ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 9

INDUISMO

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Città Nuova

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 9

INDUISMO

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Per quanto riguarda le voci che compongono il presente volume, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle Religioni*, che è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». La prima sezione è formata da 5 dizionari, già pubblicati, che costituiscono nel loro complesso una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, raccogliendo tutte le tematiche che per la loro universalità e generalità oltrepassano i confini di una singola tradizione religiosa o di un gruppo omogeneo di tradizioni religiose (oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; l'esperienza; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni). Ne deriva che alcune voci, o parti di esse, che avrebbero benissimo potuto comparire nel presente volume (per esempio «Alchimia», «Ateismo», «Immortalità», «Monismo», «Yoni»...), sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione.

Nel presente volume, l'unica eccezione adottata rispetto alla decisione di non ripubblicare voci o parti di esse già presenti in altri volumi è l'articolo inerente alla tradizione indiana della voce «Anima» (già pubblicata nel primo volume).

Ogni dizionario è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci di se stesso (siano esse trattate nel dizionario stesso o invece rinviino ad altri dizionari), dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'assieme dell'articolazione della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario riportano inoltre, generalmente, rimandi ad altre voci, contenute nello stesso dizionario o negli altri. Tali rinvii costituiscono già un fondamentale strumento per muoversi all'interno dell'Enciclopedia, in attesa dell'ultimo volume che conterrà tutti gli indici.

Nella traslitterazione delle lettere e delle parole sanscrite, *tamiḻ* e delle altre lingue e dialetti del subcontinente indiano, e nella loro resa grafica, si sono adottati i seguenti criteri:

- forma italianizzata con eventuali segni diacritici per Śivaismo [Śaivism], śivaita/i/e (agg. e sost.) [śaiva], Viṣṇuismo [Visnuism], viṣṇuita/i/e (agg. e sost.) [vaiṣṇava], Jainismo [Jainism], jainista/i/e (agg. e sost.) [jain, jains, jainist, jaina];
- i termini indicanti i generi letterari in corsivo minuscolo (*upaniṣad*, *brāhmaṇa*, *purāṇa*, *sūtra*, *śāstra*...); in corsivo con iniziale maiuscola quando ci si riferisce a un testo in particolare (per esempio, *Chāndogya Upaniṣad*, *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Bhāgavata Purāṇa*, *Yoga Sūtra*, *Mānava Dharmaśāstra*);
- tondo con iniziale maiuscola per i nomi di scuole, sette, correnti e tradizioni religiose in sanscrito (per esempio, Sāṃkhya, Advaita Vedānta, Śaiva Siddhānta, Śaktismo), ma in minuscolo quando aggettivi;
- corsivo minuscolo con diacritici per i nomi delle lingue e dei dialetti (*hindī*, *tamiḻ*, *gujarātī*, *baṅgālī*...);
- i nomi propri in tondo maiuscolo (Śiva, Viṣṇu, Īśvara);

- i termini sanscriti sentiti come totalmente stranieri in corsivo minuscolo (per esempio, *mokṣa, prakṛti, tapas, māyā, ahiṃsā*);
- nella toponimia e in generale nella terminologia geografica moderna si è preferito adottare di norma la forma italianizzata e/o la grafia convenzionalmente impiegata dai mezzi di stampa, priva cioè dei segni diacritici (Panjab, Rajasthan, Rishikesh, Himalaya); in altri casi si sono mantenuti i diacritici (per esempio, Gaṅgā/Gange, Tamiḻ Nāḍu, Paṇḍhapur, Rāmeśvaram, Yamunā).

Al termine delle bibliografie di molte voci sono stati inseriti aggiornamenti bibliografici relativi alle pubblicazioni italiane specifiche.

Un particolare ringraziamento va al prof. Alberto Pelissero dell'Università di Torino per la consulenza prestata nel corso di tutto il lavoro di redazione, soprattutto per quanto riguarda i problemi di traslitterazione e di uniformazione grafica delle varie voci.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE E LA PRONUNCIA

Per quanto riguarda la traslitterazione, per il sanscrito si è adottato il sistema in uso tra gli studiosi (1894); per la lingua *tamiḻ* il criterio adoperato dal *Tamil Lexicon*; per le lingue neoindoarie, in particolare la *hindī*, si è segnata la *a* breve anche quando risulta «muta» (in posizione pretonica e finale). Per la pronuncia del sanscrito si tenga presente che le vocali si pronunciano come vengono scritte («all'italiana»), con l'eccezione in *hindī* dei dittonghi *ai, au* che suonano come *e, o* aperte. Le vocali con il segno della lunga sono doppie: *ā* suona |aa|. I suoni *ṛ* e *ḷ* (quest'ultimo più frequente in vedico) sono vocalici, e si pronunciano appoggiando una *i* brevissima alla vibrante *r* e alla laterale *l*. Per le consonanti: *c* è sempre palatale sorda (italiano «cena»), *g* velare sonora (italiano «gatto»), *h* aspirazione sonora (anche quando segue consonante occlusiva), *j* palatale sonora (*gi* nell'italiano «agio»), *ṃ* (e il più raro *ṁ*) nasalizza la vocale precedente, *ṅ* nasale gutturale (*n* nell'italiano «angolo»), *ñ* nasale palatale (*gn* nell'italiano «gnomo»), la serie *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ* è retroflessa (come in alcuni dialetti italiani, tra i quali il calabrese e il siciliano, «gattu», «beddu»), *ś* è la sibilante palatale sorda (*sc* nell'italiano «scena»), *ṣ* la sibilante retroflessa sorda (bolognese «sorbole»), *s* la sibilante dentale sorda (italiano «sempre»; non esiste sibilante dentale sonora, come nella pronuncia settentrionale di «rosa»). Per la lingua *tamiḻ* si tengano presente le seguenti avvertenze: *ai* finale suona |ei|; le alveolari apicali *ṟ* e *ṉ* si pronunciano poggiando la lingua sulla sommità degli alveoli superiori; *ḻ* è simile alla pronuncia americana di |r|; *r* e *ṟ* sono indistinguibili nella pronuncia moderna; *ṟṟ* suona |tr| o |tt|; *nr* suona |ndr|; *p, t, k* sono sorde se in posizione iniziale; *c* iniziale suona |s| o |sh|; se intervocaliche *p, t, ṭ* si sonorizzano e suonano come *b, d, ḍ* sanscrite; se intervocaliche *k* e *c* si sonorizzano e suonano rispettivamente |gh| o |h| e |s| o |sh|; dopo nasale tutte le occlusive si sonorizzano e suonano come *mb, nd, ṇḍ, ñj, ṅg* sanscrite. Così per esempio *akam* suona |aham|, *caṅkam* |saṅgam|, *kapilar* |kabilar|, *kuṟuntokai* |kurundohei|, *naṟṟiṇai* |natriṇei| o |nattiṇei|. Di norma si è sciolto il *sandhi*, la *liaison* eufonica, per comodità del lettore, per esempio *Chāndogya Upaniṣad* in luogo di *Chāndogyopaniṣad*. Per l'accento si tenga presente che in prima approssimazione si seguono convenzionalmente in parte le regole valide per il latino, e più precisamente l'accento cade sulla penultima sillaba se questa è lunga per natura (vocali lunghe sono tutte quelle con tratto orizzontale soprascritto e i dittonghi *e o ai au*) o per posizione (vocale seguita da due o più consonanti, non vale la *positio debilis*), in caso contrario l'accento si ritrae sulla terzultima e fino alla quartultima (se sillaba radicale). Se la sillaba finale è lunga la parola è tronca. Si è rinunciato a segnare l'accento sulle parole vediche, contrariamente a quanto preferiscono alcuni. Cinese: sistema Pinyin; tibetano: sistema Wylie.

ABHINAVAGUPTA (attivo tra il 975 e il 1025 d.C.), teologo śivaita kashmiro. Discendente di Atrigupta, erudito brahmano condotto in Kashmir dal Doab dal re Lalitāditya (circa 724-760), Abhinavagupta era figlio di Vimalā e Narasiṃhagupta, e fu concepito durante un rituale *kaula*. Perse sua madre nella prima infanzia, circostanza ch'egli reputò essere l'inizio del suo percorso spirituale, e venne istruito dal padre, śivaita colto, nella grammatica, nella logica e nell'ermeneutica. In seguito, quando si immerse nello studio dell'arte poetica, divenne un fervente devoto di Śiva e, abbandonato ogni progetto matrimoniale e familiare, condusse la vita dello studente prendendo dimora presso i numerosi esponenti delle diverse tradizioni śivaite e presso i loro avversari.

Le opere maggiori di Abhinavagupta si suddividono in quattro gruppi, concernenti rispettivamente le scuole Trika, Krama, Pratyabhijñā e l'estetica. Per ciò che riguarda la scuola Trika, i suoi maggiori sforzi si concentrarono nell'esegesi del *Mālinīvijayottara Tantra*, ch'egli considerava non solo come il testo fondamentale di quella tradizione, ma altresì come l'essenza dell'intera rivelazione śivaita in tutte le sue declinazioni. Sviluppò e affermò questa tesi nel *Mālinīvijayavārttika*, sostenendo un «non-dualismo supremo» (*paramādvayavāda*) che attribuiva all'Assoluto in qualità di coscienza autonoma il potere di contenere in sé sia la molteplicità sia l'unità come modalità della propria automanifestazione, e dimostrò così che la tradizione Trika, come incarnazione rivelata di questo Assoluto, accoglie e trascende la dicotomia tra gli indirizzi ortodosso (dualista) ed eterodosso (non-dualista) dello Śivaismo, ponendoli a confronto.

Il *Tantrāloka*, opera monumentale composta successivamente, tratta tutti gli aspetti del Trika, quelli teoretici, quelli relativi alla disciplina yogica, quelli rituali, e cerca allo stesso tempo di far rientrare nell'ambito d'influenza dell'universale autorità del *Mālinīvijayottara Tantra* sviluppi tardi e maggiormente eterodossi, in particolare il culto alla dea Kālī basato sulla tradizione Krama. Tra queste due opere, egli compose il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, nel quale si dedicò a quelle pratiche settarie del Trika definite *kaula*. La tradizione Krama, trattata in modo diffuso già nel *Tantrāloka*, opera dedicata alla scuola Trika, fu oggetto di uno studio indipendente che trovò posto nel suo commentario al *Kramastotra* (Inni laudativi sulla tradizione Krama) della successione di Jñānanetranātha. Questo testo o non è sopravvissuto o non è ancora venuto alla luce. Delle opere di Abhinavagupta sul Krama, ci restano esclusivamente il suo breve *Kramastotra* e un passo, tratto da un'opera di cui non si conosce il titolo, nel quale egli segue il culto Krama del *Devīpañcaśataka*.

Per quanto riguarda la tradizione filosofica della Pratyabhijñā, ci sono pervenuti due commentari eccellenti, la *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* alla *Pratyabhijñākārikā* di Utpaladeva, maestro del maestro di Abhinavagupta, e la *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, esegesi del commentario che Utpaladeva fece alla sua stessa opera, andato perduto. Grazie alla profonda autorevolezza filosofica di queste opere, la tradizione non-dualista si dotò pienamente degli strumenti necessari per affermare e argomentare il proprio rifiuto del dualismo dello Śaiva Siddhānta, della visione vedāntica del mondo manifesto come illusione totalmente irreale, e dell'assenza del concetto di sintesi trascendentale nell'i-

dealismo non-dualista dei buddhisti *yogācāra*, posizioni ch'essa considerava come visioni parziali rispetto alla propria.

Nel campo dell'estetica, Abhinavagupta si distinse a livello panindiano per i suoi commentari al *Dhvanyāloka* di Ānandavardhana, dove rafforzò la dottrina di quest'ultimo sulla supremazia della «risonanza» (*dhvani*) in poesia, e al *Bharatanāṭyaśāstra*. Questo secondo commentario, l'*Abhinavabhāratī*, dà prova della vasta conoscenza di Abhinavagupta nel campo delle arti drammatica, coreutica e musicale, ed è giustamente famoso per la sua teoria raffinata sulla natura dell'esperienza estetica intesa come modalità cognitiva distinta sia dalla consapevolezza mondana e appetitiva, sia dall'introversione colma di beatitudine propria della coscienza illuminata. Lo studio dell'estetica era tradizione tra gli śivaiti del Kashmir, e rifletteva l'importanza che danza e musica rivestivano nelle loro pratiche liturgiche e la sensibilità estetica espressa dai culti mistici *kaula*, dove l'illuminazione non era ravvisata nell'introversione della coscienza normalmente proiettata all'esterno, ma nella contemplazione del fulgore spontaneo del sé.

Abhinavagupta influenzò profondamente la storia successiva dello Śivaismo in Kashmir, direttamente e indirettamente, attraverso le opere divulgative composte dal suo discepolo Kṣemarāja, più semplici e schematiche. La dottrina non-dualista da quelli esposta modellò in modo duraturo il culto di Svacchandabhairava, ovvero lo Śivaismo kashmiro delle origini, e fondò successivamente il culto kashmiro della dea Tripurasundarī. Tale influenza non fu confinata al Kashmir: i successori di Abhinavagupta ne affermarono la tradizione in Tamil̠ Nāḍu, soprattutto nel grande centro śivaita di Cidambaram, e diffusero la credenza che Abhinavagupta non fosse un comune mortale ma l'incarnazione di Śiva stesso. Molte opere composte in sanscrito da autori tamil̠ sulle scuole Trika, Krama, Pratyabhijñā e Śrīvidyā (quali per esempio la *Śivasūtravārttika* e la *Parātriṃśikālaghuvṛttivimarśinī* di Kṛṣṇadāsa, l'anonima *Īśvarapratyabhijñāvimarśinīvyākhyā*, il *Mahārthamañjarīparimala* di Maheśvarānanda, l'*Ānandakalpalatikā* di Tejānandanātha, la *Nityāṣoḍaśikārṇava-ṛjuvimarśinī* di Śivānanda, la *Yoginīhṛdayadīpikā* di Amṛtānanda e la *Tripurārahasyajñānakhaṇḍavyākhyā* di Śrīnivāsa) mantennero viva la tradizione dall'XI al XIX secolo. Al di fuori dell'ambiente tantrico śivaita, gli scritti di Abhinavagupta e di Kṣemarāja fornirono la struttura metafisica alla *Ahirbudhnya Saṃhitā* e al *Lakṣmī Tantra* della corrente viṣṇuita del Pañcarātra, e ispirarono lo Śaiva Vedānta di Śrīkaṇṭha, devoto di Śiva a Cidambaram.

[Vedi *ŚIVAISMO*, in particolare gli articoli su *Śivaismo in Kashmir*, *Pratyabhijñā*, *Śivaismo Trika* e *Śivaismo Krama*].

BIBLIOGRAFIA

R. Gnoli (cur.), *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Varanasi 1968 (2ª ed. riv.).

K.C. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963 (2ª ed. riv. e ampl.).

ALEXIS SANDERSON

ĀDI GRANTH («primo libro») è il primo testo sacro dei sikh; il secondo è il *Dasam Granth* («decimo libro»). L'*Ādi Granth* è un'antologia di poesie religiose medievali di *sant* e precettori devozionali non vedici, della regione linguistica della *pañjābī*. Coloro che scrissero i versi in esso presenti vissero tra il XII e il XVII secolo d.C. Il *Granth* venne compilato da Gurū Arjan Dev nel 1604 ad Amritsar. Egli utilizzò il materiale già raccolto da Gurū Nānak, il fondatore del Sikhismo, e da Gurū Amar Dās, il terzo *gurū* dei sikh, che vi aggiunse molte parti. Lo scriba fu Bhāi Gurdās. Il testo sacro venne posto come *Gurū Granth Sāhib* nel Harī Mandir (il tempio d'oro) da Gurū stesso. Il primo sommo sacerdote (*granthī*) fu Bābā Budhā.

Il *Granth Sāhib* originale è conosciuto come *Kartārpur dī bīṛ* («la recensione di Kartarpur») dal momento che appartenne a Dhīr Mal, un nipote di Gurū Hargobind, il sesto *gurū*, che visse a Kartarpur, nel distretto di Jullundur. Mentre la prima recensione venne portata a Lahore per essere rilegata, la seconda fu preparata da Banno ed è quindi conosciuta come *Bhāī Banno dī bīṛ*. I suoi ampliamenti al *Granth Sāhib* non furono approvati da Gurū Arjan Dev. La terza e ultima recensione venne preparata nel 1704 da Gurū Gobind Singh, il decimo *gurū*, a Damdamā, dove egli abitò per un periodo dopo aver lasciato Anandpur. Lo scriba fu Bhāī Manī Singh. Questa edizione è nota come *Damdame Wālī bīṛ*. Vennero inseriti anche gli inni di Gurū Tegh Bahādur, il nono *gurū*. A questa edizione finale il decimo *gurū* conferì l'autorevolezza, ponendo così fine alla serie di guide personali.

Nell'*Ādi Granth* sono inseriti alcuni inni di *sant* precedenti a Nānak (Nāmdev, Kabīr e Ravidās), oltre a quelli del quinto e nono *gurū* e ai versi di alcuni poeti contemporanei, soprattutto bardi. La poesia del testo sacro è regolata dalla metrica ed è musicale. Tutte le composizioni, eccetto il *japu* iniziale di Gurū Nānak e gli *slok* e *swayyā* finali, sono sistemate in vari *rāgā* e *rāginī*. Queste composizioni comprendono gli inni dei *gurū* ordinati in successione, raggruppati in stanze e con notazioni musicali. Seguono poesie più lunghe con sottotitoli speciali, *chhant* e *vār* dei maestri sikh in sequenza. Al termine di ogni *rāgā* e *rāginī* vi sono gli inni di diversi *sant*, prima quelli di Kabīr, Nāmdev, Ravidās

e poi degli altri. Vengono utilizzate svariate forme metriche, comprese quelle delle cantate popolari. [Vedi *KABĪR*].

Il libro è un tesoro ricco di lingue e dialetti indiani medievali, poiché i *sant* e i *gurū* presenti nell'*Ādi Granth* provengono da regioni e classi sociali diverse. Nell'*Ādi Granth* vi sono anche poesie composte in *braj bhāṣā*, nella *hindī* occidentale, *pañjābī* orientale, *lahndī* e *sindhī*, oltre ai testi scritti nel linguaggio comunemente detto *sant bhāṣā* («la lingua dei *sant*»), che utilizza affissi e declinazioni della lingua utilizzata nell'area dei rispettivi *sant*. In diverse poesie e inni è riscontrabile l'influenza dell'*apabhraṃśa* occidentale, orientale e meridionale, del sanscrito, del persiano, dell'arabo e della *marāṭhī*. I poeti *sant* hanno espresso le loro esperienze spirituali attraverso immagini derivate sia dal mondo della natura che da quello degli uomini. Vi sono indubbiamente molte ripetizioni nei versi dovute alle analogie dell'esperienza spirituale, ma le svariate immagini impiegate negli inni rendono la poesia sempre attraente e fresca.

I poeti *sant* e i *gurū* dell'*Ādi Granth* parlano della preponderante degenerazione della vita religiosa. Denunciano il formalismo, la ritualità e il simbolismo. Ritengono che la grandezza etica sia alla base della grandezza spirituale. Coloro che sono alla ricerca devono impregnare la loro vita degli attributi e delle qualità divine, fuggendo gli atti peccaminosi. Grande importanza è data alla verità, ma ancor più importante è la pratica della verità. La vita attiva di un capofamiglia è considerata la migliore. La divisione degli uomini in caste viene rifiutata. Le mani e la mente devono lavorare congiuntamente per raggiungere ideali elevati. Nell'*Ādi Granth* c'è una stretta connessione tra la teoria del *karman* e quella della grazia. L'*Ādi Granth*, mentre afferma che la volontà di Dio (*hukm*) regna sovrana, non nega la libertà individuale. L'etica sikh si fonda sulla realtà del mondo. L'esistenza del mondo è reale, anche se transitoria.

L'*Ādi Granth* è contrario a qualunque distinzione di casta e colore. Promuove la fratellanza universale. Le pratiche religiose e i simboli esteriori creano l'ego, che può essere superato dal ricordo del nome del Signore, dal tempo trascorso in comunione con i *sant* (*sādh sangat*), dalla grazia del vero *gurū* e del Signore. Grazie a dio è possibile incontrare il vero *gurū* e attraverso la sua grazia arrivare a Dio. L'ideale massimo è la realizzazione di Dio e per poter raggiungere tale ideale il discepolo deve ricercare la guida del vero *gurū*, che ha la piena conoscenza del *brahman*. Il *Granth* stesso, a cui i dieci *gurū* hanno dato i loro insegnamenti guida, la Parola (sanscrito, *śabda*) è il *gurū*. I piedi di loto del Signore sono il solo paradiso per il vero discepolo. Lo stato della realizzazione è detto *sahj* («equilibrio»). In questo stato la mente e l'intelletto sono perfettamente puri.

Secondo l'*Ādi Granth*, Dio (*brahman*) è uno senza un secondo. Il suo nome è la Verità. Egli è il creatore che sconfigge la paura e i nemici. Egli è immortale, non nato ed esistente in se stesso. È verità, coscienza e beatitudine. Onnipresente, onnipotente e onnisciente. È immutabile e perfetto. Quando desidera diventare molti, inizia a giocare come un giocoliere. Prima della creazione era immerso in una meditazione astratta, senza attributi, ma dopo la creazione egli, come Īśvara, manifesta se stesso come un tesoro di tutte la qualità. L'anima (*jīva*) è una parte del *brahman*. Essa è dotata di una propria individualità, ma, poiché è parte del *brahman*, è immortale. Il corpo fisico muore, ma il *jīva* non finisce mai. La *prakṛti*, o *māyā*, non è una realtà definitivamente separata. È stata creata da Dio, conduce il *jīva* lontano da Dio e quindi verso la trasmigrazione. Quando svanisce l'influsso della *māyā*, allora il *jīva* conosce il *brahman*. Limitare la creazione del Signore infinito è sbagliato. La verità è immanente nell'universo, e il corpo umano è il ricettacolo e la personificazione dell'universo. È un microcosmo.

[Vedi *DASAM GRANTH*; *NĀNAK*; e inoltre *SINGH, GOBIND*].

BIBLIOGRAFIA

S.S. Kohli, *Sikh Ethics*, New Delhi 1975.

S.S. Kohli, *A Critical Study of Adi Granth*, New Delhi 1976 (2ª ed.).

S.S. Kohli, *Outlines of Sikh Thought*, New Delhi 1978 (2ª ed.).

P.T. Singh, *Gurmat Nirṇay Sāgar*, Lahore 1904.

S.G. Singh, *Philosophy of Sikhism*, New Delhi 1966 (2ª ed.).

T. Singh, *Srī Gurū Grantha Sāhiba dā Sāhitika Itihāsa*, Amritsar 1963.

SURINDAR SINGH KOHLI

AGNI nell'India tradizionale antica è il dio del fuoco. La parola sanscrita *agni* («fuoco») deriva da una radice indoeuropea ed è affine ad altre forme quali il latino *ignis* e il lituano *ugnis*. Un termine analogo si ritrova in un testo ittita trovato a Bogazköy, dove compare *Ak/gniš* riferito a un dio della devastazione e della distruzione. Anche se le radici mitologiche e rituali di Agni si riflettono nelle fonti antiche irlandesi, romane e iraniane, lo sviluppo peculiare del dio del fuoco come Agni si deve tanto alle tendenze ritualistiche, alla visione sacerdotale e all'accentuato ascetismo del contesto indiano, quanto al legame culturale con le divinità indoeuropee.

Il contesto rituale. Il fuoco e il calore svolsero un ruolo centrale per l'uomo vedico nella comprensione di

se stesso nel cosmo. Il fuoco è l'elemento più intimo e al tempo stesso più universale; può contemporaneamente infliggere dolore e purificare, può accecare una persona e allo stesso tempo illuminarla. Il fuoco affascinò gli Arii soprattutto per la sua possibilità di essere addomesticato: con il dominio del fuoco (e quindi per esteso della natura) si ebbe l'inizio della civiltà e gli strumenti per realizzarla.

Il controllo del fuoco nel mondo vedico venne determinandosi nel contesto rituale. Con lo sviluppo del rito solenne (*śrauta*) si generò un sistema di corrispondenze che permetteva ai sacerdoti, che governavano il fuoco e i focolari, di creare e controllare il cosmo tripartito: Agni, in quanto fuoco celeste o sole, abitava nella terra occidentale *āhavanīya* con gli dei; Agni, come fuoco atmosferico o luna, stava nella terra meridionale *dakṣiṇāgni* assieme agli antenati (*pitara*) e Agni come fuoco terrestre o fiamma domestica risiedeva nella terra occidentale *gārhapatya* con gli uomini. Questo sistema di omologie rafforzò anche il nuovo sistema castale che stava emergendo: il fuoco celeste, o delle offerte, rappresentò il sacerdote (*brāhmaṇa*), il fuoco atmosferico, o protettore, il guerriero (*kṣatriya*) e quello terrestre o produttivo il mercante (*vaiśya*).

Il fuoco rituale, agente centrale della civilizzazione, ebbe un ruolo speciale nello sviluppo della liturgia domestica (*gṛhya*), soprattutto nel rito matrimoniale (*vivāha*) e nella cerimonia funebre (*antyeṣṭi*). Come simbolo e agente di un processo di trasformazione, il fuoco e il focolare rappresentarono una via di mezzo tra il freddo della vita celibe dello studente e la sobrietà del capofamiglia, tra questa e l'altra vita. Lo stesso matrimonio veniva celebrato girando attorno al fuoco sette volte, e la vita della buona moglie implicava la presenza costante del fuoco per cucinare. Similmente, il passaggio oltre la morte richiedeva le proprietà transitorie del fuoco crematorio che, poiché distrugge, purifica e «ricostituisce» il vecchio essere in uno nuovo, era trattato con molta cautela dai sacerdoti, che temevano le potenziali qualità demoniache di Agni il *kravyād* («il mangiatore di carne»). Inoltre, in una pratica diffusa in India almeno a partire dall'epoca delle epiche e bandita ufficialmente dagli Inglesi nel 1828, la moglie come *satī* si univa al marito sulla pira funebre per ottenere la trasformazione spirituale dell'intera unità sacrificale (marito e moglie) attraverso il fuoco verso il prossimo mondo.

Il fuoco venne anche usato per provare la sincerità di un uomo. Agni era il dio che presiedeva alla parola. La verità delle parole dell'uomo era quindi dimostrata da Agni in qualità di colui che difende coloro che camminano attraverso il fuoco (o ne sopportano un assalto). L'esempio più noto si trova nel *Rāmāyaṇa* dove Sītā, dopo essere stata liberata dalla prigionia di Rāvaṇā a Lanka, prova la sua fedeltà a Rāma entrando pubblicamente nel fuoco.

Il mito di Agni. La «personalità» di Agni, sviluppatasi presto nel pensiero vedico, manifesta sia le funzioni specifiche del rituale sia i modelli divini per il comportamento dell'uomo. Agni è, dopo Indra, il dio più importante del pantheon delle divinità del *Ṛgveda*. Le sue qualità antropomorfe provengono direttamente dal fuoco fisico: per esempio lo stendardo di fumo, i capelli di fiamme, la barba bronzea, la mascella sottile, i denti brillanti e le sette lingue. Come bocca degli dei, Agni è schiena di burro o volto di burro sulla ricetta del suo cibo, il *ghī* sacrificale (burro chiarificato). Egli ha corna e muggisce come un toro; ha la coda ed è strigliato come un cavallo, ed è alato come un'aquila del cielo. Agni è il più giovane e il più vecchio degli dei, sempre rinnovato nel focolare rituale. Anche se è nato da Dyaus, il dio del cielo, i suoi reali genitori sono due *araṇī* («bastoni del fuoco»): quello più alto è suo padre e il più corto la madre (o alternativamente entrambi le madri). Viene anche chiamato *sūnuḥ, sahasaḥ* («figlio della forza»), letteralmente il risultato della frizione potente prodotta dalle mani del sacerdote o, in senso figurato, una manifestazione del potere cosmico vittorioso e procreativo.

La caratteristica più significativa di Agni è la sua appartenenza al mondo sacerdotale. Come fuoco officia ogni sacrificio; egli non è soltanto la controparte divina del sacerdote umano, ma è il prototipo e l'esemplare massimo di tutte le attività sacerdotali, soprattutto quelle del sacerdote *hotṛ*, colui che recita la liturgia. Inoltre, la sua natura di mediatore lo rende responsabile della sicurezza del trasporto delle offerte agli dei e, all'inverso, della loro benedizione agli uomini. Poiché il successo del viaggio del messaggero (*dūta*) tra i questuanti terrestri e i benefattori celesti è assicurato dall'eloquenza del prete, qualità che deriva dalla combinazione dell'abilità linguistica e della capacità di vedere i misteri cosmici, Agni è sia il sacerdote sommo che il supremo veggente (*kavi*).

Il personaggio di Agni sottolinea alcune funzioni chiave che vengono esplicate dal sistema dei suoi epiteti. Vaiśvānara, il fuoco che ha potere sugli uomini, per esempio, fa riferimento al fuoco che diventa sole nella magia liturgica dell'alba. Rappresenta anche il fuoco rituale simbolo della superiorità degli Arii, come viene sostenuto nel mito di Mātariśvan, che protegge e rafforza la nazione da tutti i nemici. Vaiśvānara, come agente di civilizzazione, è il controllo dell'uomo sulla luce, sul tepore e la demarcazione temporale (Agni è il sole), ma riguarda anche i confini nazionali e la costituzione di una pace ineguagliabile (Agni contro i barbari). Jātavedas, il fuoco che tutte le creature possiedono, sottolinea

la funzione di protettore della famiglia vedica e principale difensore dell'uomo. La sua costante presenza nel rituale, il suo adoprarsi per rafforzare e innalzare la comunità domestica e il suo ruolo (attraverso la cremazione) di garante della corretta trasformazione del morto in antenato, fanno di lui il guardiano supremo delle generazioni e al tempo stesso il perpetuatore della cultura aria. Apāṃ Napāt, il fuoco figlio delle acque, indica il potere vitale e procreativo delle acque naturali e quello inebriante e trasformativo dell'acqua rituale.

Nei *brāhmaṇa*, Agni viene messo in relazione soprattutto con Prajāpati, e l'unione Agni-Prajāpati diviene l'essere cosmico che crea attraverso lo smembramento. Le varie «ricerche» di Agni (cfr. il volo di Agni nel *Ṛgveda* 10,51) culminano con la raccolta e il riassemblamento rituale di Agni (sacrificante cosmico) nell'*agnicayana* e riaffermano la presenza del fuoco in ogni elemento. Inoltre, in *Śatapatha Brāhmaṇa* 1,4,10ss., Agni compare come Vaiśvānara ed è portato nella bocca di Mattava, re di Videgha, verso est. Alla menzione del burro salta dalla bocca del re e brucia la sua strada verso il fiume Sadānīrā, indicando l'ampiezza a quel tempo dello *yajña* («culto») brahmanico. Nelle *upaniṣad*, Agni viene caratterizzato con molti aspetti dell'onnipervadente *brahman*, e nei *purāṇa*, specialmente nell'*Agni Purāṇa*, viene rappresentato come dio elevato. Nonostante queste descrizioni e gli esempi conosciuti di raffigurazione iconografica di Agni (soprattutto in pietra), la diffusione del suo culto nel tardo periodo teistico è marginale.

Il calore e la tradizione ascetica. Con lo spostamento dell'enfasi dal sacrificio al sacrificante avvenuto nel periodo dei *brāhmaṇa*, le qualità astratte del «calore» (*tapas*) del fuoco vennero interiorizzate: il calore della fiamma, del Soma, del sudore del sacerdote e del cibo cucinato vennero a far parte del sacrificio interiore nel corpo (*antaryajña*) del «patrono divenuto sacerdote». Ciò che nel periodo dei *brāhmaṇa* era il complesso rituale del fuoco (*agnihotra*), nella tradizione ascetica diventa «il rituale interiore del fuoco» (*antaragnihotra*). L'uomo stesso viene identificato con il processo del sacrificio e con il cosmo. Viene stabilito un elaborato sistema di corrispondenze che rende uguali i fuochi microcosmici del corpo umano e quelli macrocosmici dell'universo e questo sistema può essere controllato attraverso la dottrina ascetica dello yoga. L'asceta con i capelli lunghi (*muni*), che si incontra la prima volta nel *Ṛgveda* 10,136 mentre controlla il fuoco e cavalca il vento, è ora completamente posseduto da Agni: nella sua testa c'è il fuoco della mente e della parola, nelle sue braccia il fuoco del potere sovrano, e nel ventre e nei lombi il fuoco della produttività.

[Per ulteriori trattazioni relative a Agni e al culto del fuoco nelle religioni indo-iraniche, vedi *FUOCO*, vol. 4; vedi anche *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

BIBLIOGRAFIA

Il catalogo standard più completo delle tradizioni di Agni nel *Ṛgveda* resta ancora il testo di A.A. Macdonnell, *Vedic Mythology*, New York 1974, che non soltanto elenca ciascun tratto di Agni, ma fornisce anche le citazioni testuali. Un'importante trattazione a proposito di uno degli epiteti di Agni entro il più ampio contesto vedico è contenuta in J. Gonda, *Some Observations on the Relations between Gods and Powers in the Veda. A Propos of the Phrase Sunuh Sahash*, The Hague 1957. Basato sullo studio dettagliato del *tapas* offerto dal testo di Ch.J. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, New Haven 1961, il compendio ad opera di D.M. Knipe, *In the Image of Fire. Vedic Experiences of Heat*, Delhi 1975 si rivela essere una discussione eccellente e alquanto provocatoria. Incentrato soprattutto sulle fonti brahmaniche, esso interpreta il materiale riguardante Agni dal punto di vista privilegiato dello storico delle religioni. Una trattazione completa dell'esecuzione e del simbolismo dell'*agnicayana* è offerta dal testo di F. Staal, C.V. Somayajipad e M.I.R. Nambudiri, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983.

ELLISON BANKS FINDLY

AHIṂSĀ. Il termine sanscrito *ahiṃsā*, spesso tradotto come «nonviolenza», è stato introdotto nelle lingue occidentali come risultato dell'influsso di Mohandas Gandhi. Gandhi associava esplicitamente l'*ahiṃsā* alla castità e all'assenza di possedimenti, come anche alla convinzione che ci si dovesse identificare con tutti gli esseri; egli riteneva l'*ahiṃsā* fondato sull'autocontrollo, che richiedeva necessariamente una (auto)purificazione preliminare. Egli sottolineava anche che l'*ahiṃsā* è una condizione della verità, che a sua volta può essere identificata con dio. Da ciò l'esortazione di Gandhi nella frase conclusiva della sua autobiografia: «Nell'accomiatarmi dal lettore... gli chiedo di unirsi alla mia preghiera al dio di Verità, affinché egli mi conceda il dono dell'*ahiṃsā* in pensiero, parola e azione» (Gandhi, 1927-1928).

Considerando la tradizionale equiparazione induista di realtà e verità (*satya*), non sorprende che Gandhi usasse l'*ahiṃsā* come un'arma non solo morale, ma anche politica; nel far ciò egli rifiutava di separare politica e religione. Pertanto egli ricorse a un antico concetto indiano che, in certa misura, reinterpretò.

Idee simili erano diffuse circa duemila anni fa in alcune delle più antiche *upaniṣad* e si svilupparono sia tra i *saṃnyāsin* brahmanici, sia nelle comunità eterodosse buddhiste e jainiste. Tali convinzioni, come si è argomentato in modo convincente, furono il risultato di una

sorta di rivoluzione ideologica che si verificò in India verso il 500 a.C. A quell'epoca, i valori più contemplativi dei filosofi «metaritualisti» si imposero sui precedenti concetti religiosi magico-ritualisti. [Vedi anche *SAṂNYĀSA*].

Dai testi più antichi si può dedurre che gli Indiani vedici credevano in un «aldilà» capovolto, nel quale si sarebbe dovuto subire il destino inflitto agli altri esseri in questo mondo. Nonostante i brahmani vedici fossero riusciti a elaborare complessi rituali al fine di evitare le conseguenze delle proprie (malvagie) azioni, essi ritenevano tuttavia importante astenersi dal causare sofferenze ad altri esseri – ovvero praticare l'*ahiṃsā*, al fine di evitare il contrappasso.

Con lo sviluppo della dottrina della trasmigrazione e della retribuzione delle azioni (*karman*), la liberazione dalla rinascita divenne il fine ultimo della vita religiosa e lo stile di vita del rinunciante divenne la condotta ideale. Gli atteggiamenti magico-ritualistici caddero in secondo piano a vantaggio dei valori etici e mistici: pertanto i saggi upaniṣadici mettono in rilievo l'identità di *ātman* e *brahman* e lodano colui che «vede il Sé in se stesso, vede il Sé in ogni cosa...». In questo modo, il tradizionale timore del contrappasso fu sostituito da un sentimento di comunanza e solidarietà verso tutto ciò che vive; l'*ahiṃsā*, connotata senza dubbio positivamente, ampliò il proprio raggio semantico a comprendere concetti quali la «compassione» (*dayā*), una virtù richiesta specialmente a coloro che anelano alla liberazione, a prescindere dalla comunità cui appartengono.

Il primo e principale voto che prendono sia gli asceti brahmani, sia i mendicanti religiosi buddhisti e jainisti, è che non si deve distruggere la vita in pensiero, parole o azioni. Specialmente i jainisti sottolineano l'importanza di questo voto (che prendono anche i devoti laici della comunità) e mettono in rilievo il fatto che tutte le forme di violenza, comprese le passioni, distruggono la capacità dell'anima di raggiungere la perfezione ultima; inoltre, la violenza si ritorce proprio contro colui che non si astenga da essa.

L'osservanza dell'*ahiṃsā* comporta naturalmente numerose restrizioni per ciò che riguarda la dieta del mendicante. Il solo cibo accettabile è quello che si può preparare senza togliere la vita a un altro; pertanto è proibito consumare carne. In una visione più estrema sono vietati anche i vegetali coltivati e in seguito tagliati e distrutti per diventare alimento. Perciò la dieta ideale consiste di frutta che cade naturalmente dall'albero. Dal momento che le pratiche di penitenza e ascesi sono sempre state fondate sul digiuno o sulla consumazione di soli semi e frutta, l'*ahiṃsā* venne ad essere strettamente associata al vegetarianesimo, del quale i jainisti ben presto divennero e ancora sono i sostenitori più radicali.

Il concetto di non nuocere, associato all'autocontrollo o autolimitazione, era potenzialmente molto ricco di sviluppi. Esso divenne ben presto l'idea etica centrale della maggior parte delle filosofie e delle religioni dell'India. In effetti, in molte comunità l'*ahiṃsā* ha ricevuto una particolare importanza, e a questo proposito Gandhi non nega la grande influenza esercitata su di lui dal venerabile laico jainista Raychandbhai Mehta. In ogni caso, l'enfasi che Gandhi pose sull'*ahiṃsā* non sarebbe valsa a nulla se non fosse stata saldamente radicata in una tradizione indiana immemorabile.

[Vedi *NONVIOLENZA*, vol. 3; e la biografia di *GANDHI*].

BIBLIOGRAFIA

Il tema dell'*ahiṃsā* è spesso affrontato nella letteratura indiana e anche dagli studiosi. Riferimenti utili si possono trovare in G. Spera, *Notes on Ahiṃsā*, Torino 1982. H.P. Schmidt, *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968 è uno studio fondamentale sulle origini dell'*ahiṃsā*. Dettagli sul punto di vista jainista e sull'elaborazione del concetto di *ahiṃsā* sono inclusi nel libro di P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979. Il lettore troverà molte riflessioni nell'autobiografia di Gandhi, in *gujaratī*, M.K. Gandhi, *Satyanā prayogo athavā ātmakathā*, I-II, Ahmedabad 1927-1928; in italiano, M.K. Gandhi, *La mia vita per la libertà. L'autobiografia del profeta della non-violenza alla ricerca di una via per la verità*, Roma 1978.

COLETTE CAILLAT

ĀJĪVIKA, o Ājīvaka, setta indiana eterodossa, fondata nel VI secolo a.C da Makkhali Gośāla, che fu all'incirca contemporaneo del Buddha; tale setta fu fondata sulla base di gruppi più antichi di asceti non ortodossi. Dopo un periodo di popolarità, la setta perse terreno nell'India settentrionale, ma sopravvisse nel meridione fino al XIV secolo od oltre.

Il fondatore. Makkhali Gośāla compare nelle scritture *pāli* del Buddhismo Theravāda come uno dei sei insegnanti eterodossi frequentemente menzionati insieme quali fondatori di ordini ascetici che ebbero successo. Tra questi c'è anche Mahāvīra, fondatore del Jainismo, chiamato con il nome *pāli* Nigantha Nātaputta. Nelle fonti sanscrite buddhiste, Gośāla è menzionato fra i sei asceti con il nome di Maskarin Gośālīputra. Le scritture jainiste Śvetāmbara gli assegnano il nome di Gośāla Maṅkhaliputta. Il jainista *Bhagavatī Sūtra* è la nostra fonte principale per la storia dei suoi rapporti con Mahāvīra. Alcune parti di questa descrizione sono mol-

to elaborate dal commentatore posteriore Jinadāsa Gaṇī nel suo commento (sanscrito, *cūrṇī*) all'*Āvaśyaka Sūtra*. In base a tale testo sembra che Gośāla, un giovane asceta dai dubbi antecedenti, abbia incontrato Mahāvīra quando questi era già asceta da due anni. I due trascorsero insieme circa sette anni, vagando per la piana del Gange, dopo di che si separarono. Poi, dopo sei mesi di severa penitenza, si dice che Gośāla abbia acquisito poteri soprannaturali, e che si sia proclamato un «conquistatore» (*jina*, titolo attribuito anche a Mahāvīra).

Sembra che Gośāla abbia raccolto in poco tempo un seguito fra molti asceti comuni che erano già noti come ājīvika, il che probabilmente implicava che essi prendessero dei voti per tutta la vita (*ājīvāt*). La sua base era l'allora importante città di Sāvatthi (sanscrito, Śrāvastī), vicino ad Ayodhyā, nell'Uttara Pradesh centrale, dove egli stabilì il suo quartier generale nell'officina di una discepola laica, la vasaia Hālāhalā. Ivi morì circa sedici anni dopo. Secondo il *Bhagavatī Sūtra*, la sua morte avvenne in seguito a una disputa con Mahāvīra, dopo la quale gli venne la febbre alta e si mise a delirare; ma sembra che i suoi seguaci abbiano dichiarato che aveva posto fine alla sua vita con un digiuno volontario che era il risultato di una penitenza durata sei mesi. Poco prima della sua morte pare che abbia avuto un incontro con i suoi sei discepoli principali, durante il quale furono codificate le scritture ājīvika. La data della sua morte non può essere determinata con esattezza, ma sembra che sia avvenuta uno o due anni prima della morte del Buddha, all'incirca nel 484 a.C.

L'ordine ascetico degli ājīvika. Pare che i monaci nudi al seguito di Gośāla si sottoponessero a penitenze rigorose e dolorose. L'iniziazione nell'ordine degli ājīvika comportava lo strapparsi i capelli alle radici e afferrare una massa rovente, presumibilmente di metallo. I membri dell'ordine istituirono luoghi in cui si incontravano regolarmente (*sabhā*) in varie città della piana del Gange. Pare che essi fossero molto richiesti fra i laici come pronosticatori, e che fossero loro attribuiti poteri magici. L'ordine degli ājīvika ammetteva al suo interno anche asceti donne, ma esse sono solo menzionate di sfuggita e non ne sappiamo nulla. Come per i buddhisti e i jainisti, sembra che i loro maggiori sostenitori fossero facoltosi mercanti insieme alle loro famiglie. I monaci ājīvika furono frequentemente accusati dai loro rivali di lassismo sessuale, e di mangiare pasti abbondanti e sontuosi in privato per compensare le penitenze e il digiuno fatti in pubblico. Non possiamo in alcun modo scoprire se queste accuse avessero qualcosa di vero o se fossero solo il risultato di un *odium theologicum*. Il fatto che sia i buddhisti sia i jainisti considerassero gli ājīvika come i loro più pericolosi rivali dà la misura della popolarità da essi raggiunta, in particolare nel V e IV secolo a.C., quando si formarono le tradizioni delle sette eterodosse indiane.

Gli asceti ājīvika spesso mettevano fine alla propria vita con una penitenza lunga sei mesi, durante la quale l'ingestione di cibo e bevande era gradualmente ridotta fino a morire di fame e di sete. Questa pratica ha qualcosa in comune con la *sallekhanā* dei monaci jainisti ed evidentemente non era sempre praticata in ogni caso.

Nel periodo dell'Impero maurya (dal IV al II secolo a.C.), o almeno durante il regno di Aśoka, sembra che gli ājīvika siano stati particolarmente influenti nella piana del Gange. Nel suo settimo editto inciso su una colonna, Aśoka li mette al terzo posto, in un elenco dei gruppi religiosi che egli patrocinava, dopo i buddhisti e i brahmani, e prima dei jainisti e di «varie altre sette». Questo elenco probabilmente rappresenta l'ordine di merito agli occhi del re. L'importanza e la popolarità degli ājīvika a quest'epoca può anche essere valutata dal fatto che essi furono i beneficiari di una quantità di grotte artificiali, circa quindici miglia a nord di Gaya nel moderno Bihar settentrionale, non lontano dal luogo dell'illuminazione del Buddha. Nelle colline Barabar, due grotte contengono iscrizioni secondo le quali esse furono date agli ājīvika nel dodicesimo anno dopo la consacrazione di Aśoka, e una iscrizione simile afferma che una terza grotta fu loro destinata nel diciannovesimo anno. Una quarta grotta, adorna di una grandiosa facciata, non contiene alcuna iscrizione, ma sembra appartenere allo stesso periodo. Nella vicina collina Nagarjuni ci sono tre grotte simili, con iscrizioni che stabiliscono che furono destinate agli ājīvika come rifugi durante la stagione delle piogge dal re Daśaratha, uno dei successori di Aśoka, immediatamente dopo la sua consacrazione in quanto re, un'indicazione sicura del suo favore. Considerate nell'insieme, queste grotte e queste iscrizioni costituiscono un impressionante documento dell'importanza degli ājīvika in quel periodo. Le grotte sono probabilmente i più antichi scavi di quel genere a uso degli asceti in tutta l'India. Benché non siano molto grandi, i loro muri interni sono lucidati fino a essere così luminosi che attraverso i bassi ingressi si riflette abbastanza luce per permettere di leggere agevolmente un giornale. Questi, tuttavia, sono gli unici resti archeologici degni di nota degli ājīvika che siano finora rimasti.

Dopo il periodo maurya, gli ājīvika persero importanza e, con l'eccezione delle fonti tamil̠ sotto menzionate, nella letteratura più tarda compaiono solo alcuni riferimenti di sfuggita che li riguardano. Taluni reperti dell'India meridionale, tuttavia, mostrano che essi vi sopravvissero fino al XIV secolo. Fra le numerose iscrizioni che documentano la cessione di tasse di villaggi per il mantenimento di templi locali, almeno diciassette di esse menzionano gli ājīvika, nella maggior parte dei

casi in riferimento a una speciale tassa a loro relativa, presumibilmente pagata dai laici ājīvika. Ciò indica che essi non erano visti con favore dalle autorità dei governi locali, e che erano svantaggiati in confronto alle sette più ortodosse, benché la tassa non sembra sia stata gravosa. La più grande concentrazione di queste iscrizioni si trova nello Stato del Karnataka a est e a nord-est di Bangalore, e nel distretto Kolar del Tamiḻ Nāḍu. La presenza degli ājīvika è attestata a settentrione fino al distretto del Guntur, poco più a sud del fiume Krishna in Andhra Pradesh, e a meridione fino al Kilur, circa settanta chilometri all'interno di Pondicherry.

Tre importanti testi religiosi e filosofici tamiḻ, il *Maṇimēkalai*, la *Nīlakēśi* e il *Śivajñānasiddhiyar*, composti rispettivamente dai buddhisti, dai jainisti e dagli śivaiti, contengono abbozzi delle dottrine ājīvika. Fra questi, il più utile e prodigo di informazioni è la *Nīlakēśi*, scritta probabilmente nel IX secolo d.C. In questo testo, l'eroina Nīlakēśi visita parecchi maestri, uno dopo l'altro, alla ricerca della verità. Tra questi c'è il Buddha stesso e Pūraṇaṉ, il capo degli ājīvika, una figura dalla grande dignità che risiede in un eremitaggio adorno di fiori fragranti. Probabilmente la testimonianza più recente che ci è pervenuta degli ājīvika si trova nel testo astrologico *Jātakapārijāta*, scritto verso la seconda metà del XV secolo da Vaidyanātha Dīkṣita.

Le dottrine degli ājīvika. Gli insegnamenti di Makkhali Gośāla sono riassunti in questo passo dal *Dīgha Nikāya* buddhista:

> Non c'è né causa né base per i peccati degli esseri viventi; essi diventano peccatori senza causa o base. Non c'è neppure una causa o una base per la purezza degli esseri viventi; essi diventano puri senza causa o base. Non c'è un'azione compiuta da se stessi o da altri, alcuna azione umana, alcuna forza, alcun coraggio, alcuna sopportazione umana o potenza umana [che possa influenzare il proprio futuro, in questa vita o nelle successive]. Tutti gli esseri, tutti coloro che hanno respiro, tutti coloro che sono nati, tutti coloro che hanno vita, sono privi di potere, forza e virtù, ma sono fatti progredire dal destino, dal caso e dalla natura, e sperimentano gioia e sofferenza nelle sei categorie [dell'esistenza]...
> Ci sono... 8.400.000 grandi *kalpa* attraverso i quali gli stupidi e i saggi seguiranno nello stesso modo il loro percorso e [infine] metteranno fine alla sofferenza. Non si può dire che il *karman* non maturo sia condotto a fruizione, né che il *karman* già maturato sia esaurito da una condotta virtuosa, da voti, da penitenze, dalla castità. Ciò non può essere compiuto. Il *saṃsāra* è come fosse misurato con uno staio, con la sua gioia e la sua sofferenza, e la sua fine predeterminata. Non può essere né diminuito né aumentato, né c'è di esso alcun eccesso o difetto. Proprio come un gomitolo, una volta lanciato, si srotola per tutta la sua lunghezza, così gli stupidi e i saggi seguiranno nello stesso modo il loro percorso, e metteranno fine alla sofferenza.
>
> (*Dīgha Nikāya*, I, pp. 53-54).

Questo passo eloquente chiarisce il principio fondamentale della filosofia ājīvika, cioè la *niyati*, di solito tradotta come «fato» o «destino». Gli ājīvika erano, infatti, fatalisti e deterministi. Il Buddhismo, il Jainismo e l'Induismo ortodosso, d'altra parte, sottolineano tutti il potere dello sforzo umano (*puruṣakāra*) per influenzare il destino degli esseri umani. Gośāla e i suoi seguaci negarono categoricamente questa tesi. Ogni essere è costretto dalla *niyati* a passare attraverso immensi cicli di nascita, morte e rinascita, secondo un ordine fissato rigidamente finché, nella sua ultima esistenza, diventa un monaco ājīvika, muore dopo una lunga penitenza finale, ed entra in uno stato che sembra sia stato chiamato *nirvāṇa* dagli ājīvika. Probabilmente gli ājīvika, come i jainisti ma a differenza dei buddhisti, credevano che lo stato di beatitudine dovesse essere trovato in un completo isolamento dell'anima dalla materia e dalle altre anime.

In ogni caso, essi credevano che il libero arbitrio fosse un'illusione. Il criminale poteva credere di scegliere consciamente di rapinare e assassinare, e il pio credente poteva pensare che rinunciava al mondo e diventava un asceta per il suo libero arbitrio; di fatto, il potere della *niyati* lasciava loro aperta solo una possibilità. Pare che gli ājīvika dell'India meridionale abbiano trasformato questa dottrina della *niyati* in una teoria simile a quella di Parmenide, secondo cui l'universo era, in ultima analisi, completamente statico. «Sebbene noi possiamo parlare di momenti», dice il maestro ājīvika Pūraṇaṉ in *Nīlakēśi*, «il tempo non esiste affatto». Questa dottrina era conosciuta come *avicalita-nityatvam*, o «permanenza immobile».

La cosmologia degli ājīvika era evidentemente molto complessa, ma è impossibile interpretare adeguatamente le frasi ambigue e oscure che si riferiscono a ciò nei testi. Gli ājīvika postularono certamente un universo immensamente vasto, che passava attraverso un numero immenso di cicli temporali. Ogni anima (*jīva*) era costretta a trasmigrare per ottantaquattro *lākh* (1 *lākh* = 100.000) di tali cicli prima di raggiungere il suo inevitabile fine di liberazione dalla trasmigrazione. Per gli ājīvika meridionali, tuttavia, anche questo fine desiderabile poteva non essere definitivo, perché sembra che solo alcune anime fossero destinate a rimanere nella beatitudine per tutta l'eternità; gli altri conseguivano solo una «liberazione ciclica» (*maṇḍala-mokṣa*), ed erano infine costretti a ritornare al mondo e cominciare un altro ciclo di trasmigrazione.

Pare che gli ājīvika meridionali abbiano adottato la dottrina delle sette sostanze atomiche attribuita dai buddhisti a un altro contemporaneo del Buddha, Pakudha Kaccāyana. Queste sette sostanze sono la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria, la gioia, la sofferenza e

la vita. Secondo la versione *pāli* della dottrina di Pakudha, queste sette sostanze sono increate e immutabili, «solide come montagne, stabili come colonne». Tuttavia il tamil *Maṇimēkalai* afferma, nella sua esposizione della dottrina degli ājīvika, che gli atomi si combinano per formare molecole in proporzioni fisse. L'anima era anche atomica, nel senso che non poteva essere divisa, ma si diceva che nel suo stato naturale disincarnato era di immense dimensioni, lunga 500 leghe (*yojana*).

Ci sono indizi del fatto che alcuni ājīvika dell'India meridionale abbiano trasformato Makkhali Gośāla in una certa divinità, chiamata in *tamil* Maṟkali; egli è divenuto un dio (*tēvaṉ*) che, secondo il testo *Nīlakēśi*, scende ogni tanto sulla terra per stimolare la fede dei suoi seguaci. Per questa scuola di ājīvika, il maestro terreno della setta è Pūraṇaṉ, evidentemente lo stesso che Pūraṇa Kassapa, un altro dei sei maestri eterodossi delle scritture *pāli*.

Sembra perciò che, alla fine della sua esistenza, una scuola di ājīvika assimilasse la propria dottrina a quella dei viṣṇuiti devozionali, mentre un'altra, più vicina all'insegnamento originale di Gośāla, fu lentamente assorbita dai jainisti Digambara. Non si può individuare alcuna traccia chiara di sopravvivenza dell'Ājīvikismo in alcun ramo della vita religiosa indiana moderna, ma è possibile che echi del determinismo ājīvika possano essere sentiti in parte della saggezza gnomica dell'India meridionale, per esempio: «Benché un uomo si sforzi ripetutamente, può soltanto ricevere ciò che viene nel giorno stabilito».

[Vedi anche la biografia di *GOŚĀLA*].

BIBLIOGRAFIA

L'unica monografia sull'argomento è la mia opera *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 1951, rist. Delhi 1981, su cui la precedente voce si basa in gran parte. Per alcune osservazioni critiche, cfr. la recensione di Helen M. Johnson in «Journal of the American Oriental Society», 74 (1954), pp. 63-65. I due migliori studi precedenti sono la voce *Ājīvikas* di A.F.R. Hoernle, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, London 1908, e B. Barua, *The Ājīvikas*, in «Journal of the Department of Letters» (University of Calcutta), 2 (1920), pp. 1-80.

Il principale riferimento agli ājīvika nelle scritture *pāli* si trova nel *Sāmañña-phala-sutta* del *Dīgha Nikāya*, che è stato tradotto in T.W. Rhys Davids e C.A.F. Rhys Davids, *Dīgha Nikāya. Dialogues of the Buddha*, I-III, London 1989-1991 (trad. it. *Canone buddhista. Discorsi lunghi*, E. Frola cur., Torino 1967). La fonte jainista più importante è il *Bhagavatī Sūtra*, I-III, Bombay 1918-1921; ci sono altre edizioni di quest'opera, ma, per quanto ne so, non esiste alcuna traduzione inglese.

A.L. BASHAM

AKBAR (1542-1605), imperatore dell'India della dinastia Timuride o Moghul. Nacque il 15 ottobre 1542 a Umarkot, in Sind, dove suo padre Humāyān si era trasferito dopo essere stato scacciato da Delhi, la capitale del regno, dai suoi rivali afgani. Akbar venne proclamato imperatore nel 1556 sotto la tutela del comandante militare del padre, Bairam Khan, ma riuscì a stabilire il suo potere nel 1560. Il suo regno fu uno dei periodi più memorabili della storia indiana, non solo per la creazione di un Impero potente, ma anche per la sua apoteosi come governante ideale dell'India. Il mito di Akbar si deve soprattutto al genio letterario di Abū al-Faẓl 'Allāmi, suo amico fidato, amministratore e biografo, e all'ammirazione dei governanti inglesi del XIX secolo, che videro in lui un loro precursore nell'unificazione dell'India. Successivamente, i nazionalisti indiani lo considerarono l'esempio più grande della tolleranza religiosa e sociale, che ritenevano necessaria per la costituzione di un'India democratica e indipendente.

Akbar fu un governante intelligente, ambizioso, dalla curiosità intrattenibile, molto abile nella scelta e nel controllo dei propri funzionari. Decise molto presto di creare un'amministrazione centralizzata e forte, e contemporaneamente portò avanti una politica aggressiva di espansione territoriale. La sua famosa definizione del re come «una luce emanata da Dio, un raggio del sole che illumina il mondo» indica la concezione che ebbe del suo ruolo.

Per tutto il periodo del suo regno Abkar venne coinvolto in molte guerre con i regni vicini. Assicurata la stabilità dei territori centrali attorno a Delhi e Agra, si spostò verso sud e verso est. Nel 1568, conquistò Chitor, famosa roccaforte dei capi rājpūt, campioni dell'Induismo nell'India settentrionale. Nelle battaglie seguenti molti altri principi rājpūt vennero sottomessi. Dopo aver sconfitto i Rājpūt li impiegò al suo servizio in qualità di generali e amministratori e fece entrare molte delle loro figlie nel suo harem. Le alleanze matrimoniali che strinse con le principesse induiste sono state spesso interpretate come segni della sua tolleranza religiosa, ma furono più verosimilmente riconoscimenti della sottomissione dei Rājpūt.

In seguito alla conquista dei Rājpūt, Akbar sconfisse il ricco regno musulmano del Gujarat nel 1573 e, nel 1575, il governatore musulmano del Bengala. In tutti questi territori, le frequenti insorgenze dei capi militari contro Akbar rammentarono che il potere moghul richiedeva continue asserzioni dell'autorità centrale.

Fu proprio questo bisogno di un potere centralizzato che portò Akbar a riorganizzare l'apparato burocratico del suo Impero e a riformare il sistema fiscale. Egli ripartì dal lavoro dei suoi predecessori, soprattutto Sher Shah (sovrano tra il 1538 e il 1545), per ricostitui-

re una nuova organizzazione della terra e portare più territori possibile sotto il diretto controllo dell'autorità imperiale.

Le politiche religiose di Akbar sono state oggetto di molte controversie; Akbar è stato considerato un apostata dell'Islam, un quasi convertito al Cristianesimo, l'inventore di una nuova religione e un esponente liberale della tolleranza. La verità sembra essere che la sua genuina curiosità nei confronti delle religioni lo abbia portato a incoraggiare tutti coloro che praticavano qualche religione, compresi gli *yogin* induisti, i *fakīr* musulmani e i gesuiti europei, che fecero visita alla sua corte. Il bisogno di unità che aveva l'Impero, d'altro canto, lo portò ad abolire la tassa discriminatoria (*jizya*) che gravava sui non musulmani. Badā'ūnī, uno storico contemporaneo, mentre denuncia Akbar di essere un apostata, afferma che spendeva notti intere pregando dio e venne trovato «più di una mattina solo a pregare e meditare in un angolo solitario».

Le discussioni sull'atteggiamento di Akbar verso l'Islam ortodosso si incentrano principalmente su due episodi. Uno è la sua accettazione, nel 1579, della dichiarazione di alcuni dei più importanti teologi islamici che asseriva che egli, in quanto giusto capo, potesse in caso di dispute tra gli interpreti della legge islamica (*mujtāhid*) decidere quale fosse la corretta interpretazione. Anche se i teologi islamici ortodossi denunciarono la sua azione, questa non era una negazione della pratica islamica ma piuttosto l'asserzione della sua sovranità che lo rendeva molto simile al califfo dell'Impero ottomano.

L'altro avvenimento fu la promulgazione, nel 1582, del *Dīn-i-ilāhī* (la Fede divina), un sincretismo che prendeva molto sia dalla tradizione *ṣūfī* islamica che dall'Induismo e dallo Zoroastrismo. Il *Dīn-i-ilāhī*, enfatizzando molto l'unione dell'anima con il divino, insisteva su alcuni precetti etici quali la carità, la castità, il vegetarianismo e la gentilezza rivolta verso tutto. Altrove, Akbar indica di credere nella trasmigrazione dell'anima.

Per gli ortodossi musulmani, il *Dīn-i-ilāhī* rese palese che Akbar aveva intenzione di sostituire l'Islam con la sua eresia personale, ma di fatto non vi sono prove che egli avesse dei seguaci al di là della sua ristretta corte. È possibile, comunque, che egli sognasse che la «Fede divina» entrasse nel cuore di tutti gli uomini, ponendo fine alle «diversità di setta e credo» che erano, come egli lamentò una volta, la causa dei conflitti del suo regno.

Akbar morì ad Agra il 3 ottobre 1605. La sua corte, una delle più sontuose del mondo, fu un centro di cultura e arti. I grandi capolavori dei Moghul in pittura e architettura iniziarono nel suo tempo. Egli incoraggiò la musica, la poesia e la calligrafia. La misura della sua importanza nella storia dell'India si legge nei risultati culturali ottenuti nel suo tempo, congiuntamente alle strutture amministrative, che continuarono a caratterizzare la dinastia moghul e rimasero un modello per i regnanti posteriori per oltre due secoli, persino nel periodo del declino nel XVIII e all'inizio del XIX secolo.

BIBLIOGRAFIA

Le principali fonti d'informazione sul regno di Akbar sono gli scritti di Abū al-Faẓl 'Allāmī, *Akbarnāma*, H. Beveridge (trad.), I-III, 1907-1939, rist. Delhi 1977; e *Ā'īn-i-Akbarī*, H. Blochmann e H.S. Jarrett (tradd.), I-III, 1873-1894, D.C. Phillott e J.N. Sarkar (curr.), Calcutta 1939-1949 (2ª ed. riv.). S.R. Sharma, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, New York 1972 contiene un nutrito capitolo su Akbar, e V.A. Smith, *Akbar, the Great Moghul, 1542-1605*, 1919, Delhi 1966 (2ª ed.) è un testo, anche se datato, ancora utile per quanto concerne i dettagli biografici.

AINSLIE T. EMBREE

ALCHIMIA INDIANA. Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1, articolo *Alchimia indiana*.

ĀḺVĀR. Gli *āḻvār* sono un gruppo di poeti religiosi induisti dell'India meridionale. Il loro nome in *tamiḻ* significa «saggi» o «santi». In qualità di devoti di Māl, divinità che combina gli attributi del Kṛṣṇa della *Bhagavadgītā* e dei primi *purāṇa* con quelli di Viṣṇu e Nārāyaṇa, essi si differenziano da un secondo e contemporaneo gruppo di poeti, i *nāyaṉār* śivaiti. Ciononostante i due gruppi, sotto altri aspetti, sono strettamente collegati e devono essere entrambi considerati i responsabili della formazione di un Induismo devozionale e vernacolare.

L'unica fonte attendibile sugli *āḻvār* è costituita dal *corpus* delle loro stesse composizioni poetiche, che il semileggendario Nāthamuni redasse agli inizi del X secolo d.C. (e che venne in parte modificato nel XII). Questo *corpus* è noto come il *Nālāyira-divya-prabandham* (La sacra raccolta poetica delle quattromila), dove «quattromila» si riferisce al numero totale delle stanze. Il *Prabandham* si compone di ventitré opere distinte, organizzate in quattro libri (a imitazione dei quattro *Veda*), tra i quali il più lungo e il più importante è il *Tiruvāymoḻi* di «Caṭakōpaṉ» (così come il poeta chiama se stesso). La compilazione e la preservazione di questi poemi furono opera dello Śrī Vaiṣṇava-sampradāya. Questo movimento religioso devozionale viṣṇuita, capeggiato da brahmani e orientato verso valori brahmanici, si originò nell'India meridionale nel corso del X se-

colo e assunse la forma che tradizionalmente lo denota nei secoli XI e XII. Di fatto, lo Śrī Vaiṣṇava-sampradāya si rifaceva ai poeti vernacolari *āḻvār*, che considerava antenati spirituali; in quest'ottica ne produsse l'agiografia, istituzionalizzando sia i santi sia il *Prabandham* stesso, che analizzò e commentò attraverso un'enorme letteratura esegetica composta in un *tamiḻ* pesantemente sanscritizzato. I poeti sono in queste opere immaginati come incarnazioni delle armi e dei compagni celesti di Viṣṇu molte migliaia di anni fa, e i racconti delle loro vite sono punteggiati da episodi miracolosi che inevitabilmente vengono interpretati come l'espressione del pensiero e degli ideali religiosi degli śrī vaiṣṇava.

Sebbene una valutazione critica del *Prabandham* indipendente dalla tradizione Śrī Vaiṣṇava sia appena iniziata, il quadro che si va rivelando è molto diverso, benché non meno pittoresco. Tradizionalmente gli *āḻvār* elencati sono dodici, ma nel *Prabandham* solamente undici opere riportano il nome di un poeta (per un totale di sette differenti autori), mentre le dodici opere rimanenti sono anonime. Le indicazioni che questi sette poeti forniscono nei loro versi ci permettono di inferire che due fossero preti brahmani, Viṭṭucittaṉ (o Periyāḻvār, nella parlata famigliare degli śrī vaiṣṇava) e Toṇṭaraṭippoṭi (Bhaktāṅghrireṇu); uno una donna brahmana, Kōtai (Āṇṭāḷ, «la signora»); due dei capibanda, Kulacēkaraṉ (quasi certamente non identificabile come l'autore della *Mukundamālā*) e Kalikaṉṟi (Tirumaṅkaiāḻvār, un «cavaliere predone» nell'agiografia); uno un proprietario locale, Caṭakōpaṉ (Nammāḻvār) e, infine, un bardo, Maturakavi. Secondo la leggenda, i cinque poeti rimanenti erano tutti bardi e *yogin* maschi appartenenti alle caste basse. I riferimenti geografici presenti nei poemi disegnano una mappa che abbraccia la maggior parte dei territori oggi compresi da Kerala e Tamiḻ Nāḍu, insieme alla parte meridionale dell'Andhra Pradesh. Secondo le indicazioni del *Prabandham*, il periodo più verosimile per la composizione dei poemi è compreso tra il VI e il X secolo d.C.

Gli *āḻvār* svilupparono una forma di religione dalla forte connotazione devozionale, sorta sullo sfondo del *bhakti-yoga* della *Bhagavadgītā*, del *bhakti-yoga* del Vedānta e di quello del Pāñcarātra, del ritualismo del Vaikhānasa, di un Kṛṣṇaismo antico e popolare e della sofisticata cultura *tamiḻ*. Māl (anche noto come Tirumāl, Māyōṉ, Perumāḷ, ecc.), oggetto di questa devozione, si manifesta sulla terra in tre modi diversi. Ci sono le sue imprese mitiche, molte delle quali riprese dalle storie degli *avatāra* classici, in particolar modo Kṛṣṇa nella sua veste di amante delle pastorelle. Ci sono poi le sue incarnazioni nelle statue dei numerosi templi dell'India meridionale (i poeti menzionano circa novantacinque templi); infine vi è il cuore dei devoti, dimora anch'esso della divinità. Queste tre modalità di manifestazione fornirono gli stimoli emozionali e intellettuali che diedero origine alle canzoni e ai poemi *tamiḻ* (che a loro volta si proposero come stimoli ulteriori). Gli elementi di erotismo e di tendenza estatica, attenuati nei primi poemi anonimi dallo stile asciutto, raggiunsero il loro culmine quando Nammāḻvār si avvicinò alla poesia amorosa secolare *tamiḻ* e la trasformò in letteratura mistica in forma prosastica. *Āḻvār* successivi, quali Āṇṭāḷ, Kalikaṉṟi e Viṭṭucittaṉ, svilupparono ulteriormente questo genere facendogli acquisire la forma delle ballate popolari e delle canzoni per bambini. Il *Prabandham* non incarna alcun sistema teologico o filosofico particolare, anche se, in linea generale, ha un orientamento di pensiero che va nella direzione dello Śrī Vaiṣṇava-sampradāya. Quest'ultima scuola, comunque, dava poco spazio a una forma estatica di devozione. Fu il *Bhāgavata Purāṇa* (testo dell'India meridionale risalente al X secolo d.C. circa, di autore ignoto) a far propria la devozione degli *āḻvār* e a darle forma sanscrita, di fatto traducendo e parafrasando i loro poemi.

Lo Śrī Vaiṣṇava-sampradāya fu influenzato in molti modi dall'eredità degli *āḻvār*; attraverso il *Bhāgavata Purāṇa*, questi poeti esercitarono un'influenza enorme anche sull'Induismo nel suo complesso. Il fatto che poeti non brahmani siano autori di opere sofisticate e di complessità spesso estrema, e che *āḻvār* brahmani abbiano invece coltivato generi popolari più semplici, smentisce la teoria secondo la quale gli *āḻvār* sarebbero stati a capo di una ribellione di masse oppresse e sfruttate, o guide di un movimento a favore di una fede teista semplice e contrario agli insegnamenti delle *upaniṣad*. L'antagonismo espresso nelle loro opere è rivolto contro i buddhisti, i jainisti, gli śivaiti, le pratiche religiose popolari, e, occasionalmente, contro il sistema brahmanico.

[Le credenze e le pratiche religiose associate ai testi degli *āḻvār* sono discusse in *ŚRĪ VAIṢṆAVA*. Per la trattazione della controparte śivaita agli *āḻvār*, vedi *ŚIVAISMO*, articolo sui *Nāyaṉār*].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle informazioni comunemente disponibili sugli *āḻvār* deriva direttamente o indirettamente da J.S.M. Hooper, *Hymns of the Āḻvārs*, New York 1929, opera maneggevole attualmente sorpassata. Esempi della poesia dei *nammāḻvār*, si trovano, in una traduzione inglese piacevole, in A.K. Ramanujan (trad.), *Hymns for the Drowning. Poems for Viṣṇu by Nammāḻvār*, Princeton 1981. Per uno studio dettagliato sugli *āḻvār*, sul loro ambiente e sul trattamento che ricevettero dal *Bhāgavata Purāṇa*, rimando al mio testo *Viraha-Bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Oxford 1983. Delucidazioni su

come gli śrī vaiṣṇava trattarono l'eredità degli *āḻvār*, si trovano nel mio saggio *The Tamil Veda of a Śūdra Saint*, in G. Krishna (cur.), *Contributions to South Asian Studies*, Delhi 1979, I, pp. 29-87.

FRIEDHELM E. HARDY

ANIMA (Concezioni indiane). Le numerose tradizioni religiose dell'Asia meridionale presentano una tale varietà di concezioni relative alla natura psicologica, metafisica ed etica dell'essere umano e del suo rapporto con il mondo, che nessun concetto singolo potrebbe adeguatamente e coerentemente adattarsi al termine *anima*. Questo può attribuirsi, in parte, al significato ambiguo del termine stesso. Se con *anima* si denota una dimensione della vita umana distinta dall'esistenza corporea e che in larga misura determina la natura dell'essere umano, allora si può a ragione sostenere che le varie religioni e filosofie dell'Asia meridionale postulano l'esistenza di un'anima (l'eccezione più rilevante è costituita dalla visione materialistica delle filosofie Cārvāka e Lokāyata, secondo le quali la persona non è altro che un agglomerato di materia fisica). Ciò vale anche per il Buddhismo, il quale, benché la dottrina dell'*anātman* («non-anima») ne sia uno dei dogmi principali, sostiene che le leggi del *karman* si applicano a ciò che viene sperimentato come «io» e che l'aspetto morale dell'individuo è soggetto ai cicli di rinascita. In generale, le antropologie religiose sudasiatiche riconoscono un aspetto dell'essere umano (e, in alcune tradizioni, di tutti gli esseri sensibili) che 1) sopravvive alla morte fisica del corpo e può rinascere sotto altra forma, a seconda delle azioni compiute nella vita precedente, oppure 2) è increato e immutabile, non sperimenta le vicissitudini dell'esistenza mortale e risiede al di là del regno della causalità e delle norme.

Non si può dire, tuttavia, che le diverse religioni e filosofie del subcontinente, che accettano la nozione dell'io o dell'anima, affermino la stessa concezione a proposito del suo *status* ontologico o gli stessi valori a proposito della sua natura. Naturalmente, questo potrebbe valere per qualsiasi studio della storia di sistemi religiosi complessi, ma la generalizzazione si rivela più rischiosa nel caso dello studio delle religioni sudasiatiche, dal momento che le dottrine di alcune di esse sono diametralmente opposte a quelle di altre tradizioni sudasiatiche, anche strettamente connesse. Il monistico Advaita Vedānta, per esempio, afferma che l'anima (*ātman*) è l'unica realtà, mentre la scuola buddhista Mādhyamika, anch'essa monistica, dichiara che qualcosa è reale soltanto se *non* ha anima (*nairātmya*, *anātman*). Altre tradizioni religiose dell'Asia meridionale si trovano in analogo disaccordo sulla questione se l'anima sia o non sia sostanziale o effimera, individuale o universale, temporale o eterna, personale o impersonale.

Forse, per evitare confusioni a proposito dei vari concetti di anima in India e nello Sri Lanka, dovremmo preferire al termine *anima* altre traduzioni – benché, probabilmente, altrettanto ambigue – dei vari termini usati da queste stesse culture. Anche se non è stato possibile evitarla nel titolo di questo articolo, si spera tuttavia che, d'ora in poi, la confusione sia minore.

La trattazione che segue sintetizza le concezioni vediche, vedāntiche e buddhiste di anima (classificazione tripartita che viene data più per convenienza che per stabilire una rigida categorizzazione). I concetti di anima dello Yoga, del Sāṃkhya e del teismo saranno solo accennati qua e là nelle sezioni seguenti.

Concezioni vediche. Gli inni vedici per la cremazione, verso la fine del II millennio a.C., pregavano il fuoco di non bruciare le parti «non nate» (*ajobhāga*) o «immortali» (*amartya*) del defunto, poiché gli esecutori del rito credevano che una dimensione non fisica dell'essere umano sopravvivesse alla morte del corpo fisico e, come uccello, volasse in un corpo radioso al *pitṛloka* («mondo degli antenati»), governato dal Signore dei Morti, o al *devaloka* («mondo degli dei»), a seconda del tipo di rituali eseguiti in vita dal defunto.

Così, i poeti e i visionari vedici ammettevano una differenza tra il corpo fisico (*śarīra*, *kāya*, *deha*, ecc.) e uno spirito immateriale che potrebbe impropriamente definirsi anima, e che veniva generalmente inteso in quattro modi, tre dei quali (*jīva*, *manas*, *asu*) si avvicinano alla nozione di anima individuale, mentre il quarto (*paramātman*, ecc.) è incentrato sul concetto di spirito universale. 1) *Jīva* («essere vivente») è la personalità biologica e funzionale, l'aspetto individuale che distingue una persona dall'altra e che soffre o gode dell'esistenza terrena o ultraterrena secondo le azioni compiute in vita. 2) *Manas* («mente») è la struttura sottile o immateriale di un individuo, grazie alla quale egli apprende di essere in vari modi collegato ad altri esseri divini e umani. È quella dimensione incorporea e cognitiva dell'essere umano in cui risiede la coscienza e dalla quale deriva la sensazione di essere vivi. 3) *Asu* («respiro della vita») è la forza vitale che infonde la vita nella materia inerte, che produce la sensibilità e che in generale serve ad animare l'essere umano. Nell'ultima fase dell'era vedica, il concetto di respirazione (*prāṇa*, una forma di *asu*) diventa una delle principali immagini della realtà ultima.

Sia che l'anima venga interpretata esistenzialmente ed eticamente (come si potrebbe dedurre dai significati di *jīva*), oppure psicologicamente ed epistemologicamente (*manas*), oppure ancora ontologicamente (*asu/*

prāṇa), si afferma che essa esiste indipendentemente dal corpo fisico, il quale, una volta privato dello spirito conoscitivo e animatore, diverrà inerte e senza vita (*śava*, *kuṇapa*, «cadavere»). Ciò avviene, ovviamente, nel momento della morte, momento che il *Ṛgveda* descrive a volte come *asunīti* («fuoriuscita dell'*asu*»), processo per cui un individuo si allontana dal corpo fisico per dirigersi verso il mondo degli antenati o degli dei e per cui l'anima ritorna sulla terra scortata da Agni, il fuoco celeste.

Questa stessa separazione può verificarsi, inoltre, durante momenti di incoscienza, di estasi o di sogno, stati che nell'India vedica venivano temuti e, al tempo stesso, apprezzati. Temuti, perché non si voleva che il proprio spirito si perdesse nell'oltretomba (di qui l'avvertimento della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,3,14 e di altri passi paralleli di non destare in modo troppo brusco un dormiente, perché la vita potrebbe non fare in tempo a tornare in lui); apprezzati, perché tali momenti di esistenza disincarnata permettevano di acquisire la conoscenza di mondi ultramondani e di conservarla nello stato di veglia o di coscienza. Il termine *preta* («uno che è andato fuori») viene talvolta usato per descrivere tale spirito separato o disincarnato, che vive o viaggia in varie regioni del cosmo dopo avere lasciato il corpo fisico.

L'anima in quanto *jīva*, *manas* o *asu* è considerata come una dimensione unica dell'essere umano. Tuttavia, inni successivi del *Ṛgveda* esprimono l'idea che ogni singolo essere vivente abbia origine in uno spirito comune, unico e universale. I termini che esprimono questa nozione transpersonale dell'anima variano da contesto a contesto. Mentre un termine generico sarebbe 4) *paramātman*, che indicherebbe l'anima universale in contrapposizione all'anima individuale, i versi di vari inni e canti vedici chiamano questa forza generatrice, fonte di tutto l'essere, coi nomi di Puruṣa (l'«individuo» primordiale dell'universo), Viśvakarman («creatore di tutto»), Prajāpati («signore di [tutte] le cose viventi»), Vena («colui che ama»), Paramam Guhā («il mistero più grande»), Skambha («il sostegno dell'universo»), Jyeṣṭha Brahman («la realtà ultima, più elevata») o semplicemente Tat («esso»). Nei versi in questione, è diffuso il concetto che quest'«anima» del cosmo costituisca una realtà unificata, fonte unica dell'intera esistenza, dalla quale derivano tutte le differenze e nella quale tutte le cose si fondono. Sebbene questa realtà ultima sia la vera sorgente di tutte le cose presenti nel mondo fisico, essa stessa è impercettibile e invisibile. È *ucchiṣṭha brahman* (cfr. *Atharvaveda* 11,7), la realtà ultima che perdura anche dopo che le forme fenomeniche, temporali e spaziali, sono state eliminate dall'universo. Nozioni di quest'anima del mondo unificata, comparse per la prima volta nelle *saṃhitā* vediche più recenti, trovarono la loro interpretazione e analisi più complete nei commenti alle *upaniṣad* e al Vedānta.

Concezioni upaniṣadiche e vedāntiche. I veggenti del primo periodo vedico generalmente interpretavano l'anima, il mondo e gli dei in termini realistici; tutto esisteva in un contesto di rapporti oggettivi. Tuttavia, verso la fine del periodo in cui furono composti gli inni vedici, alcuni poeti-filosofi cominciarono a presentare ontologie più soggettive. Tutti gli dei e tutta la natura erano visti come un riflesso di strutture e di processi interiori. L'asserzione dell'*Atharvaveda* per cui, «avendo fatto dei mortali la loro dimora, gli dei vivevano all'interno dell'uomo» (11,8,18) e l'affermazione della *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* che «tutti gli dei sono dentro di me» (1,14,2) esemplificano l'emergere di un'antropologia vedica metafisica che sussume precedenti teologie oggettive e nozioni rituali e stabilisce l'importante principio dell'identità soggettiva tra macrocosmo e microcosmo.

La ricerca contemplativa di una comprensione delle strutture soggettive della realtà ultima era di primario interesse per gli abitatori della foresta che composero le *upaniṣad*, come anche per i pensatori che ne interpretarono le opere e le cui dottrine costituiscono il Vedānta («la fine dei *Veda*»). Cercando di conoscere la natura dell'io e del suo rapporto col mondo, questi pensatori giunsero a comprendere che al di là del flusso vorticoso dell'esistenza personale, nel profondo del corpo fisico che vive e che muore, esiste un «io» eterno, immutabile, intelligente, incorporeo e felice, e considerarono che questa realtà essenziale è identica all'essere fondamentale dell'universo stesso. «Una persona delle dimensioni di un pollice vive nel centro del corpo, come una fiamma senza fumo», leggiamo nella *Kaṭha Upaniṣad* 2,1,13. «Egli è il signore del passato e del futuro. Egli è lo stesso oggi e [sarà] lo stesso domani. Questa [anima], in verità, è Quello».

Le *upaniṣad* antiche e medie (900-300 a.C.) fanno una distinzione tra l'esistenza materiale e quella spirituale, una posizione cosmologica o ontologica che riflette l'influsso delle antiche filosofie del Sāṃkhya; queste ultime sostenevano che l'io di un individuo è formato, da un lato, di materia fisica mutevole (*prakṛti*) e, dall'altro, di spirito immutabile invisibile (*puruṣa*). Coerentemente con la metafisica e la psicologia del Sāṃkhya, quegli elementi dell'io dotati di qualche contenuto o sostanza sono per natura *prakṛti*, e pertanto non sono spirituali. Così, l'intelletto (*buddhi*), il senso dell'io, o ego (*ahaṃkāra*, lett. «creatore dell'io») e la mente (*manas*) sono elementi del mondo della materia e non possono quindi considerarsi dimensioni dell'anima.

Analogamente, le *upaniṣad* medie e soprattutto tardomedievali mostrano l'influsso delle filosofie e delle

pratiche yogiche, finalizzate ad unire («aggiogare») l'essere spirituale di un individuo con lo spirito invisibile, immutabile ed eterno e a raggiungere così l'emancipazione (*kaivalya*) dalle fluttuazioni e dalle limitazioni del mondo fisico. Mentre le *upaniṣad* antiche, per distinguere l'anima del mondo dall'essere individuale (*pradhāna*, *jīva*, *sattva* e così via), usano spesso il termine *puruṣa* («persona») e le *upaniṣad* più recenti termini come *kṣetrajñā* («conoscitore, testimone»), il Vedānta invece, per indicare l'io non trasmigrante, eterno e unificato, usa più comunemente *ātman* e *brahman*. *Ātman* (che nel *Ṛgveda* aveva il significato di «respiro», come *asu*) indica l'io microcosmico impercettibile, atemporale e immortale; *brahman* (approssimativamente: «esteso») rimanda all'equivalente essenza intelligente e beata del macrocosmo.

In altre parole, l'*ātman* è l'anima, mentre il *brahman* è la divinità. Per molti pensatori vedāntici le due entità sono la stessa cosa, come chiariscono affermazioni quali quella dell'*Adhyātma Upaniṣad*, per cui «è libero colui che, per intuito, non vede differenza fra il suo *ātman* e il suo *brahman* e tra il *brahman* e l'universo».

La dottrina upaniṣadica sostiene pertanto che le anime degli individui, gli oggetti fisici, gli esseri separati dal mondo e le divinità sono tutti uguali, in quanto sono tutti *brahman*: «*Brahman* è [gli dei] Brahmā, Viṣṇu, Rudra e Indra; *brahman* è Yama [Signore dei Morti], il sole e la luna; *brahman* è gli dei, gli spiriti e i demoni; uomini, donne e animali... Tutto ciò, in verità, è *brahman*» (*Nirālamba Upaniṣad* 6,20).

Gli autori delle *upaniṣad* sperimentarono l'*ātman* e il *brahman* per vie teologiche cosmiche, acosmiche, monistiche e settarie. Coloro che interpretavano l'io in modo cosmico (*saguṇa*, «con qualità») lo descrivevano come l'essenza impercettibile e permanente di tutto ciò che esiste, il fondamento del mondo intero. I saggi della *Chāndogya Upaniṣad*, ad esempio, lo esprimevano così: «Questo è il mio io [*ātman*] dentro al cuore, più piccolo di un granello di riso o di un chicco d'orzo o di un seme di senape o di un granello di miglio o del seme in un granello di miglio. Questo è il mio io dentro al cuore, più grande della terra, più grande dei cieli, più grande del firmamento, più grande di [tutti] i mondi» (3,14,3). Dichiaravano inoltre: «tutte le azioni, tutti i desideri, tutti gli odori, tutti i gusti, compresa [ogni cosa]... questa è la mia anima [*ātman*] dentro al cuore. Questo è *brahman*» (3,14,4). L'anima, a livello cosmico, è tutto ciò che è reale (cfr., per esempio, *Kaṭha Upaniṣad* 2,1,5-11).

Interpretati acosmicamente (*nirguṇa*, «senza qualità»), *ātman* e *brahman* sono la realtà ultima che esiste indipendentemente da tutti i rapporti fisici, personali e causali. L'anima acosmica è quella realtà incorruttibile e immutabile che non può essere definita o conosciuta razionalmente, proprio perché, come la nozione di *ucchiṣṭa brahman*, non è fenomenica. La *Subāla Upaniṣad* (3,1) esprime tale visione acosmica quando definisce l'anima «non-essere, non nata, increata, non esistente, non fondata su alcunché, silenziosa, priva di solidità, senza forma, senza gusto, senza odore [e] incorruttibile. Una persona saggia, pertanto, non si affligge, poiché sa che l'anima [*ātman*] è immensa, indipendente e senza origine». La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3,9,26 e passi paralleli) esprime analogamente tale concetto acosmico di anima quando ripete l'insegnamento che l'io è «non questo, non questo».

Interpretata teologicamente, l'anima (qui: *ātman*) viene definita come presenza nell'essere vivente di una divinità suprema, nota in generale come Īś, Īśa o Īśvara, e in particolare come Śiva, Viṣṇu o altra divinità suprema secondo lo specifico gruppo settario. Stando a questa concezione, il culto di un Dio supremo (o, come nel caso delle *upaniṣad* viṣṇuite, l'adorazione degli *avatāra* di Dio) consiste, in realtà, nel culto dell'*ātman*. La *Maitreya Upaniṣad* esemplifica un punto di vista śivaita quando afferma: «Si dice che il corpo sia un tempio. L'io [*jīva*] al suo interno non è altri che Śiva. Dopo essersi liberati da tutti gli effetti residui dell'ignoranza, si dovrebbe venerarlo con [le parole] "Io sono Lui"» (2,2). La *Ātmabhoda Upaniṣad* esprime in maniera analoga una concezione viṣṇuita: «Io [Nārāyana, uno dei nomi di Viṣṇu] sono al di là di tutte le differenze dell'universo, [al di là della distinzione tra] individuo e Dio. Io sono supremo. Io non sono diverso dall'anima personale [*pratyagātman*]». La *Īśa Upaniṣad* è portatrice di un messaggio analogo. Cantando che «tutto, qualunque cosa viva in questo mondo di vivi, è avvolto dal Signore» (1), il saggio prosegue con l'affermazione che, «chiunque sia costui [*puruṣa*], tale sono anch'io» (16).

Interpretata in senso monistico, l'anima universale (detta spesso, in questo caso, *brahman* o *parabrahman*, «*brahman* supremo») comprende ogni concetto cosmico e acosmico, personale e impersonale, immanente e trascendente. Un po' dovunque nelle *upaniṣad* compaiono affermazioni che esprimono questa nozione di anima; gli esempi tipici sono l'affermazione: «l'Io Unico all'interno di tutti gli esseri varia nella forma a seconda di ciò [in cui vive] e tuttavia vive all'esterno [di tutti gli esseri]» (*Kaṭha Upaniṣad* 2,2,10); «Esso si muove e non si muove. È lontano ed è vicino. È all'interno di tutto questo e all'esterno di tutto questo» (*Īśa Upaniṣad* 5); e infine: «Io sono l'io, Io sono anche il non-io. Io sono *brahman*... Io sono tutti i mondi... Io non sono l'universo. Io sono colui che vede ogni cosa. Io sono privo di occhi» (*Maitreya Upaniṣad* 3,1ss.).

I filosofi vedāntici medievali non erano completa-

mente d'accordo su alcuni dettagli riguardanti l'identità tra *ātman* e *brahman* (e termini equivalenti). Per i pensatori dell'Advaita («non-duale») Vedānta, questa identità era di carattere monistico. L'estensione dell'*ātman* è l'estensione del *brahman*, concezione questa sostenuta con particolare convinzione da Śaṅkara (VIII secolo d.C.) e dai suoi discepoli. Il teologo Rāmānuja (XI secolo d.C.) e i suoi seguaci predicavano una dottrina non-dualistica, o panenteistica, dottrina conosciuta come *Viśiṣṭādvaita* («identità nelle distinzioni») o *bhedābheda* («differenza eppure non differenza»), concetto che riconosceva la grandezza dell'anima suprema al di là di qualunque limite, cosmico o acosmico. Una terza concezione, rappresentata in maniera più articolata da Madhva (XIV secolo d.C.) e dalla sua scuola, si pronunciava a favore del Dvaita Vedānta, un'ontologia dualistica che suppone materia e spirito eternamente separati.

Concezioni buddhiste. La letteratura buddhista canonica dell'India e dello Sri Lanka e i relativi commentari usano molti termini delle tradizioni upaniṣadica e vedāntica per indicare l'individuo, i più comuni dei quali sono *ātman* (pāli: *attan*), *jīva* e *sattva* (*satta*). Nei testi buddhisti abhidharma ricorre spesso il termine *pudgala* (*puggala*) per indicare l'aspetto di un essere vivente che lo distingue dalle altre creature e che, in un certo senso, trasporta da una nascita all'altra i residui morali delle azioni della vita precedente. Miti, leggende e racconti pedagogici, come il pāli *Petavatthu* (Racconti dello Spirito), usano del pari termini come *petta* («uno che è andato innanzi») a proposito degli antenati, che ora vivono in uno dei molti livelli del cosmo, dall'inferno al paradiso, a seconda del loro residuo karmico. Opere famose come il *Milinda-Pañhā* del Theravāda si servono di termini come *vedagu* per indicare un essere pienamente senziente, e il *Laṅkāvatāra Sūtra* del Mahāyāna parla di *tathāgatagarbha* («il grembo [o dimora] dell'identità») e di *ālayavijñāna* («il deposito della coscienza») a proposito del processo conoscitivo, della natura della coscienza e del luogo in cui tale coscienza risiede all'interno dell'essere umano.

I testi buddhisti in generale, quindi, riconoscono l'esistenza di un io quale entità che distingue un individuo dall'altro, che funge da centro dell'intelletto, della volontà e dell'azione morale ed è la fonte della perfezione umana. Questa nozione dell'io risale alle tradizioni testuali buddhiste più antiche. La letteratura del canone *pāli*, ad esempio, usa spesso l'avverbio *paccatam* (o *patiattam*), «separatamente, da sé, nel proprio cuore», per riferirsi alla dimensione esistenziale e volitiva di un individuo. Le raccolte *pāli* che tramandano gli insegnamenti del Buddha usano anche composti come *ajjhatta* (cfr. sanscrito *adhyātman*) per indicare l'io interiore, che nella riflessione etica e nella pratica religiosa personale buddhista assume grande importanza. Il *Dhammapada* descrive un *bhikkhu* (approssimativamente, «monaco») come uno che è «innamorato dell'io interiore [*ajjhatarata*], uno che è felice nella solitudine» (2,362); così pure il *Suttanipāta* esorta il *bhikkhu* «a non lasciare andare la mente alle cose esterne, [ma a restare] tutt'uno con la mente, rivolto all'io interiore [*ajjattacintī*]» (2,14,168).

La nota diffidenza del Buddha per gli insegnamenti non basati sull'esperienza e, di conseguenza, l'accento da lui posto sull'importanza dell'«autorealizzazione» (libera traduzione di locuzioni come *attā va seyyo*, «l'io è il meglio») indussero i suoi seguaci a mettere in risalto il suo insegnamento per cui l'io è l'unica fonte di verità. Questa enfasi è espressa nel famoso monito «*Attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā*» («Continua a far di te stesso la tua isola [o sostegno], a far di te stesso il tuo rifugio e nessun altro sia il tuo rifugio»; cfr. per esempio *Dīgha Nikāya* 2, *Mahāparinibbāna Sutta* 35).

Dobbiamo tuttavia fare attenzione a non confondere la nozione buddhista dell'aspetto morale, intellettuale e volitivo dell'essere umano col concetto upaniṣadico o vedāntico dell'io o dell'anima. Le tradizioni buddhiste, nel loro complesso, distinguono tra ciò che potrebbe definirsi un io funzionale, da un lato, e un'anima ontologica dall'altro. Tutti questi termini che indicano l'io autonomo non dovranno mai essere interpretati come riferiti alla nozione di anima imperitura, immutabile e conoscibile. Negli scritti buddhisti canonici e semicanonici non compare mai il termine *brahman* nel senso upaniṣadico di fondamento unificato dell'essere e, certamente, in nessun testo buddhista si trova l'insegnamento per cui fra l'*ātman* (e i suoi equivalenti) e il *brahman* vi è identità o anche solo relazione. Infatti, solo con poche e assai vaghe eccezioni, il Buddhismo nell'Asia meridionale ha asserito che ciò che potrebbe definirsi anima ontologica è privo di sostanza e illusorio. In generale, infatti, secondo il Buddhismo, pensare che qualcuno o qualcosa possieda un io o un'anima immutabile e permanente è scorretto o addirittura perverso (*viparyāsa*) dal punto di vista metafisico, dal momento che tutto – tutto – è mutevole e aggrapparsi a qualcosa come se fosse duraturo significa fraintendere la natura della realtà. Aggrapparsi a un io significa aggrapparsi a una costruzione ingenua e artificiosa. La realtà è *nairātmya* o *anātman* (*anattā*), cioè «priva di io».

L'antropologia buddhista, pertanto, postula un individuo assai diverso da quello delle tradizioni upaniṣadiche e vedāntiche. Nonostante la dottrina buddhista riconosca nella persona vari aspetti immateriali, queste dimensioni effimere non si considerano mai dotate di integrità ontologica indipendente, o di «essere proprio» (*svabhāva*). Si afferma che l'*ātman* dipende da va-

rie condizioni transitorie, che è caduco ed è pertanto privo di qualsiasi realtà propria.

L'analisi buddhista della natura dell'individuo si incentra sulla constatazione che quel che appare come individuo è, in realtà, una combinazione soggetta a mutamento continuo di cinque fattori costitutivi o gruppi fondamentali (*skandha*; pāli: *khanda*): il corpo fisico (*rūpa*), la sensazione fisica (*vedanā*), la percezione sensibile (*saṃjñā*, *saññā*), le forze karmiche (*saṃskāra*, *saṃkhārā*) e la coscienza (*vijñāna*, *viññāna*). Questi cinque aggregati si combinano in varie configurazioni a formare un individuo, nello stesso identico modo in cui un carro è costituito di varie parti (cfr. *Milindapañhā* 2,1,1). Ma proprio come il carro, in quanto tale, scompare quando i suoi elementi costitutivi vengono separati, così scompare l'*ātman* con la dissoluzione degli *skandha*. Nel *Visuddhimagga* (La Via della Purificazione), il filosofo theravāda Buddhaghosa (V secolo d.C.) apre appunto la sua dissertazione sull'anima (o sulla sua assenza) con la similitudine del carro:

> Proprio come «carro» non è altro che un termine per indicare un asse, delle ruote, un cassone, un timone e altre parti costitutive combinate in modo particolare, ma quando analizziamo le varie parti una per una troviamo che in senso assoluto non esiste nessun carro... allo stesso modo, i termini «essere vivente» e «anima» non sono altro che espressioni atte a designare la combinazione dei cinque *skandha*, ma quando analizziamo quei componenti dell'essere uno per uno, scopriamo che in senso assoluto non c'è nessun «essere vivente» o «anima» con cui elaborare supposizioni quali «Io sono» o «Io» (18,28).

Si ritiene che i cinque *skandha* siano a loro volta composti di elementi effervescenti (*dharma*, *dhamma*), i quali, come bolle sulla superficie di un torrente, formano figure differenti a seconda di come fluiscono venendo a contatto fra loro. Sono queste diverse configurazioni che determinano la natura dell'individualità, la quale non esisterebbe senza i *dharma*.

La dottrina relativa allo *status* ontologico dei *dharma* varia da scuola a scuola, ma non vi compare mai la nozione fondamentale di anima. I sarvāstivādin ritenevano che i *dharma* fossero sostanziali e che, essendo elementi costitutivi dello spazio e del tempo, esistessero eternamente (*sarvāstivāda*, «la dottrina per cui tutto esiste»). Pur propugnando tale visione eternalistica, i sarvāstivādin restavano fedeli alla dottrina dell'*anātman*, poiché sostenevano che i *dharma* sono indipendenti tra loro e, in quanto entità autonome, non costituiscono un intero che sia qualcosa di più della somma delle parti. Tuttavia i sarvāstivādin insegnano che i *dharma* interagiscono fra loro. Questa azione (*karman*) segue le leggi di causa ed effetto, dando così luogo ai movimenti dinamici del tempo e dello spazio.

Alcune scuole, soprattutto i pudgalavādin e altri abhidharmisti, ritengono che l'aspetto personale e morale di un individuo (*pudgala*, *puggala*; lett. «persona») accumuli tale *karman* e trasmigri da una nascita all'altra in base alla qualità del residuo karmico. Anche queste scuole, tuttavia, distinguono tra *karman*, «azione», e *kartṛ*, «agente». Nessuna propugna la validità ontologica di quest'ultimo, che è invenzione di una mente ignorante.

La scuola Mādhyamika affermava che anche i *dharma* sono privi di qualunque essenza immutabile o eterna e pertanto sono anch'essi *nairātmya*. Ciò significa che ogni esistenza condizionata dai *dharma* e dagli *skandha* – in altre parole, ciò che comunemente si intende per «realtà» – è per sua propria natura precaria e priva di sostanza. L'implicazione è chiara: ciò che condiziona l'esistenza non possiede essenza e, dal momento che un essere umano è il prodotto dell'aggregazione di varie condizioni precarie, allora tale essere non possiede un'essenza permanente. Ciò che sperimentiamo come una persona non è una realtà finita, ma un processo. Non esiste l'essere umano, esiste solo il divenire. Non esiste alcuna anima statica ed eterna. La vita umana è *anātman*, come le figure incessantemente cangianti formate da bolle inconsistenti di un torrente inconsistente.

Si dice che il Buddha stesso comprese l'ansia che può insorgere quando insorge il dubbio di non avere un'anima. Secondo la tradizione, egli rispose a tali timori analizzando la fonte dell'ansia stessa. Il timore di non essere può sorgere solo quando si pensa: «Io non ho un'anima». Questo tormento finisce con la percezione che chi teme questo annullamento è esso stesso immaginario. La comprensione del «fatto della non-individualità» (*nairātmyāstika*) libera dalla paura, dal dubbio, dall'insicurezza e dal dolore. Praticamente, secondo tutte le tradizioni buddhiste, questa libertà dalla sofferenza è esattamente quel che Buddha sperava per i propri seguaci.

BIBLIOGRAFIA

Gli inni del *Ṛgveda* e dell'*Atharvaveda*, pur richiedendo tempo e lettura fra le righe, sono consultazioni utili per il lettore interessato alle concezioni vediche dell'anima. Le traduzioni complete più accessibili del primo sono: K.F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit in Deutsche übersetzt*, I-IV, (Harvard Oriental Series, 33-36), Cambridge/Mass. 1951-1957, e l'ormai superato R.T.H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*, J. Lal Shastri (cur.), Delhi 1973 (2ª ed.). Buone traduzioni parziali si trovano in L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, I-XVII, Paris 1955-1977; Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, Harmondsworth 1982; e, in russo, Tatiana Takovlena Elizarenkova,

Rigveda. Izbrannye gimny, Moskva 1972. La traduzione dell'*Atharvaveda* commentata in modo più completo è W. Dwight Whitney, *Atharva-Veda Saṃhitā*, I-II, C.R. Lanman (cur.), 1905, Delhi 1962.

Quanti sono interessati agli studi sulle concezioni dell'anima upaniṣadiche e vedāntiche possono consultare P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York 1966 (2ª ed.), pp. 256-312; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, rist. Westport/Conn. 1971, pp. 403-16, 551-69; B. Raj Sharma, *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads*, New Delhi 1972; W. Beidler, *The Vision of Self in Early Vedānta*, Delhi 1975.

Traduzioni di testi buddhisti relativi alle concezioni dell'anima si trovano in H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, 1896, rist. New York 1976, pp. 129-59. Studi sulle dottrine buddhiste dell'anima, e dell'assenza dell'anima, sono reperibili in Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, ed. riv. Bedford, England 1967, pp. 51-66; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, pp. 34-46, 92-106, 122-33; J. Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague 1980. Una trattazione comparata è reperibile in L.A. De Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, New York 1979. Lo studio più conciso sui *dharma*, gli *skandha* e gli altri elementi costitutivi della realtà secondo il Sarvāstivāda è T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, 1923, Delhi 1970 (4ª ed.). Per un'analisi della concezione Mādhyamika, cfr. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1970 (2ª ed.).

WILLIAM K. MAHONY

ANNO RELIGIOSO INDUISTA. Le celebrazioni religiose dell'anno induista paiono essere innumerevoli, e così la principale difficoltà nel presentarle qui è scegliere uno schema che sia sufficientemente completo da prendere in considerazione la loro complessità. La difficoltà si presenta in due modi. Nel primo, in quanto la diversificazione compare non soltanto attraverso vaste aree regionali, ma anche dovunque nelle subregioni. Nel secondo, gli abitanti dei villaggi di una particolare località condividono solo in parte la serie delle osservanze festive annuali, la maggior parte delle quali variano secondo la casta, le usanze familiari e le tendenze settarie. Per di più, anche per una festa riconosciuta come panindiana, ci sono variazioni locali concernenti la data e i particolari del rituale e dello sfondo mitologico.

Molto spesso, al fine di mettere in evidenza i fattori sociologici, gli studi antropologici danno solo elenchi cronologici di feste locali. Da tale prospettiva, tuttavia, il significato dei rituali e della loro data è una questione che rimane aperta. Ci si deve accontentare o della spiegazione funzionalistica di una solidarietà fittizia, rafforzata ipoteticamente dalle feste, oppure dell'ovvio scopo generale di tutti i rituali, cioè la prosperità.

Punti di vista più sofisticati sono stati elaborati per giustificare la molteplicità di tradizioni locali in relazione alla «grande tradizione» sanscrito-brahmanica (Srinivas, 1952, pp. 213-28), come pure per i «processi di universalizzazione e provincializzazione» che McKim Marriott ha constatato essere «generalmente operativi nella civiltà indiana» (1955, p. 218). Benché queste teorie fossero inizialmente espresse con prudenti riserve, gli studiosi successivi le hanno talvolta citate in modo quasi meccanico: la relazione tra le «grandi» e le «piccole» tradizioni è stata ridotta alla comprensione pseudostorica del XIX secolo di una dicotomia irriconciliabile tra la religione brahmanica e quelle cosiddette autoctone tribali, dravidiche (o anche prevediche).

Con gli studi strutturali di miti e rituali, si è accresciuto un rinnovato interesse per lo studio del simbolismo induista e, di conseguenza, per lo studio del sistema calendaristico indiano. Quando osserviamo l'uso popolare di intricati almanacchi (*pañcāṅga*), non possiamo che constatare il carattere onnicomprensivo della concezione induista del tempo in relazione all'attività efficiente e quindi alle celebrazioni religiose.

La concezione induista del tempo. L'anno è la principale unità di tempo in quanto è equivalente a un giorno degli dei. Da questa unità il computo del tempo si estende in due direzioni. Le piccole unità, cioè le suddivisioni dell'anno, dipendono da considerazioni astronomiche e riguardano direttamente gli esseri umani in questo mondo. Le grandi unità date dalle cosmogonie purāṇiche sono su scala divina e non hanno nulla a che fare con l'astronomia. Tuttavia, la speculazione escatologica della cosmogonia non soltanto insegna che il tempo è fondamentalmente ciclico nella stessa successione periodica di creazione-declino-riassorbimento, ma istituisce anche un'omologia tra i periodi cosmici, i livelli dei valori ultimi e la manifestazione divina per questo mondo (Biardeau, 1981, p. 173). In altre parole, l'uomo è al centro stesso del cosmo. Dal momento che egli è l'unico essere capace di agire con un fine in mente, attraverso la sua attività rituale riguardante ciò che è importante sulla terra, lui solo è in grado di sostenere l'intera struttura socio-cosmica con i suoi due poli, cioè la liberazione dalla trasmigrazione e il riassorbimento ultimo nell'Assoluto, come pure la continuazione stessa di questo mondo. [Vedi anche *COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA*].

Così per riferirsi a questo mondo il pensiero induista usa il termine *karmabhūmi*, «terra dell'attività (rituale o della trasmigrazione)»; tale attività non può essere che efficace se le azioni corrette sono svolte al momento giusto e nel luogo appropriato. Il principio di adeguatezza, che è in particolare enfatizzato nei testi medici induisti, rimane operante fintanto che ogni iniziativa

importante della vita quotidiana induista è messa in relazione con una congiunzione astronomica. Non è solo questione di scegliere una data favorevole, ma di scegliere una congiunzione cronologica in cui due o più fenomeni astronomici specifici si incontrino e uniscano i loro effetti; così ciò ci rammenta che il tempo non è soltanto ciclico, ma introduce anche uno iato nella sua apparente continuità.

Il sistema calendaristico induista. Il calendario induista unisce l'anno solare con un anno lunare, e sincronizza entrambi i sistemi aggiungendo o eliminando unità di tempo lunari. Un mese solare comincia con la *saṃkrānti* («entrata») del sole da un *rāśi* (segno zodiacale) a un altro (i dodici *rāśi* hanno quasi gli stessi nomi dei segni zodiacali del sistema occidentale). Dal momento che questo sistema non tiene conto delle precessioni degli equinozi, l'equinozio di primavera, che si presume avvenga quando il sole entra in Meṣa o Ariete, ha luogo intorno al tredici aprile. Analogamente, la grande Saṃkrānti della metà di gennaio segna il solstizio d'inverno indiano e quindi l'inizio dell'anno solare, quando il percorso del sole è in direzione settentrionale (*uttarāyana*); da metà luglio il suo percorso è in direzione meridionale (*dakṣiṇāyana*). La distinzione tra le due metà dell'anno è una delle più importanti antitesi strutturali della concezione induista del tempo.

Per i mesi lunari, la luna crescente e la luna calante forniscono la più importante antitesi fra una quindicina chiara e una scura. Il nome stesso della luna piena, *pūrṇimā*, trasmette un'idea di pienezza; la luce lunare dà forza alla gente e il periodo di luna piena è quindi di buon auspicio per offrire sacrifici agli dei. Al contrario, la metà scura del mese lunare e la luna nuova, *amāvāsyā*, «quando il sole e la luna "dimorano insieme"», sono più ambigui e sono spesso dedicati al culto degli antenati. Ogni giorno lunare (*tithi*) di una quindicina riceve il nome di un numerale ordinale. Alcuni di essi sono consacrati a un dio specifico: per esempio, il quattordicesimo giorno di ogni quindicina scura dell'anno è consacrato a Śiva, ma, fra queste, quella di febbraio-marzo è la più importante ed è stata talvolta associata miticamente a un *nakṣatra* o costellazione lunare. Perché in congiunzione con la rivoluzione sinodica della luna, la fascia zodiacale, già divisa in dodici *rāśi*, è anche divisa in ventisette segmenti, ciascuno dei quali prende il nome di un *nakṣatra* e si suppone fosse governato da una specifica divinità (vedica) con una particolare influenza. Ogni mese lunare assume il nome del *nakṣatra* che sembra essere in regolare congiunzione con la luna piena (sebbene talvolta con una leggera variazione astronomica). Quando i mesi sono solari, ricevono o i nomi dei mesi lunari, come nel Tamil̲ Nāḍu o in Bengala, oppure quelli dei *rāśi*, come nel Kerala. In qualunque caso, entrambi i cicli solari e lunari, con i loro elementi relativi, sono presi in considerazione. Tuttavia c'è una grande diversità fra i sistemi calendaristici regionali; a volte una particolare festa è celebrata in date diverse in differenti regioni. Le variazioni derivano da parecchi fattori: non soltanto i mesi lunari e solari coincidono, ma, a seconda della regione, il mese lunare è conosciuto o come «avente termine con la luna piena» (*pūrṇimānta*) o come «avente termine con la luna nuova» (*amānta*). Inoltre, ogni regione ha vari almanacchi fondati su diverse tradizioni testuali. Come nel sistema occidentale, i sette pianeti (fra cui il sole e la luna) sono correlati con i giorni della settimana; a questi sette sono aggiunti due mitici corpi celesti, Rāhu e Ketu, che si dice provochino le eclissi. Oltre a ciò, i pianeti interferiscono sporadicamente a intervalli lungo tutto l'arco dell'anno.

Per ogni festa stabilita, non solo viene fissata una data che corrisponda a una congiunzione astrale, ma si determinano anche unità di tempo minori con valori propri separati. La determinazione del momento specifico (*muhūrta*) per il compimento di un atto di buon auspicio comporta calcoli altamente sofisticati, che devono rendere conto del fatto che i diversi componenti siderei della data hanno durate variabili. Inoltre, ci sono valori apparentemente infiniti per queste numerose combinazioni che producono periodi di buono o cattivo auspicio, in cui non possono essere intraprese iniziative importanti, in particolare religiose.

Sembrerebbe allora che, nel sistema calendaristico induista, ogni segmento del tempo tragga valore dalla sua relazione innanzitutto con il momento astronomico e, per implicazione, con il tempo cosmico. Teoreticamente parlando, il significato di un evento religioso deriva in parte dalla sua comparsa in congiunzione con diversi cicli siderali, e in parte dal significato simbolico attribuito a ogni fenomeno astrale. Da un punto di vista pratico, tuttavia, questo non è così facile da appurare. Ma, considerando che il significato simbolico veicola sempre varie interpretazioni, la concezione del tempo fornisce principalmente una serie di antitesi caratteristiche, come chiaro e scuro, puro e impuro, e così via, quale struttura mentale per l'attività (religiosa).

Inoltre, la nozione di un tempo adatto o fausto non sarebbe così significativa se non corrispondesse alla nozione di un luogo adatto. Se la folla si raccoglie ogni dodici anni a Prayāga (Allahabad) nell'India settentrionale o a Kumbakonam in quella meridionale per il bagno rituale (e con l'intento di una salvezza futura) è perché si dice che in questo stesso luogo le acque di diversi fiumi sacri si mescolano insieme al momento di una particolare congiunzione astrale. [Vedi anche *KUMBHA MELĀ*]. Analogamente, il culto durante tutto l'anno

non avviene in un luogo qualsiasi, ma in uno spazio delimitato, o a casa o nel tempio oppure in qualsiasi luogo che sia stato temporaneamente designato secondo la regola a tale scopo. L'Induismo enfatizza la relazione del tempo (sacro) con lo spazio (sacro); vale a dire, il sito del tempio o di qualsiasi casa inscrive nel suo spazio gli stessi valori che sono rappresentati nel diagramma concettuale quadrato della terra. [Vedi anche *TEMPIO INDUISTA*]. Le dimensioni dello spazio e le posizioni degli dei sono coordinate con le proiezioni simboliche sulla terra dei cicli solari e lunari e di altri fenomeni astronomici. La definizione dello spazio include quindi una definizione di tempo secondo i valori specifici assegnati a ogni direzione. Di conseguenza, delimitando uno spazio, o soltanto rivolgendosi verso una direzione specifica, per venerare una divinità in una congiuntura di tempo prescritta, il devoto riproduce un cosmo adeguato alla sua relazione sacrificale con il divino.

Struttura dell'anno religioso. Tra i diversi tipi di celebrazioni religiose c'è soltanto una sottile linea che segna il confine tra il *vrata* (obbligo religioso che normalmente comprende il digiuno, il bagno purificatorio e il culto speciale) e l'*utsava* (festa). Essi condividono molti elementi e, in una lista di quasi 1.500 *vrata* e *utsava* che Kane (1975) ha compilato, ventidue sono ancora celebrati in varie regioni induiste.

Almeno un quarto di essi sono osservati da tutti gli induisti in tutta l'India e in Nepal. Ci sono anche alcune difficoltà nel distinguere le osservanze religiose private da quelle domestiche, e le feste popolari, celebrate a ogni livello della società, sono verosimilmente associate con le feste del tempio. Alcuni dei templi più grandi possono includere nel loro calendario di feste tutti i giorni sacri dell'anno induista e altri ancora, secondo la personalità della divinità principale e i miti del luogo. Una celebrazione del tempio può fornire ad alcuni induisti un motivo per intraprendere un *vrata*, talvolta collegato a un pellegrinaggio. In templi locali minori dedicati a divinità femminili o a divinità maschili subordinate, la data della festa, e in fin dei conti quella del *vrata*, può sembrare solo in minima parte connessa al sistema calendaristico generale. Tali eventi corrispondono alle proprie stagioni e a un'antica tradizione, e pertanto devono essere intesi in relazione allo schema regionale specifico.

La maggior parte delle celebrazioni religiose ha luogo durante la quindicina chiara dei mesi lunari. La luna piena è sacra e la festività relativa è osservata, se non dovunque ogni mese, almeno nell'una o nell'altra regione. Le celebrazioni relativamente scarse comprese nella quindicina scura del mese lunare assumono uno speciale significato. Fra esse, le tre feste più importanti sono dedicate a Śiva, a Kṛṣṇa e alla festa delle luci, Dīvālī. Il significato di queste *tithi* sacre delle antitetiche quindicine chiare e scure dei mesi lunari è correlato alla struttura dell'anno solare. [Vedi anche *DĪVĀLĪ*].

In molte regioni dell'India l'anno nuovo incomincia a metà aprile, con l'equinozio di primavera. Nell'Andhra Pradesh l'equinozio di primavera è chiamato Yugādi («inizio di un ciclo cosmico») e spesso si è sostenuto che questo è il momento in cui Brahmā dette inizio alla creazione. Il momento di Dīvālī, tuttavia, che viene dopo l'equinozio di autunno, è anche percepito come un inizio. L'anno nuovo tende a essere celebrato in un momento che sta in equilibrio tra i due equinozi, mentre entrambi i solstizi segnano un'intersezione tra periodi opposti. Se ci ricordiamo che l'anno equivale a un giorno degli dei, i solstizi sono allora l'alba e il tramonto metaforici, delicate transizioni che devono essere gestite con attenzione, in particolare nel caso del tramonto, che è percepito come *pradoṣa* («rottura nel tempo» o «difetto»).

La Saṃkrānti («transito») del Makara (Capricorno) di metà gennaio, o il solstizio d'inverno, è quasi dovunque in India una data sacra. È in particolare celebrata in regioni che osservano i mesi solari, come nello Stato meridionale del Tamil̲ Nāḍu, dove la festa di Poṅkal associa il culto del sole, degli antenati e del bestiame con la cottura rituale del riso nuovo e con la consegna dei doni prescritti. Tuttavia, anche nelle regioni che osservano i mesi lunari, il periodo del solstizio d'estate, benché non segnato da un giorno speciale, è l'inizio di un periodo di intensa attività religiosa. A questo punto le stagioni devono essere prese in considerazione in quanto il solstizio d'estate corrisponde al momento in cui comincia il monsone dell'anno tropicale. Anche in zone con variazioni climatiche regionali (nel Tamil̲ Nāḍu la pioggia non viene dall'Est fino a ottobre), dovunque in India l'anno agricolo comincia con il monsone approssimativamente quando il sole dà inizio al suo percorso apparente verso il Sud. La stessa accumulazione di eventi naturali rafforza il dramma simbolico cosmico considerato. L'Ekādaśī (l'«undicesimo giorno» della quindicina chiara) in luglio-agosto è riconosciuta come il momento in cui Viṣṇu, re e sostenitore del mondo, comincia un sonno che dura quattro mesi; tale celebrazione è chiamata Cāturmāsya («quattro mesi»). La celebrazione di Viṣṇu che giace sul cobra Ananta (che ha luogo il quattordicesimo giorno della quindicina chiara di settembre-ottobre), fa ricordare un *pralaya*, o una distruzione del mondo sommerso dalle acque, appena prima di una nuova creazione. Questa particolare quindicina appartiene ai *pitṛ* («padri»), e gli antenati sono specialmente venerati in occasione della luna nuova di agosto-settembre e durante la quindicina scura di settembre-ottobre in una cerimonia chiamata Pitṛpakṣā,

appena prima di Navarātri. Durante questi quattro mesi, gli *asura* (demoni) minacciano di prendere il posto degli dei e la terra rimane in potere degli esseri sotterranei. Quindi i *nāga*, o cobra mitici associati con l'acqua e la fecondità, vengono propiziati durante la Nāga Pañcamī, il quinto giorno della quindicina chiara di agosto-settembre.

Poiché si crede che gli uomini debbano proteggersi da forze infauste, durante la luna piena di agosto-settembre i due-volte-nati degli ordini sociali superiori (*brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*) riaffermano la stretta relazione al divino che è loro in virtù dell'investitura del cordone sacro, il simbolo della loro seconda nascita. In un'usanza che si è osservata principalmente nell'India settentrionale, un «cordone di protezione» (*rakṣābandhana*) è legato dal sacerdote domestico alla mano dei suoi clienti o, più comunemente, da una sorella alla mano dei suoi fratelli. Durante tale periodo nessun matrimonio è consentito, perché si ritiene che le donne siano le mediatrici migliori per aiutare a superare questo tempo di crisi, che è cruciale per la fecondità della terra e la perpetuazione dell'ordine socio-cosmico. Le donne così propiziano diverse forme della Dea (da luglio a settembre) e intraprendono *vrata* a beneficio dei loro mariti nello Haritālikā o Tīj, il terzo giorno della quindicina chiara di settembre-ottobre. Gaṇeśa, figlio di Śiva, è venerato nel quarto giorno della stessa quindicina (con rinnovato interesse, dal 1893, nel Maharashtra), e i *ṛṣi*, i veggenti vedici archetipici, nel quinto giorno.

Tuttavia, la nascita di Kṛṣṇa l'ottavo giorno della quindicina scura in agosto-settembre, e quella di Vāmana, incarnazione nana di Viṣṇu, nel dodicesimo giorno della quindicina chiara di settembre-ottobre (la festa di Oṇam in Kerala), preconizzano la restaurazione finale dell'ordine socio-cosmico. Ma la battaglia principale è di nuovo lasciata al potere femminile, la dea Durgā, che, dopo «nove notti» (Navarātri), dal primo al nono giorno della quindicina chiara in ottobre-novembre, uccise il demone-bufalo. [Vedi anche *NAVARĀTRI*]. La finale «vittoria della decima» (Vijayadaśamī) enfatizza il ritorno del dominio reale dharmico sulla terra. Nel quattordicesimo giorno della quindicina scura in ottobre-novembre la luce ritorna con Dīvālī, che celebra Lakṣmī, la dea della prosperità, con lumi, feste, e con il rinarrare le storie su Yama, il dio della morte, e sull'ineluttabile vittoria sulle forze del male. Infine, Viṣṇu si sveglia dal sonno nell'undicesimo giorno della quindicina chiara di novembre-dicembre.

Nell'India meridionale, il mito di Viṣṇu dormiente non è ben conosciuto. Per contro, la celebrazione di Skanda, figlio di Śiva, un dio prediletto nel Tamil Nāḍu, riflette un mito popolare nel quale Skanda è l'uccisore dell'*asura*: nel sesto giorno della quindicina chiara in novembre-dicembre le *mūrti* (immagini) di Skanda e dell'*asura* sono portate fuori in processione, e il sacerdote (o un altro partecipante) brandisce la lancia e uccide simbolicamente il demone. La successiva luna piena, chiamata Karttikaidīpa, raddoppia le luci di Dīvālī. Malgrado le variazioni regionali, la seconda metà dell'anno solare pare essere percepita ovunque in India come infausta e pericolosa; è un periodo in cui gli dei devono accondiscendere ai poteri sotterranei, demoniaci e femminili per il bene stesso della fecondità e della perpetuazione della terra.

La prima parte dell'anno è fausta e chiara, ma, come corollario, è infruttuosa. All'inizio della stagione, durante Śivarātri (nel quattordicesimo giorno della quindicina scura in febbraio-marzo), Śiva concede la salvezza dei suoi devoti anche se fra essi vi sono cacciatori, che uccidono animali. Come racconta una storia popolare, un cacciatore che trascorse la notte di Śivarātri in una foresta, versando acqua e gettando foglie dell'albero di *bilva* (che è associato a Śiva) su un *liṅga* sotterrato, venerò così Śiva senza saperlo, e ottenne la salvezza allorché morì. La storia ricorda che la salvezza attraverso la devozione a Śiva è accessibile a tutti, anche a coloro che fanno parte dell'ordine sociale inferiore, che non sono ammessi alla conoscenza sacra. Ciò rievoca il fatto che Śiva stesso assume la forma del cacciatore in alcuni miti. Riguardo alla celebrazione di Śivarātri, si crede che Śiva sia in origine apparso come un'infinita colonna di fuoco, affermando la sua supremazia su Brahmā e Viṣṇu, così richiamando alla mente la sua relazione con il fuoco di una distruzione cosmica prima del diluvio universale.

Il quinto giorno della quindicina chiara di febbraio-marzo è dedicato all'inizio della primavera, personificata come Vasanta, il «brillante» compagno di Kāma, il dio dell'amore. La celebrazione di Vasanta sembra stare alla stagione dell'amore come la venerazione dei *nāga* (sei mesi prima, in agosto-settembre) sta alla fecondità.

L'inizio della primavera segna l'avvio dei preparativi per Holī, alla luna piena di marzo-aprile. Holī è una festa molto popolare nell'India settentrionale. Spesso definita come la festa degli *śūdra* (membri del quarto e più basso ordine della società induista), Holī è un'occasione in cui il comportamento normale, socialmente controllato, è momentaneamente dimenticato; tutti si mettono a cospargere gli altri con polveri colorate e acqua in modo giocoso, e partecipano al falò che simbolicamente distrugge tutto il male del mondo. In Bengala, Holī è associata alla venerazione di Kṛṣṇa. Holī non è conosciuta nell'India meridionale, ma ivi la luna piena di marzo-aprile è celebrata in vari modi, o dando fuoco all'effigie di Kāma, che Śiva bruciò con il suo terzo oc-

chio, con il matrimonio di particolari divinità, o con la venerazione di Skanda o altre divinità. I fuochi di Holī e Kāma sono gli equivalenti delle acque su cui dorme Viṣṇu giacendo sul cobra Ananta, rievocate sei mesi dopo, nel giorno precedente alla luna piena di settembre-ottobre. [Vedi anche *HOLĪ*].

I festeggiamenti primaverili finiscono allorché si oltrepassa l'equinozio di primavera. Di nuovo, con la quindicina chiara di aprile-maggio, si celebra una festa di Navarātri per nove giorni. Questa festa è l'equivalente della Navarātri autunnale, ma è meno elaborata (spesso solo due o tre giorni sono consacrati alla Dea). Tuttavia, la nascita di Rāma (un'incarnazione di Viṣṇu) il nono giorno echeggia la restaurazione regale della grande Navarātri ai fini dell'ordine socio-cosmico. Con le successive due lune piene sono ricordati Yama (o, in Tamil Nāḍu, Citragupta, l'attendente di Yama che registra le azioni buone e cattive degli esseri umani) e i *pitṛ* (nel Gujarat). La luna piena di maggio-giugno è dedicata alle forme terribili o guerriere della divinità (Narasiṃha o Skanda). In precedenza, nel terzo giorno della quindicina chiara, nelle regioni settentrionali si osservava un digiuno per Akṣayya («l'inesauribile»); si diceva che qualsiasi cosa fosse data quel giorno sarebbe divenuta inesauribile e incorruttibile. Il *vrata* anticipava l'allora minacciosa scarsità di cibo e acqua. In quel giorno era anche celebrato l'*avatāra* di Viṣṇu Paraśurāma («Rāma con l'accetta»), che si incarnò per uccidere tutti gli *kṣatriya*, perché uno di essi aveva rubato la vacca del padre brahmano, l'inesauribile ricchezza senza la quale nessun brahmano può sacrificare. Questo evento mitico indica che qualcosa cominciò a volgere al peggio nell'ordine socio-cosmico.

Durante il calore oppressivo dell'ultimo mese prima del solstizio d'estate, la gente non può fare quasi niente tranne aspettare la pioggia. Si crede che il fiume Gange (Gaṅgā) sia sceso sulla terra nel decimo giorno della quindicina chiara di giugno-luglio per la salvezza degli esseri umani. Per quel giorno si prescrive un bagno nel Gange o in un fiume sacro per distruggere i peccati. Questo è considerato un periodo di crisi cosmica, poiché il sole si muove verso il Sud (una direzione infausta), e le alluvioni del monsone seguono il sole bruciante di maggio-giugno, richiamando alla mente l'immagine di una dissoluzione cosmica (*pralaya*), in cui la distruzione con il fuoco è seguita dal diluvio. Il mese di giugno-luglio è chiamato Jyeṣṭha («il maggiore»); la forma femminile di questo nome è Jyeṣṭhā, che indica la sorella «maggiore» di Lakṣmī, Alakṣmī, la dea della non-prosperità e della sfortuna. Durante la luna piena di Jyeṣṭha le donne rinnovano la loro serie di *vrata*, venerando la dea Sāvitrī e l'albero del banyan in continua crescita per un marito che non muoia mai.

Ci sono osservanze ascetiche relativamente molto più numerose durante la seconda metà dell'anno solare che durante la prima metà, poiché durante la prima metà chiara dell'anno l'enfasi cade piuttosto sul rapporto diretto degli esseri umani con le divinità, e sembra che la maggior parte delle feste per gli dei della famiglia (*kuladeva*) e per gli dei locali (*grāmadeva*) sia celebrata in quel periodo. Queste particolari festività non sono state qui prese in considerazione, perché variano molto da regione a regione. Ho invece messo in risalto la struttura dell'anno religioso induista con le sue due metà complementari e opposte. Ho anche scelto, per queste osservanze, di fare affidamento soprattutto sullo sfondo mitologico, che sottolinea il loro significato socio-cosmico; tuttavia, a livello del villaggio, questo significato non è sempre riconosciuto, e i rituali servono soprattutto interessi pragmatici che hanno a che vedere con il cibo, la malattia, il destino e così via. Dal nostro punto di vista, c'è una corrispondenza tra i diversi livelli di significato. Per di più, non ci si deve dimenticare l'importanza della *bhakti*, la pura devozione, che ha una particolare influenza sul culto a qualsiasi livello della società.

Infine, il calendario religioso considerato nel suo insieme non trasmette un senso di rigido pregiudizio settario. Il rilievo dato a una certa divinità o a un'altra sembra essere in primo luogo una questione regionale. I devoti viṣṇuiti, ovviamente, mettono più in risalto le celebrazioni di Viṣṇu, e i devoti śivaiti quelle di Śiva. Alcune sette esclusive possono più o meno inserire le proprie ricorrenze festive nel sistema calendaristico comune. Ma, in generale, la stessa complementarità di Viṣṇu, Śiva e la Dea contribuisce all'equilibrio delle attività per tutto l'anno religioso.

[Molte osservanze religiose menzionate in questa voce sono trattate ulteriormente in *CULTO E PRATICHE DI CULTO INDUISTE*, e in *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sulle *Traduzioni Rurali*. Vedi anche *VIṢṆU*; *KṚṢṆA*; *ŚIVA*; e *DEA, CULTO DELLA*. Per le feste riguardanti tradizioni specifiche, vedi *ŚIVAISMO*; *VIṢṆUISMO*; *DURGĀ*; *KṚṢṆAISMO*; *GĀṆAPATYA*. Per le tradizioni locali, vedi anche *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *MARATHI, RELIGIONI*; e *TAMIL, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

Per il sistema calendaristico come pure per l'anno religioso induista, P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona 1975 (2ª ed.), v, 1, è l'opera più dotta e completa, benché non sempre facile da usare. Cfr. anche J. Filliozat, *Astronomie* e *Notions de chronologie*, in L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des*

études indiennes, Paris 1953, pp. 177-99 e 720-38. Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, I, *Cosmogonies purāṇiques*, Paris 1981, rist. dal «Bulletin de l'École française d'Extrême Orient», 54 (1968), 55 (1969), e 58 (1971), è l'unico studio completo del significato delle unità del tempo cosmogonico. La concezione del tempo in relazione alla concezione dello spazio è descritta in Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I, 1946, rist. Delhi 1976 (trad. it. *Il Tempio Indù*, Milano 1999). Per uno studio dell'influenza delle stagioni nei testi medici sanscriti, cfr. F. Zimmermann, *Ṛtu-sātmya. Le cycle des saisons et le principe d'appropriation*, in *Puruṣārtha*, Paris 1975, II, pp. 87-105. L'articolo di K.L. Merry, *The Hindu Festival Calendar*, in G.R. Welbon e G.E. Yocum (curr.), *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Delhi 1982, dà informazioni utili e chiare sul sistema calendaristico e sulla corrispondenza tra i diversi computi. Per l'India meridionale, cfr. C.J. Fuller, *The Calendrical System in Tamilnadu (South India)*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1980, pp. 52-63, e per il Nepal, M. Gaborieau, *Les fêtes, le temps et l'espace. Structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise*, in «L'homme», 22 (1982), pp. 11-29, che dà un'interessante interpretazione del Cāturmāsya. Per la regione di Benares, cfr. J.F. Pugh, *Into the Almanach. Time, Meaning and Action in North Indian Society*, in «Contributions to Indian Sociology», 17 (1983), pp. 27-49.

Per le osservanze e le feste dell'anno religioso induista, cfr. il libro di P.V. Kane e vari articoli nel volume curato da G.R. Welbon e G.E. Yocum, entrambi citati sopra. Margaret Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, 1920, rist. New Delhi 1971, resta uno dei più interessanti studi in generale e specificamente della comunità brahmana del Saurashtra (cioè Gujarat). Per l'anno religioso nell'Uttar Pradesh, cfr. McKim Marriott, *Little Communities in an Indigenous Civilization*, in Marriott (cur.), *Village India*, Chicago 1955, pp. 172-222; O. Lewis, *Village Life in Northern India*, Urbana/Ill. 1958; e Susan Snow Wadley, *Shakti. Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*, Chicago 1975. Per il Madhya Pradesh, cfr. L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975. Per il Karnataka, cfr. M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952, rist. New Delhi 1978. Per il Tamil Nāḍu, cfr. M. Arunachalam, *Festival of Tamilnadu*, Tiruchitrambalam 1980, e il mio *Les Dieux et les hommes. Tirunelveli*, Paris 1979. Per il Nepal, cfr. Veronique Bouillier, *Naître renonçant. Une caste de Sannyasi villageois au Népal Central*, Nanterre 1979.

MARIE-LOUISE REINICHE

ARJUNA. Arjuna è il terzo in ordine di età tra i Pāṇḍava, i cinque figli di Pāṇḍu nel *Mahābhārata*, dunque quello di mezzo. È il figlio più giovane di Kuntī, la madre dei tre fratelli maggiori. I cinque sono tutti solo figli putativi di Pāṇḍu, poiché ciascuno di essi è stato concepito da un dio invocato dalla madre d'accordo con Pāṇḍu, il quale era stato colpito da una maledizione per cui non poteva avere rapporti sessuali, pena la morte. All'insaputa dei cinque Pāṇḍava, esiste anche un sesto fratello, Karṇa, che Kuntī, in giovane età, ha abbandonato. Arjuna è il figlio di Indra, re degli dei, e Karṇa è il figlio del dio sole Sūrya.

Per il concepimento di Arjuna, Pāṇḍu effettua un *tapas* (pratiche ascetiche) speciale allo scopo di ottenere la cooperazione di Indra per la generazione del suo figlio migliore. Alla nascita del fanciullo, una voce celeste annuncia la sua gloria e prevede il suo successo, profetizzando che egli celebrerà tre sacrifici. Nelle cerimonie sacrificali connesse alla narrazione, il principale sacrificatore (*yajamāna*) sarà Arjuna e non suo fratello maggiore Yudhiṣṭhira. Per questo, uno degli epiteti di Arjuna è Kirīṭin («l'incoronato»). Inoltre, la stirpe regale continuerà grazie al figlio di Arjuna, Abhimanyu. Ma i Pāṇḍava agiscono anche di concerto, presentando un'immagine riflessa del re e sacrificatore ideale.

Arjuna, i suoi fratelli, e i loro cugini Kaurava studiano insieme l'arte militare con il brahmano Droṇa. Arjuna diventa il discepolo migliore e viene addestrato all'uso dell'arma di distruzione finale di Śiva, il Brahmaśiras, o «Testa di Brahmā». Ma quando giunge il tempo di mostrare la propria prodezza in un torneo, Arjuna è eguagliato dal suo fratello sconosciuto Karṇa, che da quel momento diviene il campione dei Kaurava.

Ad approfondire la dimensione del ruolo di Arjuna intervengono ora tre episodi: le nozze di Draupadī, il soggiorno di Arjuna nella foresta, e l'incendio della foresta Khāṇḍava. Nel primo episodio, Arjuna riesce laddove tutti gli altri hanno fallito, in una tenzone al tiro con l'arco che gli fa ottenere la mano di Draupadī, nata dal fuoco, la personificazione della dea Śrī («Prosperità»), la quale nel suo aspetto oscuro come Kṛṣṇā («la Nera») è anche la personificazione nell'epica della dea della distruzione. Sebbene Draupadī sposi tutti e cinque i Pāṇḍava, Arjuna resta il suo favorito. In seguito, Arjuna viene mandato in esilio per dodici anni, poiché viola un accordo tra i cinque fratelli a non interferire quando uno di essi sia appartato con Draupadī. Arjuna dovrebbe mantenersi celibe (*brahmacārin*), ma durante questo periodo contrae tuttavia tre ulteriori matrimoni, l'ultimo dei quali con la sorella del suo cugino Kṛṣṇa, Subhadrā, che gli genererà Abhimanyu. Arjuna, dunque, consolida la sua relazione con Kṛṣṇa e insieme i due distruggono la foresta Khāṇḍava, ciascuno su un carro diverso, per saziare il dio Agni («Fuoco»). Ivi si apprende che in vite precedenti Arjuna e Kṛṣṇa erano i *ṛṣi* Nara («uomo», forse anche «anima», o *puruṣa*) e Nārāyaṇa (una forma cosmica di Viṣṇu). Inoltre, questo passo li presenta come «i due Kṛṣṇa», un'anticipazione della guerra nella quale essi saranno noti come «i due Kṛṣṇa su un solo carro», in particolare in riferimento al loro duello su carri con il fratello di Arjuna, Karṇa.

Dunque, Kṛṣṇa condivide il suo appellativo non solo con la dea Draupadī-Kṛṣṇā, ma anche con Arjuna. Lo stesso termine *arjuna* significa «argento» o «bianco», e il nome Kṛṣṇa evoca caratteristiche opposte. Il nome che i tre condividono li lega nei compiti distruttivi che essi devono assumersi per inaugurare il «sacrificio della battaglia».

Nei due episodi nei quali appare con un ruolo prominente, Arjuna si prepara alla battaglia con modalità che mostrano connessioni sempre più profonde con il distruttivo Śiva. Durante l'esilio dei Pāṇḍava, a seguito della disastrosa partita a dadi con i Kaurava, Arjuna pratica il *tapas* a Śiva, finché il dio si manifesta e gli concede l'uso della sua arma di distruzione finale. Un tocco di Śiva permette ad Arjuna di ascendere al cielo, dove è ulteriormente istruito da Indra. In seguito, quando i Pāṇḍava trascorrono sotto mentite spoglie il tredicesimo anno di esilio, Arjuna diventa un maestro di danza eunuco, con un'allusione ai miti della castrazione di Śiva e alla sua maestria nella danza. Durante la battaglia, Arjuna «danzerà» sul suo carro e vedrà davanti a sé Śiva che brandisce una lancia ed effettua la distruzione effettiva dei suoi nemici.

La scena più cruciale di Arjuna, tuttavia, è quella descritta nella *Bhagavadgītā*. Ritto sul suo carro, pronto a dare inizio alla battaglia, con Kṛṣṇa che ora funge da auriga, egli è sopraffatto dalla compassione per i suoi nemici e rifiuta di combattere. Kṛṣṇa spiega la vera vocazione guerriera di Arjuna e rivela la propria «onniforma» come Viṣṇu nell'aspetto distruttivo del Tempo. Il ruolo di Arjuna è essere strumento della distruzione che si verificherà in ogni caso. Sottomettendosi all'insegnamento di Kṛṣṇa, Arjuna diviene il *bhakta*, o «devoto», ideale. Questa figura epica fondamentale rappresenta dunque il re e sacrificatore ideale, il principale consorte della personificazione della Dea, il figlio di Indra, beniamino di Śiva, e il compagno e devoto ideale dell'*avatāra*.

[Vedi anche *MAHĀBHĀRATA*; e inoltre *BHAGAVADGĪTĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Per gli studi fondamentali, cfr. due opere di G. Dumézil, *Mythe et epopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968 (trad. it. *Mito e epopea. Terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Torino 1982), e *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969 (trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano 1990).

Per un'estensione ulteriore delle intuizioni di Dumézil applicate al contesto induista, cfr. Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, cap. II, *Bhakti et avatāra*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 63 (1976), pp. 111-263, e 65 (1978), pp. 87-238; A. Hiltebeitel, *Śiva, the Goddess, and the Disguises of the Pāṇḍavas and Draupadī*, in «History of Religions», 20 (1980), pp. 147-74; e J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982.

ALF HILTEBEITEL

ĀRYA SAMĀJ. L'Ārya Samāj («Società degli onorabili») è un movimento riformista induista moderno fondato a Bombay nel 1875 da Dayananda Sarasvati (1824-1883), che promuove un rinnovamento dell'Induismo attraverso il ritorno alla religione vedica. I princìpi fondamentali dell'Ārya Samāj vennero sviluppati dal fondatore Dayananda, un brahmano del Gujarat che divenne un «rinunciante» (*saṃnyāsin*) nel 1847 e trascorse il resto della sua vita nella ricerca religiosa. Dal 1847 al 1860 Dayananda visse come uno *yogin* errante alla ricerca della salvezza personale e in seguito, dopo tre anni dedicati allo studio del sanscrito con il suo guru a Mathura, lavorò come riformatore cercando di dare nuova vita all'Induismo.

Le idee di Dayananda su cosa servisse all'Induismo vennero gradualmente definite dal suo guru, attraverso dibattiti con i maestri delle sette nelle aree occidentali dell'Uttar Pradesh, discussioni sui temi religiosi assieme a membri del Brāhmo Samāj, a studiosi dell'Induismo e intellettuali di Calcutta. Quando fondò l'Ārya Samāj il 10 aprile 1875 aveva scritto una dichiarazione dei princìpi dottrinali che venne pubblicata due mesi più tardi come *Satyārth prakāś*. Una guida sui cinque grandi sacrifici quotidiani, il *Pañcamahāyajñavidhi*, venne stampata più tardi nel 1875, e un manuale sui riti ciclici della vita familiare, *Saṃskārvidhi*, uscì nel 1877. Queste pubblicazioni, pur contenendo citazioni vediche in sanscrito, furono scritte in *hindī* per renderle accessibili al più vasto pubblico possibile. Dayananda revisionò queste guide basilari negli anni successivi. Le edizioni revisionate, prodotto maturo del suo pensiero, furono il patrimonio duraturo che Dayananda lasciò all'Ārya Samāj.

L'elemento centrale della posizione di Dayananda fu la sua fede nella verità dei *Veda*. Il suo guru lo convinse che le sole vere scritture erano quelle dei *ṛṣi* («veggenti»), che vennero composte prima del *Mahābhārata* e che tutti i testi seguenti contengono vedute settarie false, ma Dayananda dovette elaborare la sua propria concezione della linea tra il vero e il falso. Egli aveva perso la fede nella venerazione delle immagini quando era giovane e divenne un attivo oppositore del settarismo viṣṇuita dopo il 1863, ma impiegò più tempo a rifiutare il culto di Śiva e ancor di più per abbandonare la filoso-

fia *advaita* («non-dualistica») delle *upaniṣad*. A partire dalla seconda edizione del *Satyārth prakāś* aveva deciso che né le *upaniṣad*, né i testi rituali dei *Veda*, né i *brāhmaṇa* avevano l'autorità della rivelazione. Questo era un onore che spettava solamente alle raccolte degli inni vedici (per esempio, le quattro *mantra saṃhitā* del *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e *Atharvaveda*), poiché esse erano state direttamente rivelate da Dio ai *ṛṣi*. La vera religione, la religione aria, deve basarsi solo sugli inni che conferiscono la conoscenza eterna dell'unico vero Dio.

La religione che Dayananda stabilì su questa base era derivata da fonti vediche, ma il particolare carattere era una sua propria creazione. Dayananda, pur essendo brahmano per nascita, rifiutò il controllo brahmanico della religione vedica. Fu insistente nel ribadire che la conoscenza dei Veda dovesse essere aperta a tutti, comprese le donne e coloro che appartenevano alle caste tradizionalmente impure degli *śūdra*. Qualunque persona di buon carattere, che ne accettasse il credo, poteva diventare membro dell'Ārya Samāj, e i rituali vedici prescritti da Dayananda potevano essere praticati da tutti gli *ārya*, o appartenenti al movimento. La casta era irrilevante, perché il *dharma* (doveri) spetta a tutti: officiare i rituali vedici, studiare e propagare la conoscenza dei *Veda* e promuovere il benessere sociale.

La teologia che Dayananda lasciò in eredità all'Ārya Samāj fu tanto innovativa quanto il suo programma di riforma sociale e la sua attitudine nei confronti della conoscenza vedica. Era convinto che gli inni vedici provassero l'esistenza di un solo supremo Dio. Dio non è però l'unica realtà, anzi egli convive eternamente con i *jīva* (i sé umani consapevoli e responsabili) e con la *prakṛti* (la materia inconsapevole). Nella loro ignoranza, i *jīva* si incatenano nel mondo delle rinascite attraverso le loro azioni (*karman*). Dio non può liberarli dalla responsabilità delle loro azioni, ma nella sua grazia ha rivelato i *Veda* per guidare i *jīva* verso la liberazione dalle rinascite e l'unione con Dio (*mokṣa*). Il *mokṣa* stesso deve essere finito, poiché le sue cause sono le finite azioni umane, e i *jīva* alla fine dovranno rinascere nel mondo. Ogni *jīva*, secondo Dayananda, è quindi eternamente attivo, passando dai legami del mondo alla libertà della beatitudine divina per poi tornare nuovamente nel mondo.

La visione religiosa di Dayananda fu rifiutata da tutti gli ortodossi induisti, con particolare forza dai brahmani ortodossi. A Bombay riuscì comunque a fondare un gruppo di induisti progressisti formato da membri di varie caste di commercianti, che furono entusiasti dei suoi insegnamenti e organizzarono, nel 1875, la prima formazione dell'Ārya Samāj. La seconda importante sezione, che rimase quella fondamentale, fu fondata a Lahore nel 1877, formata dall'*élite* nascente costituita in gran parte da commercianti. Le semplici regole dell'associazione stabilite a Lahore venero adottate da tutte le altre sezioni che si vennero rapidamente formando in Panjab e nell'Uttar Pradesh occidentale. L'enfasi che Dayananda pose sulla responsabilità individuale e la piena partecipazione religiosa attrasse i commercianti e i professionisti che si unirono al movimento e che risultarono essere degli ottimi organizzatori. Dayananda lasciò ad ogni sezione la piena responsabilità dei propri affari nell'ambito delle regole generali, perciò quando morì nel 1883 l'Ārya Samāj era pienamente autonomo e attivamente in espansione verso nuove direzioni.

La scuola anglo-vedica di Dayananda venne istituita a Lahore nel 1886 e divenne un istituto universitario nel 1889, fornendo un modello per gli altri sistemi scolastici e universitari. La pratica della *śuddhi*, o riconversione attraverso la purificazione, iniziata da Dayananda su basi individuali, venne allargata in un movimento atto a riconvertire gli induisti che erano divenuti cristiani o musulmani. Gli *ārya* furono molto attivi nei programmi di riforma sociale e nel movimento nazionalista indiano, i membri militanti aiutarono a costituire il partito dell'Hindu Mahāsabhā. La partizione dell'India nel 1947 pose Lahore e altri centri del Panjab in Pakistan, ma l'organizzazione si adoperò a recuperare le perdite per continuare a esercitare un'importante funzione nel campo dell'educazione induista e delle cause sociali. Con sezioni in quasi tutte le città dell'India settentrionale e con oltre un milione di membri, l'Ārya Samāj è stato il più riuscito di tutti i movimenti riformatori del XIX secolo.

[Vedi *BRĀHMO SAMĀJ* e la biografia di *DAYANANDA SARASVATĪ*].

BIBLIOGRAFIA

Sull'Ārya Samāj esistono in inglese assai meno studi che non su altri movimenti del XIX secolo, come i Brāhmo Samāj e la Ramakrishna Mission, in parte perché la maggior parte delle pubblicazioni del movimento sono in *hindī*, e in parte per via dello scarso interesse suscitato presso gli Occidentali (e gli Indiani occidentalizzati). La trattazione più generale, sebbene ormai datata, del movimento ad opera di un suo membro è rappresentata dal testo del *leader* nazionalista Lala Lajpat Rai, *The Arya Samaj*, London 1915. Una delle prime critiche occidentali, che riflette il risentimento cristiano nei confronti dell'Induismo militante che anima il movimento, è ben visibile nel testo di J.N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, pp. 101-29. Per un'autobiografia del fondatore fino al 1875, arricchita da un sunto delle sue principali dottrine, da una cronologia della sua vita e da una bibliografia ragionata delle sue pubblicazioni, cfr. K.C. Yadav (cur.), *Autobiography of Swami Dayanand Saraswati*, New Delhi 1976. Lo studio accademico più autorevole sul fondatore e sulle origini del movimento è J.T.F. Jordens, *Dayā-*

[...]nda Sarasvatī. His Life and Ideas, Delhi 1978. Uno studio più dettagliato sullo sviluppo dell'Ārya Samāj nella regione che conobbe la sua maggior forza è K.W. Jones, *Arya Dharm. Hindu Consciousness in Nineteenth-Century Panjab*, Berkeley 1976. Una panoramica sui principali sviluppi del movimento fino al 1947 è fornita da K.W. Jones, *The Arya Samaj in British India*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, pp. 27-54.

THOMAS J. HOPKINS

AUROBINDO GHOSE (1872-1950), *yogin*, nazionalista, poeta, critico, pensatore, guida spirituale dell'India. Nato a Calcutta il 15 agosto 1872, Aurobindo Ghose compì tutti i suoi studi in Inghilterra, ove risedette dall'età di sette anni all'età di ventuno, per l'insistenza del padre, il dott. Krishnadhan Ghose, uno dei primi Indiani istruiti in quel Paese. Cresciuto ignorando la cultura e la religione indiane, Aurobindo non ne scoprì né ne apprezzò le lingue, la letteratura o la storia sino a che non fece ritorno in India dopo l'università, nel 1893. Prestò servizio per un periodo presso il Baroda College, prima lavorando come insegnante d'inglese e francese, in seguito coprendo le cariche di vicedirettore e reggente la direzione. Nel 1906, Aurobindo si unì al movimento politico di resistenza indiana al dominio coloniale britannico e, sostenitore dell'indipendenza totale dalla Gran Bretagna, divenne figura di spicco del partito nazionalista. Attraverso i suoi articoli, pubblicati in periodici quali il «Bande Mataram», alimentò una coscienza rivoluzionaria tra gli Indiani diffondendo i princìpi di *svarāj* e *svadeśi* (entrambi incentrati sull'autogoverno) e del boicottaggio. Per la conquista dell'indipendenza fu aperto all'uso della rivolta armata così come all'utilizzo di mezzi non violenti. In ciò fu flessibile e pragmatico: i mezzi del cambiamento sociale erano selezionati in base alle circostanze, non sulla base dell'adesione a un principio etico assoluto.

Nel 1908, Aurobindo fu arrestato a causa del suo presunto coinvolgimento in un attentato esplosivo fallito contro un giudice distrettuale britannico. Anche se alla fine venne assolto, trascorse un anno nel carcere di Alipore durante il periodo delle indagini e del processo. Durante la prigionia il suo interesse verso lo yoga si approfondì. Nel 1910, seguendo «un ordine improvviso dal cielo», Aurobindo si trasferì nell'India francese. Trascorse i successivi quarant'anni della sua vita a Pondicherry, teorizzando la sua visione dell'evoluzione spirituale e il suo yoga integrale, e rifiutando il coinvolgimento diretto negli accadimenti politici.

«L'evoluzione spirituale», o evoluzione della coscienza, è la chiave di volta del pensiero di Aurobindo ed è fondamentale per la sua comprensione. Per Aurobindo, *coscienza* è un termine ricco e complesso. La coscienza abita tutte le cose, la materia apparentemente inerte così come le piante, gli animali, gli esseri umani e la vita sovrumana. Essa partecipa ai molteplici livelli dell'essere in modi diversi. *Saccidānanda*, letteralmente il livello più elevato di «ente, coscienza e beatitudine», è anche conosciuto come l'Assoluto. Il supermentale fa da intermediario tra *saccidānanda* e il mondo manifesto dalle molteplici forme. Il sovramentale funge da delegato del supermentale. La mente intuitiva è un tipo di coscienza del cuore che afferra bagliori momentanei di verità piuttosto che comprenderla in modo complessivo. La mente illuminata trasmette la coscienza in forma di visioni, la mente superiore attraverso il pensiero concettuale. La mente comprende la realtà nel suo complesso generalmente attraverso percezioni cognitive, intellettuali e mentali piuttosto che attraverso visioni dirette, tuttavia essa è anche aperta ai livelli più alti della coscienza, in quanto è fondamentalmente orientata verso il supermentale, del quale partecipa in modo derivativo. La psiche è l'aspetto consapevole dell'anima che rende possibile il passaggio dall'ignoranza alla luce. La vita è l'energia cosmica che accoglie il divino e lo rende manifesto. La materia, il livello inferiore nella gerarchia della manifestazione della coscienza elaborata da Aurobindo, non è riducibile alla mera sostanza materiale, ma è un'espressione di *saccidānanda* in forma ridotta.

Questa visione gerarchica della coscienza o spirito deve essere altresì considerata in una prospettiva processuale che vede il Supremo manifestarsi in modo continuo e in continuo divenire in questi molteplici livelli dell'essere. La coscienza si sprigiona secondo una legge interna al processo di manifestazione. L'evoluzione spirituale è anche vista come una serie di ascese dall'esistenza materiale e fisica al livello di esistenza del supermentale nel quale possiamo attingere il nostro vero essere e il nostro completamento.

Lo yoga è il mezzo che permette di assecondare questa spinta evolutiva. Laddove l'evoluzione procede in maniera lenta e indiretta, lo yoga opera più velocemente e direttamente. L'evoluzione cerca il divino attraverso la natura, mentre lo yoga si sforza di attingerlo trascendendo la natura.

Lo yoga elaborato da Aurobindo è detto integrale perché tenta di incorporare l'essenza e i processi delle scuole yogiche del passato, armonizzandone in un unico sistema metodi e risultati. È integrale anche nella misura in cui ricerca un cambiamento integrale e totale della coscienza e della natura, non solo per l'individuo ma per tutta l'umanità e il cosmo intero. A differenza degli yoga del passato, lo yoga integrale non cerca la liberazione dal ciclo di nascita e morte, bensì una trasformazione della vita e dell'esistenza, grazie al divino, per il divino e attraverso il divino. Nella maggior parte degli yoga, l'ascesa al divino è enfatizzata. Nello yoga integrale, l'ascesa al divi-

no non è che il primo passo; il fine reale è la discesa della nuova coscienza conquistata grazie all'ascesa.

Discepoli, ammiratori, e sostenitori della visione di Aurobindo dell'evoluzione spirituale e del sistema dello yoga integrale si raccolsero in comunità sparse in tutto il mondo. I più conosciuti sono quelli che costruirono Auroville, una città vicino a Pondicherry concepita per incarnare l'ideale di Aurobindo di un'umanità trasformata, e l'*āśram* di Pondicherry dove lo stesso Aurobindo visse per quarant'anni.

BIBLIOGRAFIA

L'opera completa di Aurobindo è disponibile in *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*, I-XXX, Pondicherry 1972-1976. Un'utile panoramica generale delle opere maggiori di Aurobindo può essere trovata in R.A. McDermott (cur.), *Six Pillars. An Introduction to the Major Works of Sri Aurobindo*, Chambersburg/Pa. 1974. Il pensiero di Aurobindo, che manifesta influenze sia occidentali sia orientali, è stato messo in relazione alla tradizione tantrica in K.W. Bolle, *The Persistence of Religion. An Essay on Tantrism and Sri Aurobindo's Philosophy*, Leiden 1965. Troviamo un'analisi lucida della filosofia del mondo di Aurobindo in Beatrice Bruteau, *Worthy Is the World. The Hindu Philosophy of Sri Aurobindo*, Rutherford/N.J. 1971. Il mio saggio, *The Quest for Political and Spiritual Liberation. A Study in the Thought of Sri Aurobindo Ghose*, Cranbury/N.J. 1976, svela la relazione tra il coinvolgimento e gli scritti politici di Aurobindo (1905-1910) e il suo impegno e le sue opere spirituali (1910-1950).

JUNE O' CONNOR

AVATĀRA. L'idea di *avatāra*, una forma assunta da una divinità, è centrale nella mitologia, nella religione e nella filosofia induiste. Il termine significa letteralmente «discesa» e suggerisce l'idea di una divinità che scende dal cielo sulla terra. Il significato letterale implica anche una certa riduzione di importanza della divinità, quando questa assume la forma di un *avatāra*. Gli *avatāra* solitamente si intendono come manifestazioni solo parziali della divintà che le assume.

L'idea di *avatāra* nell'Induismo è principalmente associata al dio Viṣṇu. Uno dei primi accenni all'idea si trova nella *Bhagavadgītā* (circa 200 a.C.), dove compare una concisa affermazione che riguarda l'intenzione principale di Viṣṇu nell'assumere forme diverse:

> Ogniqualvolta la rettitudine scema e la non rettitudine cresce
> io mi mando avanti
> per proteggere i buoni e punire i malvagi,
> per rinsaldare i fondamenti della rettitudine,
> io nasco di era in era.
>
> (4,7-8)

Teologicamente un *avatāra* è una forma specifica assunta da Viṣṇu al fine di mantenere o restaurare l'ordine cosmico. La forma è adattata a particolari circostanze, che variano enormemente, e di conseguenza anche gli *avatāra* che Viṣṇu assume sono molto diversi. Tutti gli *avatāra*, tuttavia, hanno una funzione positiva nei riguardi dell'ordine cosmico e illustrano la natura di Viṣṇu come divintà attenta alla stabilità del mondo.

Storicamente i diversi *avatāra* di Viṣṇu sembrano spesso rappresentare divinità regionali, settarie o tribali che sono state incluse nell'Induismo consolidato sotto la rubrica di una delle varie forme di Viṣṇu. Considerando queste divinità regionali come le molte e svariate forme di un'unica divinità trascendente, l'Induismo riuscì ad adattarsi a una grande varietà di tradizioni locali mantenendo una certa stabilità filosofica e religiosa. Questo processo poté anche ovviare alla inevitabile tensione e rivalità tra le diverse tradizioni religiose.

Sebbene il numero dei diversi *avatāra* di Viṣṇu differisca in epoche diverse della tradizione induista e nei vari testi, solitamente la tradizione parla di dieci *avatāra*. Se la sequenza in cui questi *avatāra* sono menzionati varia, il seguente ordine è quello comune: pesce, tartaruga, cinghiale, uomo-leone, nano, Rāma con la scure, Rāma del *Rāmayaṇa*, Kṛṣṇa, il Buddha, e Kalki. Tradizionalmente, ogni *avatāra* si manifesta per compiere uno specifico dovere cosmico, necessario per mantenere o restaurare l'ordine cosmico. Dopo aver compiuto l'impresa, l'*avatāra* scompare o si riassorbe in Viṣṇu.

Viṣṇu assunse la forma di un enorme pesce per salvare Manu Vaivasvata, il progenitore della razza umana nella presente era cosmica. All'origine del mondo si verificò un grande diluvio, ma Manu Vaivasvata si salvò quando un gigantesco pesce con un corno comparve in mezzo alle acque e gli intimò di aggrapparsi al suo grande corno. Portando con sé i semi della creazione di tutte le specie viventi (che il pesce gli aveva raccomandato di raccogliere), il progenitore della razza umana si salvò dall'annegamento.

Viṣṇu si manifestò in forma di un immenso cinghiale quando il demone Hiraṇyākṣa si impossessò della dea Pṛthivī («La Terra») e la trascinò sotto le acque cosmiche. Tuffatosi nelle acque, Viṣṇu combatté e sconfisse Hiraṇyākṣa. Poi issò Pṛthivī sul suo dorso e la condusse al di sopra delle acque. Sia nella forma di pesce, sia nell'aspetto di cinghiale, Viṣṇu interferisce drammaticamente nel processo cosmico. Egli agisce così per poter preservare gli elementi dell'ordine e della vita in mezzo al caos dirompente, rappresentato da un'infinita distesa di acqua.

Viṣṇu apparve in forma di tartaruga quando gli dei e i demoni unirono le proprie forze per frullare l'oceano di latte al fine di estrarre da esso il nettare dell'immor-

talità. Preso il monte Meru, l'asse cosmico, come zangola e Vāsuki, il serpente cosmico, come corda per la zangolatura, gli dei e i demoni erano disperati poiché non riuscivano a trovare una base sicura sulla quale posare la possente zangola. Allora Viṣṇu assunse la forma di una gigantesca tartaruga, sulla cui ampia corazza gli dei e i demoni poterono posare la zangola per realizzare il proprio scopo. In questa forma Viṣṇu assume il ruolo di fondamento cosmico, ciò sul quale tutte le cose sono saldamente posate e senza il quale il mondo mancherebbe di stabilità.

Viṣṇu apparve come uomo-leone per sostenere la devozione e la rettitudine di Prahlāda, che era perseguitato dal padre Hiraṇyākaśipu, un demone che opprimeva il mondo e che contrastava violentemente la devozione del figlio a Viṣṇu. Hiraṇyākaśipu aveva ricevuto la grazia particolare di essere invulnerabile a uomini e ad animali; perciò Viṣṇu assunse la forma dell'uomo-leone, che non era uomo né animale, e lo sconfisse.

Viṣṇu assunse l'aspetto di un nano per restituire il mondo agli dei. Il mondo era stato conquistato da Bali, un potente e tuttavia virtuoso membro della razza degli *asura*, comunemente malvagia. Viṣṇu apparve come un nano e chiese un favore a Bali, il quale, conformemente al proprio carattere pio, glielo concesse. Viṣṇu chiese l'estensione di territorio che avrebbe potuto percorrere con tre passi e Bali glielo concesse con gioia. Allora Viṣṇu assunse la propria forma cosmica e percorse l'intero universo. In questo modo restituì il cosmo agli dei.

Come Paraśu Rāma («Rāma con la scure»), Viṣṇu castigò gli *kṣatriya*, la classe guerriera, per i comportamenti malvagi, prepotenti e presuntuosi con i quali essi avevano oppresso i brahmani. Con varie sanguinose spedizioni militari, Paraśu Rāma umiliò gli *kṣatriya* e asserì la priorità dei brahmani nel sistema sociale e teologico.

Come Rāma, eroe del *Rāmayaṇa* (uno dei due grandi poemi epici indiani), Viṣṇu sconfisse il demone Rāvaṇa, che aveva assoggettato il mondo. Dopo un lungo esilio e un eroico combattimento, Rāma sconfisse Rāvaṇa e divenne il sovrano dell'India. Quindi istituì un regno di virtù, ordine, e prosperità che nella tradizione induista finirà con il rappresentare l'età dell'oro. In questo *avatāra*, Viṣṇu scese nel mondo per fondare un modello di regalità ideale che potesse ispirare i sovrani di ogni epoca.

In forma di Kṛṣṇa, Viṣṇu si calò nel mondo per sconfiggere il demone Kaṃsa, che affliggeva la terra con la sua malvagità, e per assicurare la vittoria ai fratelli Pāṇḍava nella guerra contro i loro cugini, i Kaurava. La storia di questa battaglia è narrata nell'altro grande poema epico indiano, il *Mahābhārata*.

Come Buddha, Viṣṇu illuse coloro che già meritavano una punizione per le proprie cattive azioni. Ingannate dai falsi insegnamenti del Buddha, queste persone abbandonarono i *Veda* e l'Induismo tradizionale, guadagnandosi la punizione all'inferno o nascite inferiori. In alcuni testi posteriori, l'*avatāra* di Viṣṇu come Buddha è interpretato positivamente. Si dice che egli abbia assunto questo aspetto per insegnare al mondo la nonviolenza e la gentilezza.

Kalki è la forma che Viṣṇu assumerà alla fine di questa era cosmica. Come Kalki apparirà in forma umana in sella a un cavallo bianco; egli terminerà il mondo, ricompenserà i virtuosi e punirà i malvagi.

Gli *avatāra* di Rāma e Kṛṣṇa divennero tanto popolari nella devozione induista medievale che per i rispettivi devoti essi assunsero la posizione di divinità suprema. Per i devoti di Kṛṣṇa, questi è l'espressione suprema del divino e in quanto tale non è concepito egli stesso come *avatāra*, ma piuttosto come la fonte di tutti gli *avatāra*. In questo contesto, Viṣṇu è interpretato come una manifestazione minore di Kṛṣṇa. Allo stesso modo, i devoti di Rāma lo considerano la manifestazione più alta del divino.

L'idea di *avatāra* è stata applicata anche ad altre divinità induiste. In alcuni testi posteriori si dice che Śiva e Durgā, per esempio, assumano forme appropriate al fine di preservare il mondo o benedire i propri devoti. Specialmente nei contesti devozionali, gli *avatāra* non hanno più la funzione primaria di restaurare l'ordine cosmico. Piuttosto, la loro *raison d'être* è di benedire i propri devoti con la grazia della presenza del divino, trarli in salvo dai pericoli oppure ricompensarli per la loro eroica devozione o per il loro servizio.

[Vedi anche *KṚṢṆA*, *VIṢṆU* e *RĀMA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'utile sintesi dei principali testi sanscriti nei quali si narrano i miti sugli *avatāra* si trova in Cornelia Dimmit e J.A.B. van Buitenen (curr.), *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia 1978, pp. 59-146. Un resoconto sintetico dei miti sugli *avatāra* si può anche trovare in J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*, London 1878, pp. 33-38. J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht 1954, discute alcuni degli *avatāra* nel contesto storico e mostra come si svolse nella tradizione induista lo sviluppo della teologia degli *avatāra*.

DAVID KINSLEY

AVIDYĀ. Il termine sanscrito *avidyā*, che significa letteralmente «assenza di conoscenza» o «falsa credenza», è stato usato in sensi diversi in vari sistemi di filosofia indiana, come nello Hetucakra del Buddhismo o nella filosofia yoga di Patañjali; pur tuttavia, solo nell'Advaita

Vedānta insegnato da Śaṅkara il termine *avidyā* è usato in un importante senso tecnico. Spiegherò qui solo la teoria advaita.

Nell'Advaita Vedānta l'*avidyā* è strettamente connessa con un altro concetto chiave, la *māyā*. Infatti *avidyā* e *māyā* sono due aspetti dello stesso principio ontologico. I filosofi dell'Advaita sostengono che la realtà ultima è una pura coscienza impersonale al di là di ogni cambiamento. Il mondo del cambiamento e della molteplicità non è reale, ma neppure completamente irreale, perché un oggetto totalmente irreale non può essere percepito, mentre il mondo empirico è senza dubbio sperimentato come reale. La causa materiale, «la sostanza», di questo mondo né-reale-né-irreale, deve essere di per sé né reale né irreale; la *māyā* è la materia ultima del mondo. Proprio come il mondo è un'apparenza, così l'evoluzione del mondo dalla *māyā* è anche un'apparenza. L'Advaita Vedānta accetta l'ordine di evoluzione del mondo dalla *prakṛti* secondo il Sāṃkhya, respingendo soltanto lo *status* metafisico della *prakṛti* come un principio reale. La prima emanazione della *māyā* è quindi la *buddhi*, la seconda è l'*ahaṃkāra*, la terza il *manas*, e così via, fino all'emanazione dei cinque elementi grossolani della materia, la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e l'etere. Questi cinque elementi in diverse combinazioni costituiscono gli oggetti del mondo materiale. Ma questo mondo è una mera apparenza, e la nostra percezione di esso è illusoria. Come *māyā* è il principio ontologico che soggiace al mondo, così *avidyā* è il principio epistemologico che altera la nostra esperienza percettiva. La coscienza pura e infinita è l'unica realtà, e dovremmo conoscere questa realtà; invece vediamo il mondo, e la realtà giace nascosta dietro lo spettacolo del mondo. Così *māyā* e *avidyā* sono lo stesso principio, l'una nel suo aspetto ontologico e l'altra nel suo aspetto epistemologico.

L'Advaita Vedānta spiega come funzioni l'*avidyā* per produrre la percezione illusoria, contrapponendola alla percezione veridica, in particolare alla percezione veridica degli oggetti sensoriali. Nella percezione veridica il soggetto finito ha un'idea, una modificazione dell'*antaḥkaraṇa* («senso interno, ego, mente») che è un'emanazione della *māyā* causata da un oggetto empiricamente reale. Ma nella percezione illusoria, per esempio, quando uno vede un serpente, anche se di fatto non c'è alcun serpente da vedere, l'idea del serpente non dipende dall'esistenza o dalla presenza reale di un serpente. Tuttavia, non si può negare che la percezione illusoria sia dopo tutto percezione, cioè l'esperienza immediata di un oggetto. Considerare l'illusione come un tipo di inferenza erronea è andare contro il verdetto dell'esperienza. Ciononostante, l'oggetto della percezione illusoria esiste «là fuori» solo finché dura l'illusione. Quindi, sebbene l'oggetto dell'illusione non possa essere semplicemente identificato con un'idea soggettiva, non si può negare che la sua esistenza dipenda in qualche modo dalla percezione. In tali casi l'esistenza dell'oggetto consiste nel suo essere percepito. Così in tali circostanze la funzione dell'*avidyā* è duplice: 1) produrre l'idea del serpente che non può essere causalmente prodotta dal serpente stesso e 2) produrre simultaneamente l'oggetto illusorio. L'idea del serpente non è un'idea dell'*antaḥkaraṇa* per mezzo del quale il soggetto empirico percepisce empiricamente l'oggetto reale; essa è una modificazione dell'*avidyā* (*avidyāvṛtti*). Quindi il soggetto empirico ha due tipi epistemologicamente diversi di idee: 1) le modificazioni dell'*antaḥkaraṇa* causate da oggetti che sono conosciuti mediante queste idee e 2) le modificazioni dell'*avidyā*, le idee mediante le quali il soggetto empirico percepisce un oggetto che non è indipendente da questa percezione.

Da un altro punto di vista, l'*avidyā* ha due altri tipi di funzioni da svolgere in modo da produrre la percezione illusoria. Alla natura reale dell'oggetto (nella percezione illusoria c'è sempre un oggetto reale che è scambiato per un altro e che è quindi diverso dall'allucinazione) è necessario essere nascosta; e all'oggetto illusorio, vale a dire l'oggetto empiricamente irreale, è anche necessario essere proiettato là fuori. Queste due funzioni di *avidyā*, il nascondere la vera natura dell'oggetto (*āvaraṇa*) e la proiezione dell'oggetto irreale (*vikṣepa*), sono insieme sufficienti a produrre la percezione illusoria.

Come si elimina un'illusione, ammesso che sia possibile eliminarla? Secondo l'Advaita Vedānta, è la natura stessa dell'illusione a essere infine eliminata dalla percezione veridica. È ovvio che l'illusione viene eliminata solo dalla percezione veridica; ci si può disilludere solo conoscendo la realtà. Quando io scambio un pezzo di corda per un serpente, il mio errore è corretto solo quando percepisco il pezzo di corda. Ma quando percepisco il pezzo di corda, non solo mi rendo conto che non c'è alcun serpente da vedere ora, ma anche che non c'era alcun serpente neppure quando lo avevo percepito. Quindi, l'eliminazione di un errore ha sempre un effetto retroattivo. Inoltre, come tutte le illusioni implicano modi di *avidyā*, e tutte le percezioni veridiche implicano modi dell'*antaḥkaraṇa*, l'eliminazione dell'errore è sempre la distruzione di un modo dell'*avidyā* da un modo dell'*antaḥkaraṇa*. Questo principio conduce a una teoria ancora più profonda dell'Advaita Vedānta.

Tutte le percezioni veridiche degli oggetti esterni avvengono mediante idee, vale a dire mediante modi dell'*antaḥkaraṇa*; tuttavia, è ovvio che gli stati interiori come pure l'identità personale non possono essere conosciuti mediante le idee. Conosciamo gli oggetti esterni mediante le idee, e se, ancora una volta, abbiamo biso-

gno di idee per conoscere queste idee, allora ci sarà un regresso all'infinito. Così, secondo l'Advaita Vedānta, gli stati interiori come pure l'identità personale si autoilluminano. Questo modo di conoscenza diretta senza la mediazione di idee è chiamato «testimone» (*sākṣin*). Questa conoscenza è qui eternamente, non essendoci nulla che si intrometta tra gli stati interiori e la coscienza, nulla che ostruisca questa visione interiore. Ma allora sorge una questione: se tutti sono sempre consapevoli della coscienza autorisplendente che è la realtà interiore, come può questa conoscenza del sé coesistere con l'*avidyā*, che fa sì che il soggetto si illuda circa gli oggetti esterni e anche su se stesso come creatura finita incarnata? Per rispondere a questa domanda, l'Advaita Vedānta ha formulato la sua teoria sul tipo di conoscenza (*vidyā*) che può eliminare l'*avidyā*. La coscienza testimone è, ovviamente, la coscienza della natura interiore del sé; eppure essa non sussiste per mezzo di alcuna idea. È solo la conoscenza per mezzo di idee, con i modi dell'*antaḥkaraṇa*, che può eliminare l'illusione.

Così nella liberazione, che è l'eliminazione definitiva dell'*avidyā*, si deve avere una rappresentazione ideativa del sé interiore, il modo dell'*antaḥkaraṇa* che ha la forma del *brahman*, la realtà assoluta. Quando si ha questa cognizione rappresentativa della realtà interiore dietro lo spettacolo del mondo, la rappresentazione stessa svanisce; allorché l'*antaḥkaraṇa* svanisce, la *buddhi* si dissolve; l'individuo si dilegua proprio nello stesso modo in cui si dilegua l'illusione quando si conosce il pezzo di corda. Tuttavia, la differenza tra la liberazione e l'essere legati è semplicemente la differenza tra avere una conoscenza ideativa della realtà e avere la coscienza di testimone non ideativa della realtà che tutti hanno sempre.

[Per ulteriori discussioni sull'*avidyā* nell'Advaita Vedānta, vedi *VEDĀNTA*; e inoltre *MĀYĀ* e *PRAKṚTI*].

BIBLIOGRAFIA

Opere sanscrite tradotte in inglese

Dharmarājādhvarīndra, *Vedāntaparibhāṣā*, S.S. Sastri (ed. e trad.), Adyar 1942.
Gauḍapāda-Kārikā, R.D. Karmarkar (ed. e trad.), Poona 1953.
Nimbārka, *Commentaries on the Brahma-Sūtras*, R. Chaudhuri (trad.), I-III, Calcutta 1940-1943.
Rāmānuja, *Śrībhāṣya*, G. Thibaut (trad.), Oxford 1904 (Sacred Books of the East, 48).
Sadānanda, *Vedāntasāra. A Work on Vedānta Philosophy*, M. Hiriyanna (ed. e trad.), Poona 1929 (Poona Oriental Series, 14).
Vācaspati Miśra, *The Bhāmatī of Vācaspati on Śaṅkara Brahmasūtra (Catuḥsūtrī)*, S.S. Sastri e C.K. Raja (edd. e tradd.), Adyar 1933.

Libri e articoli in inglese

S. Bhattacharyya, *Philosophy as Self-Realisation*, in N.K. Devaraja (cur.), *Indian Philosophy Today*, New York 1975, pp. 54-81.
A.K. Raychaudhuri, *The Doctrine of Māyā*, Calcutta 1950 (2ª ed.).
N.L. Sen, *A Critique of the Theories of Viparyaya*, Calcutta 1965.

SIBAJBAN BHATTACHARYYA

ĀYURVEDA. Il tradizionale sistema induista di medicina largamente praticato in India, l'Āyurveda, è basato su autorevoli trattati scritti in sanscrito approssimativamente durante gli ultimi due millenni. I tre più importanti sistemi medici classici sono stati attivi nel subcontinente indiano: l'Āyurveda tra gli induisti, la Yunānī tra i musulmani e il Siddha tra i Tamil̲ dell'India meridionale. Il fatto che questi tre sistemi facciano affidamento su tradizioni testuali elaborate li distingue da pratiche mediche varie offerte da astrologi, esorcisti, sacerdoti, specialisti di morsi di serpente e guaritori dello stesso genere nel contesto di diverse tradizioni popolari. In generale, le pratiche popolari sono associate a una conoscenza magico-religiosa della malattia, mentre invece l'Āyurveda è associato a una conoscenza della malattia che si riferisce all'equilibrio di tre princìpi fisiologici che richiamano, pur essendone distinti, gli umori galenici. Tali confini che delimitano tradizioni classiche e popolari non sono assoluti, tuttavia, e concetti umorali sono presenti in molte pratiche popolari proprio come considerazioni magico-religiose hanno avuto a volte un ruolo significativo nella pratica dell'Āyurveda.

I testi. Le principali tradizioni che si sono sviluppate nel contesto dell'Induismo affondano spesso le radici in una delle quattro *saṃhitā* vediche, i più antichi testi canonici, e l'Āyurveda è associato con l'*Atharvaveda*. Mentre tutti e quattro i *Veda* mostrano un interesse marginale per le questioni mediche, ciò avviene nel contesto di una visione del mondo decisamente soprannaturale. In questa prima fase si trovano scarse tracce della fisiologia umorale più tarda tra gli incantesimi, le preghiere e i riti propiziatori consigliati per il sollievo di specifici disturbi frequentemente attribuiti ai demoni.

La tradizione dell'Āyurveda sostiene che la dottrina medica fu rivelata tramite una serie di divinità e saggi ai medici umani, che a loro volta composero i testi basilari. Secondo la *Suśruta Saṃhitā*, la dottrina fu trasmessa da Indra, il più importante fra gli dei, a Dhanvantari, che venne poi considerato il dio della medicina, e quindi allo stesso Suśruta, che compose questo trattato. La *Caraka Saṃhitā* afferma che la dottrina fu trasmessa al

saggio Ātreya Punarvasu, che istruì un discepolo chiamato Agniveśa, autore dell'*Agniveśa Tantra* (un testo āyurvedico, non tantrico). Quando più tardi questo testo cadde in rovina, fu parzialmente restaurato prima da Caraka e poi da Dṛḍhabala. Si ritiene che sia la *Caraka Saṃhitā* riveduta da Caraka sia la *Suśruta Saṃhitā* siano state scritte durante i primi tre secoli dell'era volgare, e si pensa che la redazione di Dṛḍhabala abbia avuto luogo nel 500 d.C. circa. È opinione comune che questi testi siano fondati su una dottrina medica che era già praticata da alcuni secoli prima che le venisse data una forma scritta, e alcuni studiosi sostengono che la tradizione risalga ad alcuni millenni prima, benché questa affermazione sia messa in dubbio da molti indologi. Fra gli altri testi importanti c'è l'*Aṣṭāṅgahṛdaya Saṃhitā* di Vāgbhaṭa, datata circa dal 600 d.C., il *Mādhavanidāna* di Mādhava, datato circa dal 700 d.C., e la *Bhela Saṃhitā*, che potrebbe essere contemporanea all'*Agniveśa Tantra* e pertanto è il più antico testo sopravvissuto. I più citati tra questi trattati sono *Caraka*, *Suśruta* e *Vāgbhaṭa*, conosciuti collettivamente come «la grande triade» (*bṛhattrayī*).

Teoria della malattia e della cura. Secondo l'Āyurveda, la maggior parte delle malattie deriva da uno squilibrio di uno o più fra i tre umori (*tridoṣa*): vento (*vāta*), bile (*pitta*) e flemma (*kapha*). La malattia di un paziente è determinata dal particolare disturbo (*vyādhi*), che dipende sia dall'umore alterato sia dalla sostanza corporea (*dhātu*, per es. sangue, carne, grasso, ossa, ecc.) o dalla parte anatomica che è colpita. Si dice che i fattori come lo squilibrio dietetico e gli stress emozionali, la soppressione di bisogni naturali o l'effetto di azioni in una vita precedente (*karmavipāka*) causino alterazioni dell'equilibrio umorale in un particolare disturbo o affezione secondaria. Benché sia stato dato rilievo a questa teoria del *tridoṣa*, sono riconosciuti anche parecchi fattori esterni indipendenti, fra cui lesioni, veleni e interventi soprannaturali. Alcuni tra i più antichi passi āyurvedici usano riferimenti a questi interventi soprannaturali come termini tecnici in modo da sviluppare concetti diagnostici pregnanti, mentre negano esplicitamente una struttura concettuale soprannaturale (cfr., per esempio, *Caraka Saṃhitā* 2,7,19-23). Altri passi si riferiscono alle possessioni demoniache quali sono popolarmente intese. Categorie specifiche di demoni e divinità, a cui ci si riferisce genericamente come *bhūta*, servono come paradigmi per una serie di tipi caratteriali e categorie di disturbi mentali fondati sui ben noti aspetti dei *deva*, *gandharva*, *rākṣasa*, *piśāca* e altri.

La terapia secondo i princìpi āyurvedici è fondata sulla premessa che uno squilibrio umorale deve essere corretto sia calmando sia eliminando l'umore eccitato. Ciò è realizzato con preparati di erbe, prodotti animali e metalli pesanti; decotti in burro chiarificato (*ghī*); adeguamenti della dieta; o con altri mezzi. Un tipo di cura descritto nei testi antichi che divenne particolarmente popolare nell'India meridionale è il *pañcakarma*; esso comprende il vomito, la purga, i trattamenti che fanno sternutire, i clisteri medicinali e la flebotomia. Nella *Suśruta Saṃhitā* viene dato rilievo alla chirurgia. I testi indicano chiaramente anche le offerte rituali, la recitazione di formule sacre (*mantra*) e altre procedure rituali.

Il pluralismo medico e soteriologico. La teoria umorale del *tridoṣa* sembra essere rimasta prevalente per tutto il corso dello sviluppo della tradizione āyurvedica. Per contro, forse in parte a causa della crescente influenza del Tantra (la ritualizzazione di pratiche altrimenti inaccettabili da un punto di vista sociale) in generale nella cultura dalla metà del I millennio d.C., i testi āyurvedici posteriori rivolgono maggiormente l'attenzione a concetti magico-religiosi che risuonano di accenni non solo alla letteratura tantrica, ma anche agli aspetti mistici della letteratura vedica. La quantità di categorie di esseri soprannaturali (*bhūta*) associati alla pazzia crebbe gradualmente da otto in *Caraka* e *Suśruta* a venti nel testo del XIII secolo *Śārṅgadhara Saṃhitā* (1,7,38-9).

Nella misura in cui questo mutamento concettuale da una teoria umorale secolare a un orientamento verso il soprannaturale è evidente nelle opere āyurvediche più tarde, esso ha il significato di riaffermare certi aspetti della visione del mondo nettamente diversa dell'*Atharvaveda*, da cui la teoria fisiologica meccanicistica del *tridoṣa* si è separata inequivocabilmente in una fase iniziale dello sviluppo dell'Āyurveda. Nel XX secolo, la competizione con la medicina cosmopolita di stile occidentale può aver condotto alcuni sostenitori dell'Āyurveda a ignorare gli aspetti magico-religiosi che persistevano nella tradizione, privilegiando i princìpi sistematici della dottrina del *tridoṣa*, e nello stesso tempo a concentrarsi sulla questione dell'efficacia clinica delle terapie āyurvediche piuttosto che sulla validità della teoria umorale soggiacente alle altre premesse teoretiche.

Le ideologie ibride che sono emerse nell'ambiente pluralistico da un punto di vista medico dell'India complicano al momento ogni analisi del rapporto tra l'Āyurveda e altre opzioni terapeutiche, sia di stile occidentale sia autoctone, dal momento che ogni sistema esercita influenze sulle concettualizzazioni delle altre in continua evoluzione. Storicamente, l'Āyurveda ha anche avuto un rapporto complesso con le tradizioni coesistenti nel suo contesto culturale. Tuttavia, si può affermare in generale che l'Āyurveda dà più importanza alla cura, mentre invece altre tradizioni induiste, come

il Tantra, lo Yoga e l'alchimia indiana (*rasavidyā*), che sono interessate principalmente alle realizzazioni spirituali, hanno obiettivi che si sovrappongono. I princìpi anatomici e fisiologici forniscono nell'Āyurveda uno schema per capire la malattia e la salute nel corpo fisico, ma nel Tantra e nello Yoga offrono uno schema per comprendere la via mistica che conduce alla realizzazione di obiettivi spirituali. Analogamente, sebbene l'alchimia indiana si occupasse dell'uso di preparati contenenti mercurio, altri metalli pesanti ed erbe per ridare la giovinezza e promuovere la salute, tali motivi erano secondari rispetto allo scopo primario della liberazione dello spirito.

Parecchi concetti filosofici sono trattati in dettaglio nei testi āyurvedici, in riferimento alle idee più compiutamente sviluppate nei sistemi ortodossi della filosofia induista, principalmente il Sāṃkhya, ma anche il Nyāya-Vaiśeṣika e gli altri. Essi prendono in considerazione anche questioni sociali ed etiche. Agli studenti di medicina viene insegnato a garantire diligenza e purezza, secondo i valori tradizionali che guidano gli studenti del *Veda*, quando incominciano la loro formazione con un *guru* dopo la prescritta cerimonia di iniziazione. I modelli professionali per i medici sono preconizzati non solo nei trattati medici, ma anche in altri trattati sanscriti, specialmente nei testi *nītiśāstra* e *dharmaśāstra* sulla politica e il diritto induista.

[Per ulteriori approfondimenti sulla medicina indiana, vedi MEDICINA E RELIGIONE, articolo su *Medicina e religione nelle tradizioni orientali*, vol. 3. Per un approfondimento più generale dei concetti religiosi e magico-religiosi della medicina, vedi GUARIGIONE, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Fonti originali. Sono disponibili parecchie traduzioni dei classici āyurvedici. Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society (cur.), *The Caraka Saṃhitā*, I-VI, Jamnagar 1949, contiene il testo sanscrito, le traduzioni in inglese, *hindī* e *gujaratī*, e un volume di introduzione. *Caraka-Saṃhitā. Agniveśa's Treatise Refined and Annotated by Caraka and Redacted by Dṛḍhabala*, I-II, Varanasi 1981-1983, è un'edizione critica con traduzione a cura di R.K. Sharma per facilitare uno studio più approfondito del testo e dei suoi commenti. La *Suśruta Saṃhitā*, tradotta da K.K. Bishagratna, Calcutta 1907-1916, è stata ristampata (Varanasi 1963), ma sembra essere basata su un testo sanscrito che differisce in alcuni punti dalle edizioni a stampa in circolazione. Benché solo i primi cinque capitoli del *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, stampati con il testo tibetano e sanscrito, siano stati tradotti in inglese dalla versione tibetana da C. Vogel (Wiesbaden 1965), c'è una traduzione completa in tedesco di Luise Hilgenberg e W. Kirfel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. Ein altindisches Lehrbuch der Heilkunde*, Leiden 1941. L'opera di G.J. Meulenbeld, *The Mādhavanidāna and Its Chief Commentary. Chapters 1-10*, Leiden 1974, è l'unica traduzione inglese che fornisca sia un testo āyurvedico sia il commento, e contiene anche utili appendici. Sono disponibili edizioni sanscrite di tutti i testi principali.

Fonti secondarie. La disamina classica di J. Jolly, *Medicin*, Strassburg 1901, è stata tradotta da C.G. Kashikar con il titolo di *Indian Medicine*, Delhi 1977 (2ª ed.), e resta un'utile fonte per accedere a una serie di testi su un dato argomento. La tradizione āyurvedica con riferimenti al suo contesto nella letteratura vedica e il suo rapporto con la medicina greca è stata analizzata da J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris 1949 (trad. ingl. di D.R. Chanana, *The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and Its Greek Parallels*, Delhi 1964). C. Leslie (cur.), *Asian Medical Systems. A Comparative Study*, Berkeley 1976, contiene parecchi articoli degni di nota su vari aspetti della tradizione āyurvedica, ivi compresa la disamina sulla storia sociale della medicina durante il periodo classico di A.L. Basham, *The Practice of Medicine in Ancient and Medieval India*, pp. 18-43, e il saggio sulla modernizzazione delle istituzioni āyurvediche nei secoli XIX-XX di C. Leslie, *Ambiguities of Revivalism in Modern India*, pp. 356-67. Lo Yoga, il Tantra e l'alchimia indiana sono discussi come in contrasto con gli obiettivi della «medicina utilitaristica» in M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Uno studio generale della chimica indiana e delle sue radici alchemiche, risalendo al suo sviluppo dai tempi anteriori a Harappa all'epoca vedica, āyurvedica e tantrica, si può trovare in P. Ray (cur.), *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*, Calcutta 1956.

MITCHELL G. WEISS

BĀDARĀYAṆA, l'autore presunto dei *Vedānta Sūtra* (o *Brahma Sūtra*), la fonte testuale di tutta la speculazione filosofica vedāntica successiva. Non disponiamo di nessuna informazione biografica; il nome potrebbe essere un sostituto utile a descrivere il processo di compilazione che riguardò il testo. In realtà, una tradizione recente identifica Bādarāyaṇa con Vyāsa, il «compilatore» eponimo di molto del materiale vedico ed epico tardo, incluso il *Mahābhārata*.

Il nome *Bādarāyaṇa* ricorre nei *Mīmāmṣā Sūtra* (1,5) di Jaimini, e si riferisce a un *ṛṣi* la cui opinione su una questione importante sembra discordare da quella dell'autore. Se i *Vedānta Sūtra* sono davvero opera di Bādarāyaṇa, ciò significa che anch'egli si colloca tra quei maestri che con le loro controversie avviarono evidentemente la speculazione vedāntica (*Vedānta Sūtra* 4,4,5-7).

Il dibattito attuale intorno a Bādarāyaṇa è incentrato principalmente sulla data dei *sūtra*, sui «rapporti» che intercorrevano tra Bādarāyaṇa e gli altri maestri postupaniṣadici, segnatamente Jaimini, e sull'interrogativo di chi siano, tra i suoi molti commentatori, i più fedeli al suo pensiero. Paul Deussen predilige in linea generale la versione monista di Śaṅkara, il commentario più antico a noi noto, ma altri (George Thibaut, Vinayaka S. Ghate e, più recentemente, Louis Renou) hanno espresso riserve importanti su questa opinione, spesso giungendo alla conclusione che il *bhedābheda* («differenza e non differenza») di Rāmānuja rifletta in maniera più esatta le tesi originali di Bādarāyaṇa. [Vedi *VEDĀNTA*]. La discussione è resa estremamente difficile dal fatto, ammesso universalmente, che i *sūtra* di Bādarāyaṇa, caratterizzati da una brevità e concisione estreme, siano spesso incomprensibili senza un commentario esplicativo.

Anche il rapporto che legava Bādarāyaṇa al *ṛṣi* dell'altra corrente della Mīmāmṣā (la Pūrva-Mīmāmṣā), Jaimini, è difficile da decifrare. [Vedi *MĪMĀMṢĀ*]. I nomi dell'uno compaiono nelle raccolte attribuite all'altro, e viceversa, elemento che ha portato molti a sospettare che i due fossero contemporanei. Ma le dottrine ch'essi espongono in questi passi sporadici non sembrano essere collegate in modo evidente allo scisma imponente e forse più tardo, implicato dall'esistenza di raccolte di testi distinte a cui i loro nomi sono connessi. Ciò che è chiaro è che entrambi si distinguevano tra maestri di cui solo il nome sopravvive. Anche la datazione relativa a Bādarāyaṇa è strettamente legata a quella di Jaimini ma, come tutte le datazioni che riguardano l'India antica, è fortemente congetturale e argomentata spesso in modo circolare. Se, come conclude Renou, Bādarāyaṇa affrontò direttamente i buddhisti mahāyāna in molti *sūtra* (cfr. 2,2,28-32), allora il periodo in cui operò non può precedere di molto il III secolo della nostra era. Ma Jaimini viene talvolta retrodatato sino al III secolo a.C. (cfr., per esempio, Jacobi, 1911). Il nome di Bādarāyaṇa è stato senza dubbio associato ai *sūtra* fin dai tempi di Śaṅkara (inizi dell'VIII secolo).

Il testo è composto da 555 *sūtra*, raggruppati in quattro capitoli maggiori (*adhyāya*), ognuno dei quali si suddivide in quattro sottocapitoli (*pāda*). I commentatori hanno individuato, inoltre, «tematiche» diverse per ogni *pāda*, ma il loro numero e i loro profili differiscono in modo marcato da commentatore a commentatore. In linea generale, il primo capitolo è fondamentale giacché verte sul *brahman* come fonte unica del mondo manifesto. Esso sostiene che i differenti insegnamenti upaniṣadici che riguardano il *brahman* palesino una dottri-

ca unica. La diatriba del quarto *pāda* sembra per la maggior parte rivolta contro il Sāṃkhya. Il secondo capitolo rifiuta le obiezioni speculative che il Sāṃkhya, il Nyāya e le scuole buddhiste muovono alle tesi vedāntiche, e tratta alcuni problemi di «realismo», in modo particolare se il mondo sia «causato» o no. Il terzo capitolo si occupa dell'anima individuale (*jīva*) e di come questa «conosca» il *brahman*. Il capitolo finale, incentrato sull'analisi dei «frutti», tratta la meditazione e la condizione dell'anima liberata prima e dopo la morte.

BIBLIOGRAFIA

I *Vedānta Sūtra* sono stati tradotti in G. Thibaut (trad.), *The Vedānta Sūtra of Bādarāyaṇa*, Oxford 1890-1904 (Sacred Books of the East, 34, 38, 48). L'opera di Thibaut contiene una lunga introduzione al testo. Tra le fonti secondarie importanti sono incluse P. Deussen, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883 (trad. ingl. di C. Johnston, *The System of the Vedānta*, Chicago 1912); H. Jacobi, *Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1911; V.S. Ghate, *Le Vedānta. Études sur le Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires*, Paris 1918; L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique*, Hanoi 1953, II.

EDWIN GEROW

BALARĀMA è una divinità dell'Induismo, il fratello maggiore del dio Kṛṣṇa. Talvolta viene considerato il terzo dei tre Rāma e perciò l'ottavo *avatāra* di Viṣṇu. Altre volte compare come incarnazione del serpente Śeṣa o Ananta. [Vedi *AVATĀRA*]. È chiamato anche Baladeva, Balabhadra, Bala e Halāyudha. Le leggende di Balarāma sono raccontate nella letteratura brahmanica e jainista. Viene menzionato assieme a Kṛṣṇa nel *Mahābhārata*, nell'*Harivaṃśa*, nel *Bhāgavata Purāṇa* e in altri *purāṇa* viṣṇuiti.

La nascita di Balarāma fu straordinaria. Il demone Kamsa, udita la profezia da una voce senza corpo che sarebbe stato ucciso dall'ottavo figlio della sorella Devakī, giurò di uccidere tutti i figli maschi della sorella. Balarāma venne concepito come settimo figlio di Devakī e trasportato dal magico potere (*yogamāyā*) di Viṣṇu nel grembo di Rohiṇī per essere salvato da Kamsa. Balarāma nacque quindi da Rohiṇī. Un'altra storia presente nel *Mahābhārata* narra, a proposito del suo colore bianco, che Viṣṇu estrasse uno dei suoi capelli bianchi e lo depose nel grembo di Devakī: proprio da questo capello nacque Balarāma.

Balarāma e Kṛṣṇa sono inseparabili e reciprocamente contrastanti: Balarāma è bianco, mentre Kṛṣṇa è nero; Balarāma è una figura virile che ha come arma un potente vomere, mentre il fratello Kṛṣṇa è dotato di una bellezza descritta come graziosa e femminile, bruno di colore e attraente per le donne.

Una volta, in stato di ebbrezza, Balarāma chiamò il fiume Yamunā (personificato come una dea) perché venisse da lui cosicché egli si potesse bagnare. Non essendosi realizzato il suo desiderio, lanciò la sua arma nel fiume e cominciò a scuotere le acque fin quando Yamunā si arrese.

Balarāma sposò la figlia del re Raivata. Il re, ritenendo che la figlia fosse troppo bella per sposare un mortale, la condusse da Brahmā per ricevere consiglio. Brahmā suggerì che Balarāma sarebbe stato lo sposo ideale. Il viaggio in questione durò varie eternità e quando tornarono l'umanità era diventata più piccola. Balarāma trovò la fanciulla Revati talmente alta che la tagliò con il suo vomere prima di sposarla.

Balarāma era molto abile con tre armi: il vomere, la mazza e la clava. Insegnò a Duryodhana a usare la mazza. Disapprovò la posizione di Kṛṣṇa nel *Mahābhārata* perché voleva che i cugini Kaurava e Paṇḍava stipulassero la pace. Quando scoppiò la guerra tra i cugini, rifiutò di prendervi parte e partì per un pellegrinaggio. Si indignò quando nella battaglia finale con le mazze Bhīma colpì impropriamente Duryodhana sulla coscia, promise di uccidere Bhīma e solo Kṛṣṇa riuscì a rappacificarlo.

Balarāma proibì l'uso di sostanze inebrianti nella città sacra di Dvārakā, benché fosse egli stesso avvezzo a bere liquori. In seguito alla battaglia di Kurukṣetra gli Yādava di Dvārakā vennero coinvolti in una rissa da ubriachi e si uccisero a vicenda. Balarāma rimase a lungo in meditazione finché il serpente Śeṣa (di cui egli era un'incarnazione) uscì dalla sua bocca e si getto nell'oceano.

Secondo lo *Harivaṃśa Purāṇa* jainista, Balarāma vegliò sul fratello Kṛṣṇa, allevato da Yaśoda, e lo aiutò a fare visita alla vera madre Devakī. Quando questa vide il figlio, spontaneamente dal suo petto uscì il latte. Per proteggere l'identità della donna, Balarāma versò su di lei una giara piena di latte.

[Vedi *KṚṢṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori informazioni su Balarāma, cfr. N. Raghunathan (trad.), *Srimad Bhagavatam*, I-II, Madras 1976.

VELCHERU NARAYANA RAO

BENARES. La città di Benares, detta anche Vārāṇasī, è uno dei più importanti e antichi luoghi sacri dell'India. Tali siti sono chiamati *tīrtha*, «guadi». Molti *tīrtha*, come Benares, sono situati geograficamente sulle rive dei fiumi indiani ed erano in effetti i guadi nei quali le imbarcazio-

ni facevano traghettare il fiume. In quanto luoghi di pellegrinaggio, tuttavia, tali *tīrtha* sono considerati soprattutto come guadi spirituali, nei quali si può effettuare in sicurezza la grande traversata fino all'«altra sponda».

Benares è situata sulle rive del fiume Gange, nell'India settentrionale, in un sito dove il fiume svolta a nord, quasi si rivolgesse indietro verso la sua sorgente himalayana. Il fiume stesso è considerato sacro, poiché è sceso dal cielo sulla testa del dio Śiva, che domò la dea-fiume nella propria intricata capigliatura ascetica prima di lasciarla libera di scorrere sulle pianure dell'India settentrionale. A Benares, grandi scalinate di pietra dette *ghāṭ* conducono i pellegrini dai vicoli della città fino alla riva del fiume per le abluzioni. A nord e a sud della città, due fiumi minori, rispettivamente il Varaṇā e l'Asi, confluiscono nel Gange, fornendo un'etimologia popolare per l'antico nome della città, Vārāṇasī.

Un altro nome antico del luogo è Kāśī, che significa «splendente, luminoso». Kāśī è anche il nome di uno dei regni dell'India settentrionale che combatterono l'uno contro l'altro tra l'VIII e il VI secolo a.C. Pare che la città di Vārāṇasī sia stata la capitale del regno di Kāśī. Situata sull'elevato altopiano di Rājghāṭ che si affaccia sul Gange, questa città, chiamata sia Vārāṇasī, sia Kāśī, mantenne una grande importanza per molti secoli, attraverso le epoche degli Imperi maurya e gupta. Forse l'apogeo del suo prestigio fu nel tardo XI secolo e all'inizio del XII secolo, quando era una delle capitali amministrative dei regni Gāhaḍavāla della pianura gangetica. Per tutto il corso della sua lunga storia, tuttavia, la città e il suo regno circostante non poterono eguagliare l'importanza religiosa del sito.

Come luogo di interesse religioso, Benares non era solo una «città», ma anche una foresta, che si estendeva oltre il piccolo centro urbano e attraeva saggi e aspiranti eremiti. Fu in questi dintorni agresti di Benares, in una località detta Sarnath, che il Buddha giunse dopo aver ottenuto l'illuminazione a Bodh Gayā. Là egli incontrò i vecchi compagni d'ascesi e predicò loro il suo primo sermone. Fino al tardo XII secolo, la maggior parte della regione a sud dell'altopiano di Rājghāṭ, che oggi costituisce il centro della Benares urbana, era ancora una fitta foresta, ricca di stagni e ruscelli e punteggiata di templi e santuari. Nei *purāṇa* essa è chiamata Ānandavana, la «foresta della beatitudine». Ancor oggi, quando i brahmani di Benares parlano della Benares antica, essi menzionano il tempo in cui la città era Ānandavana.

All'epoca del Buddha, la forma di culto più popolare in questa regione dell'India settentrionale era il culto di quelle che si possono definire le divinità delle «forze vitali», come *yakṣa*, *yakṣī* e *nāga*. [Vedi anche *NĀGA E YAKṢA*]. Tali divinità erano propiziate con offerte dette *bali*, che spesso includevano alcolici o carne. Esse erano rinomate per la loro forza, che potevano usare sia in maniera nociva, sia in modo benefico. Con il sorgere del teismo, sia buddhista che viṣṇuita che śivaita, queste divinità delle forze vitali furono riunite nella cerchia dei grandi dei. A Benares, fu Śiva a venire in primo piano e, secondo la tradizione mitologica, egli attrasse la fedeltà e persino la devozione di numerosi *yakṣa*. Essi divennero i suoi *gaṇa* («schiere, truppe»), e *gaṇeśa* («capi militari»), e furono elevati a posizioni di grande responsabilità all'interno del perimetro della città sacra.

La mitologia di Benares, comprese le narrazioni della connessione di Śiva con questa città, si trova nei *purāṇa*, in un genere di letteratura eulogistica detta *mahātmya*. Il più esauriente di tali *mahātmya* è il *Kāśī Khaṇḍa*, un'intera sezione del voluminoso *Skanda Purāṇa*. Un mito narra della divina ierofania di Śiva in questo luogo. Qui, si dice, la fiera colonna di luce di Śiva (*jyotirliṅga*) scaturì dal mondo degli inferi, spezzò la terra e perforò il cielo, un luminoso e incommensurabile segno di Śiva. Kāśī non solo è il luogo nel quale si dice che il *liṅga* di luce ha diviso in due la terra, ma in un senso più ampio si dice anche che essa stessa sia il *liṅga* di luce, un enorme *liṅga* geografico con un raggio della misura di cinque *krośa* (circa venti chilometri). Ancor oggi i pellegrini effettuano la circumambulazione di Kāśī lungo la *Pañcakrośī Road*, un circuito di pellegrinaggio di cinque giorni di marcia attorno all'intera città.

Esistono innumerevoli templi e santuari di Śiva a Kāśī, ciascuno contenente un *liṅga*, il quale, secondo la teologia śivaita, è un simbolo (*pratīka*) dell'incommensurabile luce di Śiva. Si dice che a Kāśī si trovi un *liṅga* ad ogni passo; in effetti, le pietre stesse di Kāśī sono degli Śiva *liṅga*. In un senso più ristretto, esistono tuttavia molti templi che godono di fama speciale in quanto santuari di Śiva. I più importanti di questi *liṅga* sono Oṃkāreśvara, Viśveśvara e Kedāreśvara, che tradizionalmente erano posti al centro dei tre *khaṇḍa*, o «settori», di Benares: a nord, al centro e a sud. Oṃkāreśvara aveva una grande importanza nella Kāśī antica, ma fu danneggiato durante la prima distruzione musulmana della città e non ha mai più ritrovato l'antica prominenza. Viśveśvara (oggigiorno Viśvanātha) crebbe in importanza e popolarità verso il XII secolo e in seguito mantenne questa posizione e reputazione nonostante la reiterata devastazione musulmana. Infine, Kedāreśvara protegge il settore meridionale della città. La sua dimora originaria e il suo prototipo ancor oggi è il santuario di Kedār sullo Himalaya, ma esso è uno dei molti *liṅga* allogeni che hanno una presenza importante in questo centro sacro. I tre *khaṇḍa* che hanno il proprio centro in questi templi possiedono anche tradizionalmente dei circuiti di circumambulazione, che i pellegrini percorrono visitando i templi e i *tīrtha* più importanti di ciascun settore.

In un'altra sequenza mitica tratta dal *Kāśī Khaṇḍa*, Śiva insediò nella città di Vārāṇasī l'intero pantheon degli dei. A quell'epoca, egli viveva nella sua desolata dimora himalayana insieme con la sua consorte Pārvatī. Egli scandagliò l'intera terra per trovare una dimora adatta per loro due. Quando vide la bella Kāśī, si propose di sconfiggere il re che allora dominava la regione, Divodāsa, per poter avere la città per sé; e inviò uno alla volta i diversi dei e semidei a Kāśī, per trovare un modo di costringere il re ad andarsene. Non solo tutti fallirono, ma furono tanto incantati dalla città che vi rimasero senza tornare a far rapporto a Śiva. Alla fine, con l'aiuto di Viṣṇu, Śiva riuscì a togliere dal trono Divodāsa. La città nella quale egli fece il proprio ingresso trionfante conteneva tutti gli dei.

In quanto centro sacro, Kāśī non solo è la città di Śiva, ma è anche un *maṇḍala* contenente l'intera popolazione divina del pantheon induista. Vi sono i dodici *āditya*, «soli», sessantaquattro *yoginī*, «dee», e otto *bhairava*, «i terribili», guidati da Kāla Bhairava, il divino reggitore della città. Vi sono cinquantasei *gaṇeśa*, posti a protezione intorno alla città in sette circoli concentrici agli otto punti cardinali. Là vi sono anche il Signore Brahmā e il Signore Viṣṇu, ciascuno dei quali ha sedi importanti all'interno della città.

Oltre ad assegnare un luogo a ciascuna divinità, la città di Benares racchiude al suo interno un luogo anche per ciascuno degli altri grandi *tīrtha* dell'India. I dodici *jyotirliṅga*, le sette città sacre, i fiumi e laghi sacri hanno tutti delle sedi simboliche a Kāśī. Dunque, Benares è un microcosmo della geografia sacra dell'India.

L'intensità di energia che deriva dall'unione simbolica di dei, *tīrtha* e saggi in questo unico luogo ha reso Benares il luogo di pellegrinaggio più famoso dell'India. Si visita Kāśī per i benefici associati al pellegrinaggio in questa vita, ma essa è anche il luogo più propizio per morire: un detto molto popolare è «Kāśyam maranam muktiḥ» («La morte a Kāśī è la liberazione»). Secondo la tradizione, quelli che muoiono all'interno del perimetro della città sacra sono certi di ricevere da Śiva in persona l'insegnamento al momento della morte: a Benares si dice che l'insegnamento di Śiva traghetta l'individuo oltre la corrente del *saṃsāra* fino alla «lontana sponda» dell'immortalità.

[Vedi anche *ŚIVA*; e *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982. Uno studio sulla città di Benares, basato sulla letteratura tradizionale nei *purāṇa* sanscriti e sulla sua geografia sacra moderna e sui modelli di pellegrinaggio.

M.A. Sherring, *The Sacred City of the Hindus. An Account of Benares in Ancient and Modern Times*, London 1868. Una trattazione dei templi e delle leggende di Benares da parte di un missionario britannico del XIX secolo.

K.N. Sukul, *Vārāṇasī down the Ages*, Patna, India, 1974. Uno studio della storia religiosa e della vita spirituale di Benares, che comprende una trattazione dei suoi santi, delle fiere, delle festività e delle arti.

DIANA L. ECK

BENGALA, RELIGIONI DEL. Il profilo religioso della regione dell'India orientale di lingua *baṅgalī* (Bengala Occidentale) e del Bangladesh (ex Pakistan Orientale) è pluralistico, complesso e, come lo stesso delta attivo, di forma cangiante. Due «grandi tradizioni», quella islamica e quella brahmanica induista, si contendono la fedeltà della vasta maggioranza dei Bengalesi. Tuttavia, in stretta relazione con esse, persistono sacche di popolazioni tribali scarsamente induizzate, un residuo semi tribale di una comunità buddhista un tempo potente, un gruppo di confessioni cristiane, piccoli insediamenti urbani di jainisti non bengalesi, sikh, parsi, cinesi, ebrei, per non parlare delle schiere di induisti e musulmani la cui fede e il cui legame fondamentale sembrano risiedere nel marxismo, nell'umanesimo radicale e in altre forme più o meno «laiche».

Questo articolo tratta separatamente ciascuna delle tradizioni religiose, ma laddove è evidente sottolinea il loro reciproco influsso e l'esperienza condivisa di condizioni storiche comuni. L'esposizione endemica al pluralismo religioso (e sociale e culturale) sembra aver conferito una certa sottigliezza e malleabilità alla mentalità religiosa bengalese, sia popolare sia colta. Il Bengala si trova oltre il nucleo geografico-etnico di tutte le «grandi tradizioni» religiose (con la discutibile eccezione dei seguaci del Buddhismo residenti in Bengala), fatto che sembra influenzare la maniera in cui si percepisce una tradizione e la si applica alla vita. Nel caso sia della tradizione induista brahmanica sia di quella islamica si è verificato uno sviluppo di distinte «tradizioni medie», che usano il vernacolo *bangalī* e inseriscono elementi culturali locali in una riformulazione regionale della grande tradizione esogena. Il contenuto e la forma di tale «tradizione media» bengalese, come anche la prontezza o la riluttanza con la quale una comunità intraprende tale riformulazione, rivelano distinte concezioni induiste e musulmane (e in linea di principio anche altre) del significato e del valore delle forme culturali bengalesi. Dai documenti della storia religiosa bengalese sembrerebbe che un'esposizione intensa e duratura al pluralismo religioso e l'esperienza di trovarsi ai margini di una grande tradizione religiosa tendano ad

accentuare particolarità regionali della vita religiosa, a scapito della presunta universalità della grande tradizione esogena. Inoltre, in una situazione che è sia pluralistica che periferica, sembra esistere una tendenza a sottolineare gli aspetti più immediatamente umani della devozione e in qualche modo ad allentare quelli più trascendenti e austeri. Queste tendenze sono state occasione sia di autocompiacimento che di sprezzante critica dall'interno delle rispettive comunità.

Il contesto induista. La tradizione induista è stata, per circa due millenni, la tradizione religiosa più complessa e culturalmente più prolifica del Bengala (sebbene essa abbia preso coscienza del proprio essere induista solo dopo intensi contatti con i musulmani, dal XIII secolo in avanti). Essa dipende fortemente dalla grande tradizione brahmanica, con i suoi testi sacri vedici e sanscriti, ma attinge anche molto dalle innumerevoli «piccole tradizioni» che derivano il proprio simbolismo e le proprie pratiche dalle popolazioni autoctone non arie (per esempio kol-munda, dravidiche, tibeto-mongole). Ma ciò che è più caratteristico della tradizione induista in Bengala è la «tradizione media (o regionale)», i cui testi orali e scritti sono in lingua volgare *bengalī*. La tradizione induista fornisce la matrice socio-culturale a buddhisti, jainisti, sikh come anche agli induisti del Bengala e costituisce lo sfondo dal quale provengono la maggior parte dei convertiti alla piccola comunità cristiana e a quella, imponente, musulmana. Per questa ragione si è trattato l'Induismo per primo.

Gli induisti rappresentano circa il 75% della popolazione del Bengala Occidentale e circa il 12% di quella del Bangladesh. Meno del 10% degli induisti bengalesi sono considerati brahmani (sanscrito, *brāhmaṇa*); la maggior parte degli altri sono *śūdra*, divisi in molteplici gruppi endogami chiamati *jāti*, o sottocaste. Le due *jāti* più elevate nella divisione «pura» degli *śūdra*, gli scrivani *kāyastha* e i medici *baidya*, condividono con i brahmani lo *status* socio-culturale di *bhadralok* («gentiluomini»), una categoria non ritualistica analoga a quella ritualistica dei nati due volte (brahmani, *kṣatriya* e *vaiśya*), che si trova altrove nella società brahmanica induista. Sia brahmani che *kāyastha* mantengono il sistema *kulin* («che possiede un lignaggio genuino») di suddivisioni ipergamiche, che in passato provocò eccessi di poligamia non più consentita da giurisprudenza o uso. [Per un'ulteriore discussione delle caste vedi *VARṆA E JĀTI*].

Gli induisti bengalesi condividono in genere gli stessi testi sacri sanscriti (*Veda*, *dharmaśāstra*, poemi epici e *purāṇa*), lo stesso pantheon, gli stessi miti e rituali, e lo stesso retaggio filosofico-religioso che si trovano in tutta l'India, ma con enfasi ed eccezioni particolari. I rituali vedici solenni (*śrauta*) sono scarsamente coltivati, ma quelli domestici (*gṛhya*) sono mantenuti. Non sembra che nei circoli brahmanici sia fiorita un'architettura religiosa monumentale (sebbene ciò sia avvenuto in quelli buddhisti), ma templi ridotti, graziosamente curvilinei, di bambù o di mattoni, spesso decorati con bassorilievi di terracotta, adornano le campagne del Bengala. (I più notevoli sono quelli di Bisnupur nel Bengala Occidentale, dove un gruppo di templi del XVI e XVII secolo ricreano il regno sacro di Kṛṣṇa a Vṛndāvana). Va notato che la maggior parte dei templi induisti in Bengala sono dedicati a Śiva, il signore della regione, mentre gli oggetti di devozione individuale (*bhakti*) preferiti e gli argomenti favoriti dei testi religiosi bengalesi sono in misura sovrabbondante non Śiva bensì Kṛṣṇa o una delle numerose dee.

Śaktismo e Tantrismo. Le dee sono particolarmente importanti in Bengala. La più calorosamente venerata è la bella e riccamente decorata Durgā, colei che, dotata di plurime braccia, sconfigge il demone dall'aspetto di bufalo. La sua festa annuale in autunno, la Durgā Pūjā, in Bengala si protrae per parecchi giorni e soppianta Dusserah. [Vedi *DURGĀ (INDUISMO)*]. La *pūjā* per Kālī, la nera e ignuda dea del sangue, soppianta Dīvālī, la festa delle luci. [Vedi *DĪVĀLĪ*]. Altre divinità femminili importanti in Bengala includono Caṇḍī/Umā/Pārvatī (paredra di Śiva), Sarasvatī (dea del sapere), Śītalā (dea del vaiolo e del colera), Ṣaṣṭhī (lett., «la sesta», dea protettrice dei bambini, venerata il sesto giorno dopo la nascita), Manasā (dea delle morsicature dei serpenti, venerata insieme con la sua devota eroina Behulā), Annadā (dea dei cereali e del cibo in generale), e Rādhā (idillica amante di Kṛṣṇa). La devozione alla dea come quella di un figlio alla Madre apparve tardi in Bengala, ma è evidente nei canti di Ramprasad Sen (1718-1775), *Śyāmāsaṅgīt*, e nella devozione estatica a Kālī di Ramakrishna Paramahamsa (morto nel 1886). [Vedi la biografia di *RAMAKRISHNA*]. La regione del delta del Bengala è essa stessa spesso immaginata e apostrofata dai Bengalesi (non induisti come anche induisti) come una madre semidivina, bella, fertile, ora benigna, ora castigatrice. [Vedi anche *DEA, CULTO DELLA*].

Vagamente connessa alla preminenza delle dee è l'importanza del Tantrismo in Bengala. Le origini (arie e non arie) del Tantrismo non sono chiaramente note, ma dalla metà del primo millennio d.C. il Bengala divenne una fonte principale di testi sanscriti tantrici nei quali i sacerdoti brahmanici e i monaci buddhisti applicarono le proprie rispettive dottrine ai princìpi di rituale e di meditazione tantrica. La letteratura tantrica induista in sanscrito fiorì in tutto il periodo Pāla (760-1142 d.C.), ma declinò sotto i Sena nel XII secolo. Non vi è prova di un rinnovato interesse per il Tantrismo tra

brahmani del Bengala fino alla rinascita degli studi sanscriti a Navadvīp nel XVI secolo.

Tuttavia, sembra che una variante semplificata di Tantrismo, detta Sahaja o Sahajiya («naturale, nato insieme»), spesso della varietà «sinistra» (ovvero, che utilizza elementi socialmente proibiti nelle pratiche rituali) sia sopravvissuta in Bengala per lo meno dal XII secolo (probabilmente anche da molto prima) fino a oggi. Il Tantrismo Sahaja è un tipo autoctono di disciplina yogica specializzata nell'interpretazione e nella trasformazione simbolica delle sostanze corporee. Essa adatta selettivamente da sistemi religiosi più sofisticati (buddhista, nāth, śivaita-śākta, viṣṇuita) immaginario, dottrina e pratiche in modo da forgiare sistemi ibridi di disciplina spirituale (*sādhana*). Un Sahajiya viṣṇuita ibrido fiorì nel XVII e nel XVIII secolo.

Molti piccoli circoli di adepti maschi e femmine, spesso cantori o musicisti mendicanti ai margini della società induista (per esempio Baul, Śain, Kartābhaja), conservano le proprie rispettive varianti di Tantra semplificati e si riuniscono periodicamente per festività religiose con affiliati dello stesso gruppo. Il *melā* («festa») annuale di Jayadeva a Kenduli, Bengala Occidentale, richiama molti Baul. Molti dei principali centri di pellegrinaggio del Bengala Occidentale (per esempio Bakreśvar e Tarapith) possiedono forti associazioni tantriche condivise dai livelli di Tantra brahmanico e Sahajiya. [Vedi anche *TANTRISMO*].

Viṣṇuismo. La devozione viṣṇuita in Bengala, come lo Śivaismo e lo Śāktismo, risale probabilmente all'epoca Maurya, e certamente esisteva nelle epoche Gupta e Pāla, nelle quali è attestata una documentazione iconografica e d'altro tipo. Vi sono statue di Viṣṇu in molte forme, di Śiva (*liṅga* e forme antropomorfe), di Śakti come Durgā, Caṇḍī, Śarvāṇī, e altre dee), e di Sūrya, Gaṇeśa, Indra, e Varuṇa. Immagini di Kṛṣṇa e Rāma sono rare nel Bengala preislamico, ma esiste un bassorilievo che sembra raffigurare Kṛṣṇa e Rādhā sullo stupa buddhista di Somapura vicino a Pāhārpur. Il poema sanscrito più celebre composto in Bengala, il *Gītāgovinda* di Jayadeva (XII secolo), tuttavia, celebra l'amore di Kṛṣṇa e della sua amante Rādhā [Vedi la biografia di *JAYADEVA*]. Il tema divenne molto popolare nei secoli seguenti tra i poeti in volgare che componevano in *bengalī* e nelle lingue a essa strettamente correlate, *maithilī* e *brajabulī*. [Vedi anche *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

La devozione (*bhakti*) a Kṛṣṇa (e alla sua divina amante Rādhā) ha avuto un posto particolare nella vita religiosa del Bengala a partire dalla comparsa di Kṛṣṇa-Caitanya (un brahmano, nato come Viśvambhara Miśra; 1486-1533). [Vedi anche *BHAKTI*]. Esponente del revivalismo estatico, Caitanya era appassionatamente dedito all'amore devoto (*prema*) a Kṛṣṇa, per mezzo della meditazione privata e del canto pubblico (*saṃkīrtana*) dei nomi divini. Per i viṣṇuiti del Bengala egli è il divino Kṛṣṇa, o Kṛṣṇa e Rādhā in combinazione. [Vedi anche *KṚṢṆA* e *RĀDHĀ*]. La maggior parte dei templi viṣṇuiti in Bengala sono oggigiorno templi dedicati a Kṛṣṇa e molti contengono anche l'immagine di Caitanya. Il luogo natale di Caitanya, Navadvīp (Śrīmāyāpur) e altri siti benedetti dalla sua presenza o da quella dei suoi associati sono le sedi di festività periodiche che commemorano gli eventi della vita di Caitanya, in aggiunta al ciclo annuale dei rituali viṣṇuiti, specialmente di quelli specifici per Kṛṣṇa. Il movimento viṣṇuita Caitanya (o Gauḍīya, cioè bengalese) ha prodotto nella cultura bengalese un ricco *corpus* di letteratura devozionale in sanscrito e in *bengalī*: lirica (*padāvalī*), musica (*kīrtan*), opere teatrali, agiografia, e una teologia sistematica (*bhaktir-asaśāstra*) che combina la poetica sanscrita con la filosofia kṛṣṇaita della paradossale differenza e non-differenza (*acintyabhedābheda*). [Vedi anche *KṚṢṆAISMO*].

Il movimento della *bhakti* di Caitanya non fu altro che uno dei molti sviluppi della creatività religioso-culturale tra gli induisti bengalesi nel primo XVI secolo (sotto la protezione di Husain Shāhī, indipendente sultano di Gaur). Raghunandan Śiromaṇi nel campo dei *dharmaśāstra*, Raghunāndan Tarkika Śiromaṇi nel Navyanyāya (la nuova logica teista) e Kṛṣṇānanda Āgamavāgīśa negli studi tantrici furono tutti contemporanei di Caitanya a Navadvīp. [Vedi anche la biografia di *CAITANYA*].

Letteratura religiosa popolare. Dal XVI secolo si cominciano a trovare versioni scritte di composizioni vernacole popolari che avevano avuto una circolazione orale precedente. Il genere più importante è il *maṅgalkāvya* («poema propizio») in versi *pāyār*, da cantare in contesti rituali. Un *maṅgal* narra le glorie del dio o della dea e le lotte e le ricompense dei suoi devoti, il tutto su uno sfondo cosmologico. Esistono *maṅgal* dedicati alla divinità Dharma (che protegge alcune popolazioni locali); altri mostrano *siddha* («adepti») della tradizione nāth, e molti inculcano il culto per Manasā e per altre dee. Divinità autoctona e composita, Dharma (neutrale quel tanto che basta per essere la suprema realtà da svariati punti di vista induisti, tribali, buddhisti e perfino musulmani) si impone come sorgente cosmogonica nei Dharma-, Nāth- e Manasā-*maṅgal*. Il genere *maṅgal* fu utilizzato dai biografi di Caiyanya e da scrittori epici musulmani come anche dai raffinati poeti della perennemente vigorosa tradizione śākta. Un genere di versi più semplice (da declamare piuttosto che da cantare) è la *pāñcāli*, spesso utilizzata per lodare divinità locali minori, spiriti e santi. [Vedi anche *MUSICA E RELIGIONE IN INDIA*].

Letteratura religiosa classica. Esistono molte traduzioni e parafrasi *bengalī* di testi epici, purāṇici, e tantrici che attingono alla grande tradizione brahmanica. Tra essi il più influente è il *Rāmāyaṇa* di Kṛttivāsa, risalente al XV secolo, che in uno stile tipicamente viṣṇuita bengalese mette in rilievo i sentimenti compassionevoli umani più che l'eroismo e il dovere. La più notevole tra le numerose versioni parziali del *Mahābhārata* in *bengalī* è quella di Kāśirāmdās e dei suoi collaboratori (XVII secolo), il *Pāṇḍavavijaya*. La più antica tra le numerose parafrasi tradite dei *purāṇa* è il *Śrīkṛṣṇavijaya* di Mālādhara Vasu, del tardo XV secolo, cui fu reso omaggio da Barbak Shāh e da Caitanya. Molte traduzioni e adattamenti di testi epici e purāṇici furono fatte sotto il patronato dei *rājā* induisti alla periferia del Bengala (cioè Kooch Bihar, Tipperah, Kachar e Bisnupur), i quali consolidarono i propri privilegi locali riconoscendo la sovranità del sultano di Gaur o dei Moghul. Ma perlopiù il XVII e il XVIII secolo sotto il dominio imperiale moghul, in contrasto con il XVI secolo, furono un periodo di continuità e di ripetizione più che di creatività nella vita religiosa e letteraria degli induisti bengalesi.

Il rinascimento del XIX secolo. Il XIX secolo, tuttavia, portò in Bengala sviluppi religiosi notevoli tra profondi cambiamenti politici, economici e culturali. Era terminato un periodo di oltre mezzo millennio di dominazione musulmana: inizialmente distruttiva, talora incoraggiante, sempre, almeno implicitamente, intimidatoria. Ben presto l'inglese sostituì il persiano nell'amministrazione, nei tribunali, nell'istruzione superiore, aprendo nuove possibilità culturali, professionali e imprenditoriali per coloro che ne facevano parte, inizialmente quasi esclusivamente *bhadralok* induisti.

Un'ondata di stimoli e di provocazioni colpì coloro che si esposero alla cultura occidentale, laica e/o religiosa. I *bhadralok* bengalesi che giunsero nella nuova metropoli coloniale, Calcutta, divennero *de facto* i principali mediatori tra l'India e l'Occidente (finché *élite* simili emersero in sedi secondarie del potere britannico). In quest'atmosfera eccitante, esplorarono rapidamente molte strade pertinenti alla loro posizione anomala tra due culture. Tali strade includevano una critica radicale, perfino un rigetto, della tradizione socio-religiosa induista, come avvenne da parte di quei pochi appartenenti alla nuova *élite* che divennero cristiani, o del gruppo iconoclasta Young India («Giovane India») ispirato da Henry Derozio (1809-1831). Oppositori strenui (attraverso argomentazioni, disapprovazione o intimidazione) di queste e di altre meno radicali risposte alla religione e alla cultura occidentale erano i conservatori irriducibili. Tra questi due estremi vi erano svariate vie aperte da *bhadralok* bengalesi riformatori che cercavano di restare all'interno della tradizione induista, ma in termini consoni alla loro precaria posizione tra due mondi.

Ram Mohan Roy (1774-1833), poliglotta, intellettuale e amministratore, fu il più efficace tra i riformatori *bhadralok* del primo XIX secolo. Il suo apprezzamento per l'unicità di un dio personale (sviluppato durante i suoi studi giovanili di persiano e arabo) e l'ammirazione per gli insegnamenti etici di Cristo fecero sorgere speranze vane in una sua conversione tra i missionari cristiani e unitarianiani, con i quali egli cooperò, ma ai quali anche si contrappose. Egli si oppose con argomentazioni convincenti, anche se con durezza, al culto delle immagini e del simbolismo amoroso nel mito, nel rituale e nel canto, e condusse campagne vittoriose contro l'auto-immolazione delle vedove (*sātī*) e altre pratiche socio-religiose simili. [Vedi anche la biografia di *ROY, RAM MOHAN*].

Roy fu il primo a tradurre un'antologia delle *upaniṣad* in *bengalī* e in inglese. Fondò il Brāhmo Samāj (Società dei Teisti), una comunità élitaria di induisti di stile unitarianiano che professava una fede in un dio personale e che rifiutava il culto delle immagini, i sacrifici animali e gli aspetti del sistema castale più rigidi (almeno per la sensibilità umanitaria egalitaria). [Vedi anche *BRĀHMO SAMĀJ*].

Alla guida del Brāhmo Samāj a Roy successe l'austero e meditativo Debendranath Tagore (1817-1905), sotto la cui direzione il Samāj sviluppò una liturgia più ricca e un *corpus* di preghiere. Uno zelante brāhmo più giovane d'età, Keshab Chandra Sen (1838-1884), insofferente della cauta posizione socio-rituale di Debendranath, si allontanò dalla comunità e formò il Brāhmo Samāj of India. Questo nuovo gruppo rifletteva le idee sociali più radicali di Sen, come anche la sua predilezione per i *kīrtan* di stile viṣṇuita e la sua calorosa devozione a Gesù Cristo. Un secondo scisma, causato dall'incapacità di Sen di applicare i suoi princìpi socio-rituali radicali in occasione del matrimonio delle sua stessa figlia, diede origine a un terzo Samāj, il Sādhāran Brāhmo Samāj. Anche se i membri delle associazioni non furono mai numerosi, i Brāhmo Samāj costituirono un cruciale luogo di dibattito per i *bhadralok* bengalesi insoddisfatti dello *status quo* induista ma che al tempo stesso non volevano abbandonare la propria tradizione. [Vedi anche la biografia di *SEN, KESHAB CHANDRA*].

La riconsiderazione degli ideali e delle pratiche religiose induiste durante il «Rinascimento bengalese» del XIX secolo avvenne in gran parte per mezzo di romanzi, opere teatrali, poemi e saggi in prosa. Un esempio lampante è il romanziere e commentatore sociale Bankim Chandra Chatterji (1838-1894), che nel romanzo *Ānanda Maṭh* (Il monastero della beatitudine) descrive la lotta militante per l'indipendenza come una modalità di

devozione alla Dea e nell'opera di alta divulgazione *Kṛṣṇacarita* (Atti di Kṛṣṇa) estrapola dal *Mahābhārata* un Kṛṣṇa idealisticamente umanizzato come modello per gli indiani moderni.

La più venerata figura religiosa bengalese del XIX secolo non apparteneva all'*élite* anglicizzata: Ramakrishna (nato Gadadhar Chatterji; 1836-1886) era estremamente semplice nella conversazione in *bengalī* ed estatico nella sua devozione alla dea Kālī. Egli cercava di sperimentare il divino attraverso discipline śākta, viṣṇuite, tantriche e vedāntiche, come anche attraverso ciò che egli considerava la meditazione cristiana e musulmana. Ramakrishna e sua moglie, Śāradā Devī, sono venerati unitamente dai devoti: il primo come discesa divina (*avatāra*), e la seconda come la paredra/energia (*śakti*). [Vedi anche la biografia di *RAMAKRISHNA*].

Il principale discepolo di Ramakrishna, Vivekananda (nato Narendranath Datta; 1863-1902), fu un abile retore e scrittore (in *baṅgālī* e in inglese), sia in India, dove esortò i propri connazionali ad affermare il proprio retaggio indiano induista, sia all'estero, dove esportò una modalità confidente e irenica di fede induista e fondò a New York la prima delle molte Vedanta Society dell'emisfero occidentale. Egli organizzò la Ramakrishna Mission, un ordine monastico dedito all'elevazione religiosa, all'istruzione, alla medicina, e al servizio sociale. [Vedi anche la biografia di *VIVEKANANDA*].

Nazionalismo e internazionalismo induista nel XX secolo. L'incipiente nazionalismo induista sviluppò un carattere politico più assertivo e sciovinista nel XX secolo, specialmente durante la campagna *swadeshi* dei *bhadralok* bengalesi volta a far cancellare la spartizione del Bengala del 1905. La campagna ebbe successo, ma al prezzo di alienarsi l'appoggio dei musulmani. L'ala più violentemente estremista della campagna era rappresentata da giovani «terroristi» che concepivano le azioni violente come offerte sacrificali alla Dea/madrepatria. Aurobindo Ghoṣe (1872-1950), un bengalese anglicizzato profondo e prolifico, fu lui stesso per un breve periodo un «estremista» prima che un'esperienza estatica avuta durante la prigionia a Calcutta lo aiutasse a indirizzare le proprie energie verso la meditazione yogica, la scrittura religioso-filosofica e, con l'ausilio di Mira Richard, «la Madre», la direzione di una comunità transnazionale (la cui sede si trovava a Pondicherry, nell'India sudorientale) con lo scopo di promuovere l'evoluzione della coscienza umana attraverso lo Yoga Integrale. [Vedi la biografia di *AUROBINDO GHOṢE*].

L'immaginario śākta del tipo assertivo, potenzialmente violento sembra aver ispirato diffusamente la politica nazionalista in Bengala, specialmente nella forma «estremista» rappresentata da Netaji Subhas Chandra Bose (1897-1945). La diffusione dell'etica viṣṇuita più accomodante e non violenta nella politica nazionalista bengalese fu meno pronunciata, poiché Bose, più che Gandhi, aveva catturato l'immaginario politico degli induisti bengalesi. Tuttavia, l'opera matura di Rabindranath Tagore (1861-1941) presenta alcuni ideali e atteggiamenti viṣṇuiti e Brāhmo specialmente nella sua visione di solidarietà umana globale. Poeta insignito del Premio Nobel per *Gītāñjali*, romanziere, drammaturgo, educatore, musicista e artista, egli esercitò una grande influenza formativa sui Bengalesi colti del XX secolo. La «religione dell'uomo» di Tagore (dal titolo delle sue Hibbert Lectures), sottolinea che le qualità creative, evolutive, estetiche e interpersonali dell'esperienza umana rappresentano il nucleo della «religione» al suo meglio. [Vedi anche la biografia di *TAGORE, RABINDRANATH*].

Le istituzioni religiose induiste tradizionali fiorirono nel XIX e al principio del XX secolo parallelamente ai multiformi movimenti di riforma. Danaro e talento furono profusi per costruire e restaurare templi e ostelli religiosi e per fare opera di proselitismo attraverso la pubblicazione, la predicazione, la musica e il teatro. Vi fu un'abbondanza di edizioni scientifiche di testi religiosi sanscriti e *baṅgālī*, e in questo periodo proliferò una seria ricerca sul passato religioso induista (e anche buddhista).

Specialmente i viṣṇuiti della tradizione Caitanya furono pronti a utilizzare i nuovi modelli di proselitismo, e all'interno della loro specifica tradizione vi furono alcuni vigorosi movimenti di innovazione e riforma moderata. Il più efficace tra essi fu iniziato da un laico, Bhakti Vinode Thakur (nato Kedarnath Datta; 1838-1914), e ottenne una forma istituzionale grazie a suo figlio, Bhakti Siddhanta Sarasvati (nato Bimal Prasad Datta; 1874-1937), come Gauḍīya Maṭh (o Gauḍīya Mission), un ordine di monaci predicatori.

Indipendenza e frustrazioni. L'indipendenza dell'India e del Pakistan nel 1947 comportò la spartizione del Bengala, violenza tra comunità, e la migrazione di profughi induisti e musulmani. Il Bengala occidentale e Calcutta, improvvisamente separati dalla maggior parte dell'ex orgogliosa Presidenza del Bengala, erano economicamente e politicamente provati, ma tuttavia dovettero assimilare milioni di profughi. La maggior parte delle istituzioni del Bengala occidentale, comprese quelle religiose tradizionali e riformiste, assetate di fondi e con poche prospettive di miglioramento, dal 1947 entrarono in uno stato di declino, sopravvivendo in qualche modo, ma rimanendo raramente in grado di mobilitare risorse per imprese creative o innovative.

L'unica area nella quale c'è stata qualche innovazione e vitalità, nonostante le figure chiave fossero per lo

più nate molto prima dell'Indipendenza, è quella dei guru individuali e delle loro reti di discepoli. È troppo presto per giudicare l'importanza del fenomeno a lungo termine. Tra le figure più importanti troviamo Anandamayi Ma (nata Nirmalasundari Bhattacarya; 1896-1982), una donna quieta e intuitiva nota per la pace che irradiava; Sri Chinmoy (nato Chinmoy [Cinmay] Kumar Ghose, nel 1931), un musicista di talento con un seguito internazionale, che promuove la ricerca della pace interiore ed esteriore, specialmente attraverso la musica e una dieta vegetariana; A.C. Bhaktivedanta (nato Abhay Caran De; 1896-1977), fondatore dell'International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), che continua la tradizione della *bhakti* di Caitanya. [Vedi anche *HARE KRISHNA*]. L'Ananda Marg, caratterizzato da un'azione violenta, e il movimento politico-economico a esso connesso, la Progressive Utilization Theory (PROUT), hanno gruppi di sostegno nel Bengala occidentale rurale e a Calcutta.

L'area di maggiore creatività nel Bengala nell'epoca successiva all'indipendenza è la letteratura, mentre anche le arti figurative, la musica, il cinema e l'analisi politica attraggono le menti creative. La maggior parte di ciò che è stato espresso in queste aree, tuttavia, ha assunto una forma laicamente umanista o perfino marxista piuttosto che quella religiosa esplicitamente induista. Eppure si potrebbe sostenere che i film appassionatamente umanitari di Ritwik Ghatak, l'umanesimo radicale di M.N. Roy e molta della poesia e della narrativa degli scrittori bengalesi del periodo successivo all'indipendenza, siano essi profughi o autoctoni del Bengala occidentale, possiedono una qualità profondamente religiosa. Spesso essi rappresentano la ricerca di autenticità umana e/o di giustizia sociale e di trascendenza dallo *status quo*, rivelando in questo modo continuità con temi che si trovano nella letteratura bengalese precedente, esplicitamente religiosa.

Nel frattempo, nel Pakistan orientale e (dal 1971) in Bangladesh le condizioni della minoranza induista sono state ancora meno favorevoli alla creatività istituzionale e, con rare eccezioni, individuale. La maggior parte degli induisti abbienti e colti emigrarono all'epoca della spartizione o negli scontri che seguirono. Coloro che rimasero avevano come prima preoccupazione la sopravvivenza quotidiana in un ambiente economicamente depresso e politicamente ostile. Sporadiche molestie culminanti nelle atrocità e nell'esodo di massa nel 1971 sono state seguite dalla relativa sicurezza del Bangladesh indipendente sotto il governo del partito «laico» Awami League e sotto i regimi militari «islamici» ma non anti-induisti che seguirono. Sopravvivono istituzioni tradizionali induiste, ma in condizioni gravemente precarie e, come nel Bengala occidentale, gli scrittori e gli artisti induisti più creativi parlano di solito una lingua che è umanistica più che non distintamente induista, ma che può essere anche profondamente religiosa.

Minoranze religiose. Un gran numero di Bengalesi rappresentano tradizioni religiose non induiste e non musulmane. In una certa misura questi gruppi si sono adattati alle tradizioni dominanti, ma rimangono tuttavia comunità distinte.

Buddhisti. La concentrazione maggiore di buddhisti in Bengala si trova tra i Barua/Magha, i Chakma e i Maramma, stanziati lungo i confini orientali del Bangladesh. La presenza buddhista in Bengala risale probabilmente all'epoca Maurya e con sicurezza all'inizio del I millennio d.C., quando i monaci buddhisti (*bhikṣu*, lett. «mendicanti») godevano della protezione regale insieme con brahmani e jainisti. Sembra che molti governanti, specialmente tra i Khaḍga (tardo VII secolo) e i Pāla, avessero abbracciato la fede buddhista. Sotto i Pāla in Bengala furono erette molte importanti accademie monastiche e alcune di esse (per esempio, Somapura vicino a Pāhārpur e Śālban presso Comilla) erano dotate di stupa riccamente scolpiti. I viaggiatori cinesi menzionano molti *vihāra* (monasteri) in cui si trovavano *bhikṣu* di diverse scuole buddhiste: Mahāyāna, Sthavira, Sarvāstivāda, Tantrika, e Vajrayāna. Gli studi e l'arte buddhista fiorirono per secoli nell'antico Bengala, e durante la lunga epoca Pāla il Tantrismo buddhista fu assiduamente coltivato. In seguito, esso fu scoraggiato da parte dei Sena brahmanici, e la distruzione dei *vihāra* rimasti da parte dei Turchi nel XIII secolo provocò la dispersione degli studiosi *bhikṣu* e dei loro testi, che dal Bengala si trasferirono specialmente in Nepal e in Tibet [Vedi anche *BUDDHISMO*, vol. 10, articolo su *Buddhismo in India*].

Può darsi che un Tantra Sahaja buddhista ibrido, sviluppatosi al più tardi a partire dal XII secolo, sia sopravvissuto in Bengala fino ai secoli seguenti la conquista solo per confluire gradualmente in altre forme ibride di devozione rustica. Tracce di altri elementi buddhisti nella tradizione induista bengalese posteriore non sono prive di plausibilità, ma sono per lo più congetturali. Materia di congettura è anche il grado di influenza buddhista tra gli strati rurali più bassi prima della conquista turca e la funzione, se mai ci sia stata, di tale influenza buddhista anteriore nel facilitare la conversione all'Islam. Nei secoli recenti le etnie bengalesi hanno avuto scarsa aderenza alla tradizione buddhista. Ma parecchie popolazioni tribali e i Barua/Magha del Bengala sudorientale sono rimasti fortemente legati alle proprie rispettive forme di Buddhismo; queste sono penetrate nelle usanze tribali e di casta e sono state influenzate da elementi tantrici e śākta induisti, ma non possiedono *bhikṣu* celibi propriamente iniziati.

Alla metà del XIX secolo, un monaco theravāda di Arrakan (ma nativo di Chittagong), Sarangaj Saramedha, fondò un movimento di riforma. Sostenuto dalla regina Chakma, Kalindi, e dalla parallela cooperazione dei monaci Punnacara Dhammodhara e Jnanalamkara Mahasthavir, Saramedha reintrodusse l'iniziazione secondo la regola, rimosse le pratiche induiste «offensive», fondò istituzioni scolastiche e costituì il Sangarāj Nikāya, un'organizzazione di buddhisti riformati caratterizzata da una stretta interdipendenza di *bhikṣu* e laici. Non tutti i buddhisti in quello che oggi è il Bangladesh accettarono le riforme del Sangarāj; il Mahāsthāvir Nikāya è un'organizzazione che rappresenta coloro che sono rimasti più vicini alle vie autoctone.

Molti buddhisti in Bangladesh si trovano di fronte a una terribile minaccia alla propria sopravvivenza. L'area scarsamente popolata che abitano è diventata zona d'interesse per estranei che ambiscono a realizzare progetti idroelettrici, sfruttamento di gas, minerali, legname e terra. Inoltre, i loro territori tribali sono ora una delicata regione di frontiera, soggetta a operazioni militari e di guerriglia e che rischia di essere dichiarata zona proibita agli estranei.

La reviviscenza del Buddhismo nel Bengala occidentale trae origine dal fatto che a Calcutta fu trasferita la Mahā Bodhi Society nel 1892 e nello stesso anno fu inaugurata la Bauddha Dharmānkur Sabhā. Ben presto sorsero altre associazioni, pubblicazioni e studi connessi alla tradizione buddhista e sono attivi ancor oggi.

Jainisti. I jainisti del Bengala sono per lo più Marwari (cioè Gujarati e Rajasthani) e altri non Bengalesi concentrati nei centri urbani del Bengala occidentale. Essi sono famosi per il loro splendido tempio a Calcutta. I jainisti laici sono sempre stati importanti nella finanza e nel campo degli affari bengalesi, per lo meno dall'epoca moghul. Esistevano asceti jainisti (*nirgrantha*) in Bengala durante tutto il I millennio d.C., ma i loro antichi insediamenti sono scomparsi da molto tempo. Può darsi che gli usi di taluni gruppi religiosi appartenenti alle caste inferiori (per esempio *jugi*, *jāti-baiṣṇab*, ecc.) riflettano un remoto influsso jainista. [Vedi *JAINISMO*].

Sikh. Una nutrita comunità sikh è concentrata a Calcutta e in altri centri d'affari e di commercio del Bengala occidentale. Sia l'agiografia sikh, sia quella viṣṇuita sostengono che Nānak visitò l'India orientale all'inizio del XVI secolo. Tegh Bahādur visitò alcuni sikh residenti a Dacca alla fine del XVII secolo e molto probabilmente alcuni mercanti sikh della casta *khatri* del Panjab si erano stanziati in Bengala molto tempo prima. Le possibilità di affari sotto il governo britannico attrassero alcuni sikh del Panjab a Calcutta durante il XIX secolo, e profughi provenienti dal Panjab occidentale (Pakistan occidentale) nel 1947 accrebbero il loro numero. I sikh di Calcutta conservano numerosi *gurdwara* (templi) e istituzioni scolastiche e di sostegno sociale. Essi pubblicano la rinomata «Sikh Review». [Vedi *SIKHISMO*].

Parsi. I parsi bengalesi sono concentrati a Calcutta, dove giunsero per lavorare nelle banche e nella ferrovia alla metà del XIX secolo. Abbienti e colti, hanno un tempio del fuoco fin dal 1839, e dal 1917 pubblicano una rivista, «Navroz». [Vedi anche *PARSI*, vol. 11].

Cristiani. I cristiani del Bengala si diversificano dal punto di vista sociale, confessionale e geografico. La sola confessione più grande è la cattolica, la parte più consistente della quale deriva dai mercanti portoghesi del XVI secolo e seguenti, e dai loro discendenti meticci lusitano-bengalesi. L'evangelizzazione protestante cominciò nel 1793 con la Baptist Mission, nell'enclave olandese, Serampore, dove William Carey (1761-1843) e i suoi collaboratori diedero l'impulso iniziale alla prosa e all'editoria *baṅgālī* e fondarono il Serampore College. Per tutto il XIX secolo, battisti, luterani, anglicani e presbiteriani furono tra i missionari provenienti da diversi Paesi che fondarono comunità in tutto il Bengala.

La maggior parte dei convertiti provenivano da strati sociali inferiori o da popolazioni tribali, ma nel XIX secolo si verificarono sufficienti conversioni di *bhadralok* tanto da provocare una reazione induista. Tra i *bhadralok* convertiti il protestante Krishna Mohan Bannerji (1813-1885) e Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907), teologo cattolico e allo stesso tempo *saṃnyāsin* induista e nazionalista indiano, si impegnarono per cercare di forgiare forme autoctone indiana di Chiesa cristiana, ma con scarsi risultati. La maggior parte delle confessioni rimasero a lungo dipendenti da direzione e modelli stranieri, ma gradualmente sono emersi un clero (e gerarchie), liturgie e teologie autoctone, e alcune confessioni protestanti si sono amalgamate.

I cristiani del Bengala sono stati a lungo associati ai concetti di istruzione, assistenza e attività di sostegno sociale. In effetti, la santa più onorata del Bengala occidentale del XX secolo è probabilmente la suora cattolica albanese Madre Teresa, le cui suore e i cui fratelli sono al servizio dei poveri morenti, dei lebbrosi e dei trovatelli, con una devozione esemplare. In Bangladesh, i cristiani, sia del luogo sia stranieri, sono notevolmente impegnati nel lavoro di soccorso e sviluppo. [Vedi anche *CRISTIANESIMO*, vol. 7, articolo su *Cristianesimo in Asia*].

Ebrei. A Calcutta rimangono probabilmente una cinquantina di ebrei, sebbene la loro comunità fosse un tempo più ampia e influente, come testimoniano una imponente sinagoga e ampie aree cimiteriali a Calcutta. [Vedi anche *EBRAISMO*, vol. 6, articolo su *Ebraismo in Asia e Africa nordorientale*].

La maggioranza musulmana. I musulmani costituiscono la più vasta comunità religiosa tra i Bengalesi (circa l'86% dei Bangladeshi, e circa il 21% dei Bengalesi occidentali); in grandissima parte sono sunniti dell'orientamento ḥanafita, e i pochi šī'iti discendono da funzionari persiani del tardo periodo moghul. La grande maggioranza dei musulmani in Bengala sono di etnia bengalese, grazie alle massicce conversioni e alla crescita naturale dalla conquista del Bengala da parte di Muḥammad ibn Baḫtyār Ḫalǧī (circa 1203 d.C.). Lo iato etnico e linguistico tra l'*élite* (*ašrāf*) di immigrati (arabi, turchi, afgani, pathan, moghul e persiani) e le masse indigene (*aṭrāf, aǧlāf*) ha influenzato profondamente il carattere della vita musulmana bengalese. La formazione di una tradizione media fondata sulle lingue volgari, che fu tanto semplice per gli induisti bengalesi, è stata per i musulmani del Bengala motivo di ricorrente conflitto, confusione e ansia. In effetti, per essi l'uso stesso della lingua *baṅgālī* e il riconoscimento dell'etnicità bengalese sono stati problematici.

Conversioni:* pir *della «piccola tradizione». Il processo di conversione della popolazione autoctona del Bengala centrale e orientale rimane materia di congettura, a causa della mancanza di documentazione testuale contemporanea. Senza dubbio, i governatori e i sovrani fondarono moschee, *madrasa* (scuole coraniche) e altre istituzioni musulmane nei centri urbani nei quali si riunivano gli immigrati musulmani. Ma le maggiori concentrazioni di musulmani non si trovano in tali aree urbane, bensì nelle regioni rurali dove la popolazione doveva essere prevalentemente autoctona, un mosaico di gruppi endogami (*jāti*) induizzati a livelli eterogenei (con una indeterminata influenza buddhista) e di popolazioni tribali. Molto tempo dopo la conversione, le ricostruzioni musulmane bengalesi attribuirono il massiccio proselitismo a *pir* (guide, tipicamente maestri *ṣūfī*), ma la categoria bengalese di *pir* è multiforme e raccoglie elementi dalla leggenda, dal folclore, dal mito e dalla teologia rurale pre-musulmana.

Alcune figure storiche sono chiaramente incluse tra i *pir* (per esempio Šāh Ǧalāl, che effettuò molte conversioni a Sylhet, Zafār Khān Ġāzi, il guerriero martire, e Khān Ǧahān 'Alī, il deforestatore). Molti *pir* che sembrano avere un fondamento storico sono ricordati per le loro presunte doti terapeutiche, taumaturgiche e pragmatiche più che per la loro spiritualità *ṣūfī*. I *pir* umani fondarono ostelli gratuiti (*āstāna,ḫāngāh*) durante la loro vita, e dopo la loro morte le loro tombe (*mazār*, *dargāh*) divennero i centri del potere dei *pir* «immortali» (*zinda*). I *pir* carismatici degli inizi furono emulati dai propri figli e/o discepoli. Altri *pir* non sembrano avere alcun referente umano, ma appaiono semplicemente come la trasformazione nella piccola tradizione musulmana di divinità minori, eroi e spiriti che nella cultura rurale autoctona si riteneva avessero influenza su determinate località, malattie o professioni.

La «tradizione media»: mediatori letterari. A partire dal XVI secolo si cominciano ad avere testi scritti che riflettono sia la piccola tradizione dei *pir* musulmani, sia la più sofisticata tradizione media della letteratura raffinata musulmana *baṅgālī*. Gli autori di questi ultimi testi spesso esprimevano la difficoltà del proprio compito, alcuni semplicemente sottolineando e confutando la critica dell'*élite* ostile, altri tradendo la propria stessa ambivalenza nell'esprimere la verità islamica in una lingua e in una cultura che erano ritenute inadatte a ciò.

I componimenti che ne risultano sono talora dei brillanti *tour de force*, trasmutazioni di intere situazioni cosmiche, mitiche ed epiche. L'autorità indiscussa di questi «mediatori» caratterizza la loro opera come «sincretica», sebbene ciò possa essere un'etichetta generale poco rispettosa. Se per «sincretico» si intende ciò che è fondamentalmente ibrido, o che sfocia in alterazioni importanti di schemi di pensiero e simbolismo di base, allora molta parte del *corpus* mistico/meditativo è, in effetti, sincretico (cioè più tantrico che *ṣūfī*). Le sezioni cosmologiche e mitiche dei testi epici presentano alcuni passi sincretici, ma non è chiaro se il messaggio generale sia sincretico o non solamente una riaffermazione di uno schema di significato fondamentalmente immutato in una forma esteriore autoctona. I testi sul rituale e sulla prassi sociale musulmana si pongono strettamente all'interno dell'ortodossia islamica.

Critica e riforma dell'Islam: movimenti farā'iḍiti e di ǧihād. Le tradizioni musulmane bengalesi media e quella piccola, sebbene disprezzate o ignorate dall'*élite* esogena, avevano soddisfatto per secoli i propri rispettivi gruppi referenti colti e non colti, composti di musulmani di lingua *baṅgālī*. Ma all'inizio del XIX secolo la traumatica perdita di potere da parte dei Moghul a vantaggio degli Inglesi aveva messo in marcia processi che avrebbero destabilizzato la situazione ormai attestata da lungo tempo, ma problematica, per cui si contrapponeva *ašrāf* e *aṭrāf*, esogeno ed endogeno, persone di lingua persiana/*urdu* e persone parlanti *baṅgālī*. Emersero vigorosi movimenti di autocritica e riforma musulmana in risposta alla perdita di potere musulmano, in qualche modo paralleli al movimento Wahhābīya in Arabia, ma autonomi e saldamente radicati nell'esperienza musulmana bengalese.

Il movimento farā'iḍita, guidato da Ḥāǧǧi Šarī'at Allāh (1781-1840) e da suo figlio Dudū Miyān (1819-1862), cercò di restaurare le sorti dell'Islam rigettando come non islamiche tutte le forme di pratica autoctona, come la venerazione dei *pir*, e invocando – e ottenendo in misura notevole – una completa alienazione dei mu-

sulmani rurali autoctoni da gran parte della cultura bengalese. Esso esortò anche l'*élite* esogena a rifiutare come non islamiche pratiche come l'acquiescenza al dominio britannico, l'adozione di usanze straniere e la mancanza di solidarietà verso i correligionari di ceto sociale inferiore. I farā'iḍiti organizzarono la resistenza dei contadini musulmani nei confronti degli *zamīndār* («latifondisti»), che erano perlopiù induisti, e del governo che li sosteneva, conferendo un carattere comunitario e rivoluzionario a ciò che era inizialmente una riforma interna musulmana.

La Ṭarīqa-i-muḥammadī, organizzata da Inayet Ali (1794-1858) e da Wilayat Ali (1791-1853) di Patna, insieme con altri movimenti di *ğihād*, suscitò l'entusiasmo dei musulmani bengalesi e reclutò uomini per combattere nell'India nordoccidentale al fine di restituire il potere ai musulmani. I movimenti di *ğihād* e i farā'iḍiti contribuirono a scuotere l'accettazione del secolare *status quo* socio-religioso; essi generarono un interesse appassionato verso modelli islamici che trascendessero il particolarismo bengalese e motivarono le masse musulmane bengalesi ad affrontare interessi non musulmani. Tuttavia, fu attraverso la lingua *baṅgālī*, sebbene molto islamizzata, e l'impegno personale di musulmani bengalesi autoctoni, che questi movimenti ebbero vitalità. Si smossero forze che sarebbero sopravvissute ai movimenti che le avevano messe in marcia.

Politica musulmana:* élite *urbane e* mullah *di villaggio. Le *élite* musulmane in Bengala, in contrasto con le masse, rimasero inizialmente stordite dal trauma della perdita di potere a vantaggio dei Britannici. Da principio evitarono di studiare inglese. Ma dopo la brutalmente decisiva repressione della «Rivolta» del 1857, si accostarono tardivamente alla lingua inglese e cominciarono a formare gruppi di pressione verso il governo per mezzo di organizzazioni élitarie come la National Muhammadan Association di Syer Ameer Ali (1849-1929) e la Mahomedan Literary Society di Nawab Abdul Latif (1828-1893). Nessuna di queste organizzazioni teneva in considerazione i bisogni dei musulmani rurali autoctoni ed entrambe rifiutavano la lingua *baṅgālī*. [Vedi anche la biografia di *AMEER ALI, SYED*, vol. 8].

Cruciale importanza nel connettere l'*élite* sociopolitica musulmana urbana con i milioni di contadini musulmani bengalesi ebbero alcuni degli *'ulamā'* urbani e i *mullah* rurali, funzionari musulmani a livello di villaggio, etnicamente bengalesi ma ideologicamente panislamici. Sebbene avessero una scarsa formazione, questi ultimi erano le uniche «autorità» islamiche a portata di mano e pertanto erano molto influenti tra i musulmani dei villaggi. Nonostante fossero meno radicali dei farā'iḍiti e dei sostenitori del *ğihād*, gli *'ulamā'* e i *mullah* condividevano aspirazioni panislamiche e insieme si sforzavano di «purificare» la vita musulmana bengalese da tutti gli elementi «non islamici», di incoraggiare l'uso dell'*urdu*, laddove possibile, e di islamizzare i bengalesi, laddove necessario. Quando finalmente l'*élite* urbana, durante la controversia per la spartizione del 1905-1911, prese posizione come rappresentante delle masse rurali, trovò che *'ulamā'* e *mullah* erano già molto avanzati nel convincere i musulmani bengalesi autoctoni che la loro vera solidarietà di interessi si collocava con i loro correligionari musulmani anche oltre il Bengala, piuttosto che con gli induisti bengalesi della stessa regione o classe. [Vedi anche *MODERNISMO ISLAMICO*, vol. 8].

Rinascimento bengalese: la fase musulmana. Il «Rinascimento bengalese» ebbe una fioritura ritardata, sebbene meno ricca di contenuti e più ristretta per fascino, tra gli scrittori e gli intellettuali musulmani bengalesi. Essi, come gli autori della «tradizione media» bengalese tra il XVI e il XVIII secolo, dovettero affrontare una forte opposizione. Alcuni, come Abdul Rahim (1859-1931), sostennero a lungo che la lingua *baṅgālī* potesse e dovesse essere sviluppata come la lingua islamica per coloro che la possedevano come lingua madre. Molta della rinascente letteratura *baṅgālī* musulmana era imbevuta di devozione, storia e leggende islamiche (per esempio, il *Bisad Sindhu* di Mušaraf Husain [1847-1912], basato sulla tragedia di Kerbala). Ma ci furono anche contributi più laici, come quelli di Abdul Wadud (nato nel 1894) e di altri (musulmani e non musulmani) nel movimento Buddhir Mukti (libertà dell'intelletto), e, più tardi, i poemi appassionatamente umani di Qazi Nazrul Islam (1899-1976).

Indipendenza: Stati islamici e laici. L'esortazione della Lega Musulmana a formare uno Stato separato per i musulmani incontrò un enorme consenso in Bengala. Nel Pakistan orientale, l'indipendenza cominciò con entusiasmo, nonostante le sofferenze della spartizione e della violenza tra le comunità, in contrasto con la delusione della minoranza musulmana rimasta nel Bengala occidentale. Ma la perenne tensione tra interessi autoctoni ed esogeni ben presto esplose nuovamente. Il tentativo di imporre l'*urdu* come unica lingua nazionale si scontrò con una forte resistenza, disposta al martirio. L'insoddisfazione economica e politica rinforzò il risentimento per la politica linguistica. La tensione tra elementi autoctoni ed esogeni prese le forme dell'incipiente nazionalismo bangladeshi contro l'integrità nazionale pakistana. Gli interessi esogeni ancora una volta assunsero il manto dell'Islam, e gli interessi autoctoni promossero la lingua e la cultura *baṅgālī*. Nel 1971, la situazione raggiunse il punto di massimo scontro, con l'indipendenza del Bangladesh, quando i contadini musulmani bengalesi, rifiutando gli appelli all'Islam in pericolo,

optarono enfaticamente per la direzione nazionalista bengalese di Mujibur Rahman (1920-1975).

Ufficialmente il regime dell'Awami League sosteneva il «laicismo» (cioè l'esclusione dei partiti religiosi dalla politica e la neutralità religiosa del governo), ma ebbe vita breve e i successivi regimi militari hanno dichiarato il Bangladesh uno Stato «islamico». Ma la posizione del primo non significava un rifiuto dell'Islam da parte dei musulmani bengalesi, né quella dei secondi implicava l'imposizione della legge islamica nella sfera civile e penale o la soppressione delle religioni non islamiche. Sotto entrambi i tipi di governo si è comunemente affermato che la religione islamica e la lingua e la cultura *baṅgālī* sono componenti fondamentali della vita del Bangladesh, qualunque siano le caratteristiche legali o simboliche. Tuttavia, in Bangladesh scarso è stato il dialogo costruttivo o il dibattito tra gli *'ulamā'* e l'*intelligencija* più laica riguardo alle modalità con cui è possibile risolvere la perenne tensione tra gli imperativi della fede islamica e quelli della lingua e della cultura *baṅgālī*. Grandi sforzi in questa direzione, però, compì lo scrittore e saggista Abu Fazl (1903-1983). Fintantoché non si raggiunga una soluzione soddisfacente permane la minaccia di una rinnovata polarizzazione e di un conflitto tra i musulmani in Bengala. Se sarà possibile creare una soluzione soddisfacente, ciò rappresenterà il raggiungimento di un obiettivo molto creativo e costruttivo, che libererà molte energie e le incanalerà in direzioni positive, energie che finora sono state inibite oppure si sono manifestate in modi distruttivi. Tale risoluzione provocherebbe un approfondimento dell'autocoscienza e un epocale cambiamento, che potrebbero avere valore paradigmatico al di là del Bangladesh.

Popolazioni tribali. Nella regione di confine collinare del Bengala sopravvivono alcune centinaia di migliaia di persone appartenenti a diverse comunità tribali la cui vita religiosa non ha legami espliciti o intensi con alcuna delle tradizioni finora trattate. Mentre l'economia e la demografia dell'India e del Bangladesh crescono, la popolazione tribale capace di rimanere al di fuori delle tradizioni sociali, culturali e religiose maggioritarie generalmente diminuisce e le stesse usanze tribali tendono ad uniformarsi alla tradizione brahmanica. Tuttavia, recentemente l'area è stata interessata da una ventata di autoaffermazione tribale, che per qualche tempo può frenare l'ondata di assimilazione o almeno modificare il tipo di adattamento che essa implica. A questo proposito, si mettono in luce i Santal del Bengala occidentale e degli Stati indiani adiacenti, i quali negli ultimi anni si sono imbarcati in un forte tentativo di consapevole autoaffermazione del proprio retaggio socio-culturale e religioso tradizionale santali.

[Tutte le principali tradizioni religiose e molte delle divinità discusse in questo articolo sono soggetto di voci indipendenti. Per tali trattazioni di altre regioni indiane, vedi *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *TAMIL, RELIGIONI DEI* e *MARATHI, RELIGIONI*. Per un'ulteriore trattazione delle religioni tribali in India, vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo su *Tradizioni rurali*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera in due volumi di R.C. Majumdar, *History of Bengal*, I, 1943, rist. Dacca 1963, e di J. Sarkar, *History of Bengal*, II, Dacca 1948, rimane inestimabile, come anche R.C. Majumdar, *History of Medieval Bengal*, Calcutta 1973. Prezioso per la presentazione generale dello sfondo e per i dati religiosi è S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1962. Particolarmente utile per gli autori induisti, ma non esclusivamente per loro, è S. Sen, *History of Bengali Literature*, 1960, New Delhi 1971 (2ª ed. riv.). Per una trattazione dettagliata della letteratura religiosa bengalese, cfr. S. Sen, *Bāṅglā sāhityer itihās*, I-IV (I in due parti; Calcutta, varie date ed edizioni per ciascun volume a partire dal 1940); o A.K. Bandhyopadhyay, *Bāṅglā sāhityer itivṛtta*, I-V (III in due parti; Calcutta, date ed edizioni dal 1959 al 1985).

Esistono due utilissime fonti, sebbene non molto ben distribuite, per saggi e brevi traduzioni che riguardano la religione bengalese: i volumi annuali della Bengal Studies Conference, che appaiono tra gli *Asian Studies Center Occasional Papers, South Asia Series*, Michigan State University, East Lansing, e E.C. Dimock, Jr. (cur.), *Learning Resources in Bengali Studies*, New York 1974.

Sulla devozione viṣṇuita e śākta in Bengala, cfr. D. Kinsley, *The Sword and the Flute. Kālī and Kṛṣṇa, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology*, Berkeley 1975; A.E. Morinis, *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*, New York 1984; S.K. De, *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal. From sanskrit and bengali sources*, Calcutta 1961; E.C. Dimock, Jr., *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiya Cult of Bengal*, Chicago 1966; e W.L. Smith, *The One-Eyed Goddess. A study of the Manasā Maṅgal*, Stockholm 1980.

Traduzioni di testi importanti per la vita religiosa in Bengala comprendono Barbara Stoler Miller (trad. e cur.), *Love Songs of the Dark Lord. Jayadeva's Gītagovinda*, New York 1977; D. Bhattacharya (trad.), *Love Songs of Vidyapati*; J. Sinha, *Rama Prasada's Devotional Songs. The Cult of Shakti*, Calcutta 1966; e S. Nikhilananda (trad.), *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1977.

Per punti di vista informati a confronto sugli sviluppi del XIX secolo, cfr. J.N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915; e D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979. Per un'introduzione a due personaggi creativi bengalesi moderni, cfr. A. Chakravarty (cur.), *A Tagore Reader*, Boston 1966; e R.A. McDermott (cur.), *The Essential Aurobindo*, New York 1973.

Per il Buddhismo in Bengala cfr. G.S. Majumdar, *Buddhism in Ancient Bengal*, Calcutta 1983; P. Kvaerne, *An Anthology of*

Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryāgiti, Oslo 1977; e S. Chaudhuri, *Contemporary Buddhism in Bangladesh*, Calcutta 1982. I buddhisti sono tra le popolazioni tribali studiate nell'eccellente antologia di saggi di M.S. Qureshi (cur.), *Tribal Cultures in Bangladesh*, Rajshahi 1984.

Tra le presentazioni dell'Islam nella regione del Bengala ricordiamo: A. Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton 1983; R. Ahmed, *The Bengal Muslims, 1871-1906. A Quest for Identity*, Delhi 1981; e M.S. Qureshi, *Étude sur l'évolution intellectuelle chez les musulmans du Bengale, 1857-1947*, Paris 1971.

JOSEPH T. O'CONNELL

BHAGAVADGĪTĀ. La *Bhagavadgītā* è forse l'opera più letta e amata di tutta la letteratura religiosa indiana. Il suo potere di consigliare e ispirare i lettori è rimasto invariato nei quasi duemila anni dalla sua composizione.

La *Bhagavadgītā* (Il canto del Glorioso Signore) è letteratura sacra, sacra scrittura; la sua presenza, continuativa, nei secoli denota un ampio potere. Il pio induista, anche qualora la sua religiosità sia moderata, avrà inevitabilmente accesso al libro o sarà in grado di recitarne, o almeno parafrasarne, alcune righe. I fedeli gli si rivolgono quotidianamente; lo leggono con attitudine solenne e devota, con un senso di timore reverenziale. Il testo è intonato nel corso della cerimonia d'iniziazione dei *saṃnyāsin* (rinuncianti); maestri e sant'uomini lo interpretano; gli studiosi lo traducono e scrivono a riguardo; il più umile ascolta le sue parole sempre vibranti, anche se udite innumerevoli volte. La *Bhagavadgītā* è letta da tutti gli induisti, stimata dagli śivaiti e dai viṣṇuiti, venerata dalle caste basse come da quelle alte, apprezzata sia da chi vive nelle zone rurali sia dai più urbanizzati. In India, molte volte ogni giorno, le parole confortanti della *Gītā* sono lette o sussurrate all'orecchio di chi, con lo sguardo rivolto a sud colmo di paura, o speranza, o entrambe le cose, attende la morte: «Colui che, abbandonando il corpo al momento della morte, ricorda Me soltanto, attinge il Mio stato d'essere» (8,5).

Si potrebbe discutere se la *Bhagavadgītā* insegni la filosofia dualista del Sāṃkhya o il non-dualismo del Vedānta, se sia un invito all'azione o piuttosto alla rinuncia; ciò che è fuor di discussione è che essa insegna la devozione a dio come mezzo di liberazione, sia che la liberazione sia intesa come affrancamento dal mondo sia che venga letta come libertà nel mondo: «Ascolta ancora la Mia parola suprema, di tutte la più segreta: tu sei da Me molto amato, così Io parlerò per il tuo bene. Incentra la tua mente su di Me, sii a Me devoto, sacrifica a Me, a Me rendi omaggio, e a Me tu verrai. In verità te lo prometto, poiché tu Mi sei caro» (18,64-65).

L'opera nel contesto. La *Bhagavadgītā* occupa una parte molto piccola del *Mahābhārata*, non è che uno dei cento libri minori di quell'epopea enorme, narrazione mastodontica della grande guerra tra i Kaurava e i Pāṇḍava, le due famiglie discendenti dai Kuru, dinastia lunare.

Yudhiṣṭhira, il giusto capo dei Pāṇḍava, avendo perso in una partita a dadi truccata giocata contro i Kaurava la parte del regno appartenente alla sua famiglia, fu costretto a un esilio di tredici anni nella foresta, insieme ai suoi quattro fratelli. Scontato l'esilio, Yudhiṣṭhira chiese che gli venisse debitamente restituita la sua parte di regno, o che almeno gli fossero consegnati cinque villaggi, uno per ogni fratello. Quando tutto ciò gli fu rifiutato, la grande guerra divenne inevitabile. [Vedi *MAHĀBHĀRATA*].

Entrambe le armate cercarono degli alleati. Kṛṣṇa, il principe a capo dei Vṛṣṇi, altro ramo della dinastia lunare, nel tentativo di restare neutrale e leale a entrambe le famiglie offrì le sue truppe ai Kaurava e i suoi servigi come auriga e consigliere al suo amico Arjuna, uno dei fratelli minori di Yudhiṣṭhira. [Vedi *ARJUNA*].

La battaglia era pronta per iniziare: «Conchiglie e timpani, cembali e tamburi e corni improvvisamente risuonarono, e il suono si fece tumulto» (1,13). D'improvviso, Arjuna, vedendo i suoi stessi congiunti – maestri, padri, zii, cugini, parenti acquisiti – schierati per la battaglia, decise che non poteva combattere. Rendendosi conto che ucciderli avrebbe significato distruggere le leggi eterne della famiglia, incurante dell'eventualità ch'egli stesso sarebbe stato assassinato, «Arjuna gettò arco e frecce e s'accasciò sul sedile del carro, col cuore sopraffatto dall'angoscia» (1,47).

Gli insegnamenti della *Bhagavadgītā* hanno inizio in questa cornice drammatica. Kṛṣṇa deve spiegare ad Arjuna perché egli non possa esimersi dal combattere questa terribile guerra e, così facendo, rivela la natura della realtà e di sé stesso. I consigli militari divengono istruzioni spirituali; l'eroico auriga svela la sua divinità. Kṛṣṇa-Vāsudeva è Dio, la realtà più alta e il sé eterno, al di là del mondo eppure del mondo in qualità di preservatore, creatore e distruttore. Nel mezzo della teofania Arjuna grida: «Tu sei l'imperituro, il più elevato da conoscere; Tu sei il rifugio ultimo di questo universo; Tu sei il guardiano immortale della legge eterna; Tu sei lo spirito che è il fondamento» (9,18).

Al tempo in cui la *Bhagavadgītā* fu inserita nella narrazione della grande guerra (probabilmente nel corso del III secolo a.C.), si affermò un'idea del mondo come ciclo di morte, spaventoso e divorante, una prigione tediosa nella quale gli uomini sono intrappolati dalla trasmigrazione, e, parallelamente, ideali di rinuncia e tensioni alla liberazione misero in discussione gli antichi

ideali sacerdotali dell'azione rituale e le aspirazioni a paradisi celesti. La *Gītā* fornì una sintesi di ideali contrastanti e di norme passate e presenti. Sposò in modo armonioso i valori brahmanici a un codice guerriero, conciliò un panteismo tradizionale con una religiosità teista apparentemente nuova, e amalgamò una varietà di orientamenti filosofici differenti e potenzialmente contrastanti. La qualità sintetica o sincretistica del testo gli conferì un richiamo panindiano che a tutt'oggi conserva.

La letteratura religiosa dell'India antica fu formalmente classificata come «rivelazione» (*śruti*, ciò che è stato «udito» sacramentalmente, i *Veda* da sempre esistenti) oppure come «tradizione» (*smṛti*, ciò che è stato «ricordato» dai tempi antichi, l'epica, i *purāṇa*, nonché una moltitudine di *sūtra* e di *śāstra*). La *Bhagavadgītā*, come libro contenuto nel *Mahābhārata*, rientra tecnicamente nella *smṛti*, così come l'ultimo discorso di Kṛṣṇa, l'*Anugītā*, e le altre porzioni didattiche e filosofiche dell'epica. Ma alla *Bhagavadgītā* è stato riconosciuto il ruolo funzionale di vangelo. Śaṅkara (VIII secolo), l'ispiratore principale della scuola filosofica dell'Advaita Vedānta, inizia la sua esegesi, in modo abbastanza tipico, osservando che la *Gītā* contiene la quintessenza dei *Veda* e che la sua conoscenza conduce al *mokṣa*, la liberazione dai legami dell'esistenza mondana. Rāmānuja (XI secolo), che attenuò il non-dualismo del Vedānta al fine di poter esporre la sua teologia di un dio supremo e amorevole, interpretò la *Gītā* come la rivelazione effettiva della parola di quel dio, manifestatasi attraverso il dialogo, mero pretesto, con Arjuna. Il santo bengalese Ramakrishna (1834-1886), come molti altri commentatori moderni, proclamò il libro «l'essenza di tutte le scritture» (cfr. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1949, p. 772). La *Bhagavadgītā*, soprattutto dopo la grande fioritura della corrente devozionale all'interno della tradizione induista, fu accettata come rivelazione pur rientrando tra i testi della *smṛti*. Il testo trascende il suo contesto.

La filosofia dell'opera. L'essere umano individuale, secondo la *Bhagavadgītā*, è al contempo naturale (un prodotto della natura intrappolato in una rete di relazioni simili a leggi e colmo di desideri e brame) e spirituale (un'incarnazione del divino). L'individuo non è, tuttavia, un'entità duale ambulante, perché l'aspetto spirituale costituisce la natura più elevata di ognuno e ognuno deve comprendere che la propria esistenza naturale, presa in se stessa, è solo temporanea e ha significato solo dal punto di vista spirituale.

L'essere umano individuale è immortale, così Kṛṣṇa racconta ad Arjuna all'inizio del testo. In possesso di uno spirito eterno e immutabile, una persona può solo apparire attore autonomo nel mondo naturale. Tale apparenza trae origine dall'ignoranza del vero sé. L'individuo, che di norma si identifica con un ego in grado di agire in modo autosufficiente entro le condizioni dettate dalla propria natura psicofisica, deve riconoscere sé stesso a un livello più profondo dell'individualità unificata e comprendere in tal modo il suo ruolo reale come essere sociale.

La *Bhagavadgītā*, seguendo l'intendimento tradizionale dell'organizzazione ideale della società in classi (*varṇa*), in stadi codificati della vita (*āśrama*) e in fini dell'esistenza (*puruṣārtha*), pone molta enfasi sulla necessità di ognuno di seguire o soddisfare il proprio *dharma* («dovere sociale» o «ruolo»), definito in base al posto che ognuno occupa nell'ordine sociale più ampio. L'universo è sostenuto dal *dharma*. Idealmente ogni persona imposta la propria carriera sociale secondo i dettami della propria natura (*svadharma*) in quanto anche quella è un prodotto dell'esperienza passata. *Dharma*, *karman* («azione» o «opera»), e *saṃsāra* («ciclo delle rinascite») vanno insieme: l'azione, portata avanti lungo innumerevoli vite, dovrebbe essere pervasa dalla sensibilità verso gli obblighi che si hanno in virtù della propria interdipendenza con gli altri. Arjuna è membro della classe guerriera e deve adempiere ai doveri di questa posizione sociale – deve combattere.

Ma quale è la natura della realtà che rende tutto ciò possibile e necessario? La risposta della *Gītā* a questo interrogativo è che la realtà, nella sua essenza, vive la presenza di un *brahman* personale, qualcosa di più alto del *brahman* impersonale, la realtà assoluta descritta nelle *upaniṣad*. «Ci sono due spiriti in questo mondo», spiega Kṛṣṇa, «il perituro e l'imperituro». Il perituro è costituito da tutti gli esseri e l'imperituro è chiamato *kūṭastha* («l'inamovibile»). Ma ce n'è un altro, lo Spirito sommo (*puruṣottama*), detto il Sé supremo, che, nelle vesti di Signore imperituro, penetra il trimundio e lo sostiene. «Dal momento che trascendo il perituro e sono più elevato dell'imperituro, Io sono riconosciuto nel mondo e nei *Veda* come lo Spirito sommo» (15,16-18).

Questo «Spirito sommo», inoltre, non è il *brahman* impersonale, indifferenziato, immutabile dell'Advaita Vedānta, ma piuttosto un ente che mentre gode il suo stato di realtà suprema, si occupa attivamente dei mondi che ha creato. Egli svolge sia il ruolo più elevato, in qualità di spirito creativo, sia quello inferiore, come mondo naturale manifesto.

Nella sua analisi del livello inferiore di manifestazione del divino, la *Gītā* attinge a piene mani dal sistema di pensiero del Sāṃkhya. La natura (*prakṛti*) è vista come una base organica attiva costituita da elementi diversi (*guṇa*), che possono essere meglio compresi come sistemi di energia. Ogni cosa in natura, in particolar modo

l'essere umano individuale, è costituita da una combinazione di queste forze. *Sattva* rappresenta uno stato di armonia ed equilibrio sottili che si manifesta come intelligenza lucida, come luce. All'estremo opposto c'è l'oscurità, *tamas*, lo stato di letargia, di pesantezza. Nel mezzo è *rajas*, l'agitazione, l'irrequietezza, la passione, la forza che spinge ad agire. Il *puruṣa* («lo spirito individuale») intrappolato nella *prakṛti*, è mosso dai *guṇa* ed è indotto ingannevolmente a pensare, come fatto fenomenico dato, di essere il loro padrone e non la loro vittima. [Vedi *SĀṂKHYA*].

Il fine della vita umana secondo la *Bhagavadgītā* è di diventare consapevoli che «io» non sono un attore separato e autonomo bensì una cosa sola con la realtà divina, e che la mia libertà ultima proviene dall'accordare le mie azioni con quella realtà. «Ciascuno», dice la *Gītā*, «è spinto ad agire, senza poterci far nulla, dai *guṇa* nati dalla *prakṛti*» (3,5). «Io» posso diventare un attore vero solo nel momento in cui fonderò le mie azioni sulla volontà divina. La liberazione (*mokṣa*) non è dunque costituita dal trascendere qualsiasi tipo di azione ma, piuttosto, richiede che io sia una persona sociale che adempie al proprio *dharma* senza attaccamento dell'ego, una cosa sola col divino.

La realizzazione di questo scopo di vita è al centro dell'insegnamento della *Bhagavadgītā*, ed è stato il punto più controverso sia tra gli esegeti moderni del testo sia tra quelli tradizionali. Basandosi su Śaṅkara, il cui commentario è uno dei più antichi a essere sopravvissuti, molti hanno sostenuto che lo yoga centrale proposto dalla *Bhagavadgītā* è la via della conoscenza, *jñānayoga*: questo soltanto fornisce quella capacità di penetrazione nella realtà e di comprensione della stessa che permette di raggiungere un'autentica consapevolezza del sé. [Vedi *ŚAṄKARA*].

Altri, assumendo la posizione di Rāmānuja, sostengono che la via principe per la *Gītā* rimane il *bhaktiyoga*, la disciplina della devozione; la *bhakti*, nella visione del testo, getta le basi per una relazione salvifica tra la persona individuale e un dio amorevole dotato di potere e supremazia assoluti sul mondo. [Vedi *RĀMĀNUJA*]. Altri ancora hanno visto la *Gītā* come un vangelo delle opere, individuando il suo insegnamento centrale nel *karmayoga*, la via dell'azione, dell'agire senza attaccamento ai frutti delle proprie azioni. Questa molteplicità di interpretazioni risulta dal fatto che la *Bhagavadgītā* celebra, in momenti diversi, ognuna di queste vie. Si dice che ogni disciplina o l'integrazione relativa abbia valore. Il testo combina e assimila le caratteristiche centrali dei diversi cammini. [Vedi *YOGA*].

Lo yoga della *Bhagavadgītā* richiede che le azioni siano compiute senza attaccamento ai loro risultati, poiché, altrimenti, all'attaccamento segue la schiavitù, non la liberazione. Le azioni, dice la *Gītā*, devono essere compiute come sacrificio (*yajña*); ciò significa che bisogna agire con spirito di devozione, rivolti amorevolmente al divino. Ma per farlo è necessario comprendere in che modo la natura, intesa come il livello inferiore della manifestazione divina, agisce in accordo alla propria necessità, e capire che l'attore individuale non è altro che un'espressione dei *guṇa*. Questa comprensione è opera di un *jñāna* preliminare – analisi intellettuale e filosofica – che deve poi svilupparsi in una penetrazione più profonda nella natura del sé, una presa di coscienza che tenga conto della distinzione tra la natura superiore e inferiore della sfera umana e di quella divina. Solamente in presenza di questo *jñāna* le azioni possono essere eseguite secondo i dettami del proprio *dharma*, poiché quella capacità conoscitiva profonda conduce a un cambiamento assiologico fondamentale, che porta a inquadrare il valore di ogni cosa come relativo al valore supremo della realtà stessa. Secondo la *Bhagavadgītā*, però, questa conoscenza non è sufficiente per realizzare la libertà completa, dal momento che non riesce a motivare o giustificare una qualsiasi azione particolare. *Jñāna*, al suo culmine, dovrebbe allora sposarsi alla *bhakti*, che ha come oggetto il divino nella sua natura personale più profonda. «Quelli che abbandonano tutte le azioni in Me e sono su di Me intenti», Kṛṣṇa rivela, «che mi porgono culto con disciplina completa e meditano su di Me, i pensieri fissi su di Me – Io prontamente li eleverò al di sopra dell'oceano delle morti e delle rinascite» (12,6-7). Comprendendo che si è, nella propria interezza, una cosa sola con una forza spirituale attiva e creativa, si può allora imitare il divino – si può agire in accordo con la sua natura e realizzare in questo modo il proprio destino. Ci si eleva al di sopra dell'oceano della morte.

Con questa consapevolezza, Arjuna annunciò che la sua confusione e la sua disperazione erano passate. Raccolse l'arco e le frecce: «Eccomi ormai saldo nei miei propositi, senza più dubbi; agirò secondo la Tua parola» (18,73). La battaglia sul campo della rettitudine ebbe inizio.

La persistenza del testo. A partire dall'VIII secolo la *Bhagavadgītā* divenne un testo classico per l'insegnamento filosofico e religioso. Il commentario normativo di Śaṅkara generò commentari minori e ispirò risposte, nuove interpretazioni, nuovi commentari e sottocommentari. L'esegesi teista di Rāmānuja espose i paradigmi devozionali di interpretazione del testo che vennero elaborati dagli scoliasti viṣṇuiti medievali. Non sembra che questi commentatori facessero distinzioni tra l'eroico Kṛṣṇa-Vāsudeva del *Mahābhārata* e l'erotico Kṛṣṇa-Gopāla, in origine distinto, delle tradizioni purāṇica e letteraria. Con la fusione di Kṛṣṇa diversi in un Dio supremo

unico, la *bhakti* fredda e distaccata della *Bhagavadgītā* confluì nella *bhakti* emotiva e passionale esemplificata dalle pastorelle amanti di Kṛṣṇa, bovaro nel *Bhāgavata Purāṇa*. Il significato del testo mutò – il commentario di Madhva (XIII secolo) spiega che Kṛṣṇa, il signore supremo, può essere avvicinato o afferrato esclusivamente attraverso la via della *bhakti* che è amore (*sneha*), un amore che è devozione. [Vedi *MADHVA*].

Gli esegeti śivaiti, classificando senza problemi la *Bhagavadgītā*, apertamente viṣṇuita, come uno dei loro testi rituali, gli *āgama*, produssero un *corpus* proprio di letteratura esegetica. Nella *Gītārthasaṅgraha*, del filosofo śivaita kashmiro Abhinavagupta (XI secolo), opera che si propone di rivelare «il significato nascosto del testo», Kṛṣṇa viene descritto come protettore di un *dharma* e guida di un *mokṣa* esplicitamente definiti nei versi di prefazione come «assorbiti nel Signore Śiva». [Vedi *ABHINAVAGUPTA*].

Al di là della tradizione esegetica, la *Bhagavadgītā* divenne il prototipo di un genere di letteratura devozionale che vede un discepolo ad Arjuna somigliante esortato da una particolare divinità settaria ad assorbirsi nel culto della stessa. Così, per esempio, nella *Śivagītā* (VIII secolo) Rāma è troppo afflitto a causa della sua separazione da Sītā per affrontare Rāvaṇa in battaglia; Śiva lo consiglia e lo istruisce proprio come Kṛṣṇa fa con Arjuna. Nella *Īśvaragītā* (IX secolo), Śiva espone il cammino che conduce alla consapevolezza del sé, i metodi di liberazione, ad asceti in un eremo, più o meno con le stesse parole pronunciate nel modello. La forma e lo stile della *Bhagavadgītā* originaria sembra abbiano permeato queste *gītā* successive di autorevolezza e legittimazione. Molti di questi testi sono contenuti nei *purāṇa* (per esempio, la *Śivagītā* nel *Padma Purāṇa*, la *Īśvaragītā* nel *Kūrma Purāṇa*, la *Devīgītā* nel *Devībhāgavata Purāṇa*). I *purāṇa* tardi citano usualmente brani della *Bhagavadgītā*, ne danno dei riassunti o le rivolgono cenni di lode; il *Padma Purāṇa* (VIII secolo) contiene una glorificazione del libro, intitolata *Gītāmāhātmya*, un peana al testo come distillato perfetto della verità suprema. Il testo sulla devozione divenne esso stesso oggetto di devozione. È portato come un talismano da molti santi uomini erranti.

Nel corso di tutta la storia indiana, la *Bhagavadgītā* ha munito i teorici sociali di quei princìpi attraverso i quali comprendere le questioni politiche e i problemi in termini religiosi e tradizionali. Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), per esempio, uno dei più importanti *leader* nazionalisti del rinascimento induista moderno, mentre era in prigione a Mandalay per sedizione, scrisse il *Gītā rahasya*, un'interpretazione del testo antico come manifesto rivoluzionario, come chiamata del popolo indiano alla presa delle armi contro l'Impero britannico. Gandhi, al contrario, che conobbe per la prima volta la *Bhagavadgītā* a Londra attraverso la Società Teosofica britannica, affermava, senza traccia di autocoscienza, che la *Bhagavadgītā* insegnasse la non violenza. Egli esortava i suoi seguaci a leggerla assiduamente e a vivere seguendo i suoi precetti. Si riferiva spesso al libro come *Madre Gītā*, e avrebbe detto: «Quando sono in difficoltà o addolorato, cerco rifugio nel suo grembo» (*Harijan*, agosto 1934).

La *Bhagavadgītā* muta da lettore a lettore, fluttua nel significato con ogni generazione successiva di interpreti, in altre parole, vive. Questa vitalità costituisce la sua sacralità.

Caitanya (1486-1533), fondatore estatico del Viṣṇuismo bengalese, si imbatté un tempo in un uomo che leggeva la *Bhagavadgītā* ad alta voce in un tempio, e che, leggendo, provocava l'ilarità di tutti poiché pronunciava scorrettamente tutte le parole. L'uomo piangeva e tremava, e Caitanya gli chiese quali fossero le parole che lo facevano piangere così. «Io non conosco il significato di nessuna parola» confessò l'uomo, «ma mentre le pronuncio vedo Kṛṣṇa sul carro di Arjuna. Sta tenendo le redini in mano e sta parlando ad Arjuna e appare molto bello. La visione mi fa piangere di gioia». Caitanya sorrise: «Tu sei un'autorità per ciò che riguarda la *Bhagavadgītā*. Tu conosci il significato vero del testo» (cfr. Kṛṣṇadāṣā Kavirāja, *Caitanyacaritāmṛta*, in *Madya-līlā* 9,93-103). [Vedi *CAITANYA*].

Non è stato sempre importante per i lettori o gli ascoltatori della *Bhagavadgītā* capire tutte le parole; piuttosto, ciò che è stato cruciale per molti induisti è stato sentire o fare esperienza del testo, parteciparvi, permettere che la *Bhagavadgītā* santificasse le loro vite e li consolasse al momento della morte.

[Per la trattazione dei presupposti morali e cosmologici che sono alla base della filosofia della *Gītā*, vedi *DHARMA INDUISTA*. L'articolo su *KṚṢṆA* si occupa della mitologia del dio; *KṚṢṆAISMO* tratta il suo culto nei vari contesti regionali e storici. Per una trattazione del ruolo di Kṛṣṇa nella formazione della teologia viṣṇuita, vedi *VIṢṆUISMO*. Le pratiche e l'attitudine devozionali insegnate da Kṛṣṇa nella *Gītā* sono discusse in *BHAKTI* e trattate in modo più generale in *DEVOZIONE*, vol. 2. Molti dei personaggi e dei termini filosofici menzionati in questo articolo sono oggetto di annotazioni indipendenti. Vedi anche *VEDĀNTA*].

BIBLIOGRAFIA

I passi della *Bhagavadgītā* citati in questo articolo sono tratti dalla traduzione di E. Deutsch, New York 1968. Da quando C. Wilkins pubblicò il suo *The Bhăgvăt-gēētā, or, Dialogues of Krĕēshnă and Ărjŏŏn in Eighteen Lectures, with Notes* nel 1785, vi-

dero la luce letteralmente centinaia di traduzioni del testo nelle lingue europee. Per un esame ponderato delle tendenze stilistiche e interpretative esemplificate dalla maggior parte delle traduzioni, cfr. G.J. Larson, *The Song Celestial. Two Centuries of the Bhagavad Gītā in English*, in «Philosophy East and West», 31 (1981), pp. 513-41. Delle traduzioni facilmente reperibili, quella di F. Edgerton, 1925, rist. Oxford 1944, è la più letterale, così letterale nel suo tentativo di preservare la sintassi sanscrita, infatti, che, per ristabilire un equilibrio, fu pubblicata in origine insieme alla resa del testo secondo la struttura della poesia vittoriana ad opera di Sir E. Arnold, Cambridge/Mass. 1944. Sebbene la traduzione di Edgerton, benché facilmente reperibile sempre, sia difficile da leggere, il suo lungo commentario costituisce un sapere autorevole. Le note interpretative che accompagnano la traduzione di W.D.P. Hill, London 1927, restano un contributo importante alla letteratura critica. L'opera di Étienne Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgītā*, Paris 1929, è un fine esempio di esegesi rigorosa e di riflessione.

La traduzione lucida di R.C. Zaehner, Oxford 1969, è piacevole da leggere e le sue analisi sono assennate quanto sensibili; Zaehner introduce le letture di Śaṅkara e Rāmānuja dove è necessario e ammette la sua predilezione per l'interpretazione teista dell'ultimo. Per una comprensione più approfondita della lettura che Rāmānuja dà del testo, cfr. J.A.B. van Buitenen, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*, The Hague 1953. La sua traduzione del testo, *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago 1981, costituisce un'opera di alto livello, con una traduzione eccellente e un saggio introduttivo non meno arguto. L'esegesi molto importante di Śaṅkara è stata tradotta in inglese da A.M. Sastri, *The Bhagavad-Gita with the Commentary of Srî Sankarachâryâ*, Madras 1961 (5ª ed.). L'interessante commentario di Abhinavagupta, il *Gītāsaṅgraha*, è stato ben tradotto in inglese e introdotto acutamente da A. Sharma, Leiden 1983.

Come esempi significativi di interpretazioni indiane moderne del testo, cfr. M. Desai (ed. e trad.), *The Gospel of Selfless Action, or the Gita Accorging to Gandhi*, Ahmadabad 1948; B.G. Tilak (cur.), *Śrimad Bhagavadgītā Rahasya*, Poona 1936; e A. Ghose, *Essays on the Gita*, Calcutta 1926.

ELIOT DEUTSCH e LEE SIEGEL

BHAKTI. Il termine sanscrito *bhakti* viene comunemente tradotto in italiano con «devozione» e il *bhaktimārga*, «il cammino della devozione», viene considerato uno dei principali generi di pratica spirituale induista. Il *bhaktimārga* è un cammino che conduce alla liberazione (*mokṣa*) dall'incarnazione materiale nel presente mondo imperfetto e al raggiungimento di uno stato di perpetua comunione con una realtà ultima concepita personalmente. Il termine *devozione*, tuttavia, non rende appieno quel senso di partecipazione, e persino di mutua e costante presenza, tra i devoti e Dio che è così centrale nella *bhakti*. Il sostantivo sanscrito *bhakti* deriva dalla radice verbale *bhaj*, che significa sia «condividere» o «appartenere», sia «adorare». Il termine *devozione*, inoltre, non è in grado di suggerire tutta quella gamma di intensi stati emotivi che spesso il sostantivo *bhakti* connota, e che in gran parte potrebbero essere resi con l'onnicomprensiva parola italiana *amore*, benché l'amor di Dio venga espresso con altri termini che *bhakti*, nell'accezione sia di incitamento sia di risposta all'amore del devoto. La *bhakti* è, dunque, il rapporto tra il divino e l'umano visto secondo la prospettiva umana.

Mentre il termine *bhakti* è talvolta usato in senso lato, a significare un'attitudine di rispetto nei confronti di una divinità o di un maestro umano, il sostantivo *bhaktimārga* viene inteso esclusivamente come un «cammino» di devozione verso una divinità o una figura umana che rappresenta o incarna la realtà ultima, un cammino la cui meta finale non è costituita dai beni di questo mondo, bensì dalla benedizione suprema. Coloro che intraprendono tale cammino credono che la realtà ultima sia costituita dal Signore (Īśvara), il quale trascende l'universo e tuttavia lo crea. La *bhakti* è dunque un movimento teistico e può essere distinto non soltanto 1) da quei movimenti religiosi che negano la realtà di Īśvara (inclusi quelli buddhisti e jainisti), ma anche 2) dalle credenze politeistiche in una molteplicità di dei all'interno di un cosmo divino, e 3) dalle filosofie che vedono Īśvara come un'ultima illusoria apparenza della realtà che trascende le qualità personali, *nirguṇa brahman*. [Vedi *ĪŚVARA*].

In pratica, i confini del *bhaktimārga* sono indistinti e le sue forme sono molteplici e differenti, variamente definite dalle diverse comunità settarie. Non di meno, si possono riscontrare alcuni importanti tratti comuni alle differenti espressioni di *bhakti*, ed è possibile discernere una «storia» della *bhakti* nel corso degli ultimi quindici secoli fino a oggi.

I moderni approcci storici alla religione indiana individuano solitamente talune tracce di *bhakti* in parte delle *upaniṣad* classiche e ne sottolineano la pregnante presenza in vaste sezioni dell'epica (inclusa, in maniera considerevole, la *Bhagavadgītā*). Si ritiene che la prima poesia devozionale sia quella in onore della divinità tamil Murukan, che ha inizio intorno al 200 d.C., seguita, tra il V e il IX secolo, dalle opere di molti poeti, raccolte in due corpi distinti di poesia tamil, l'uno in onore di Śiva, l'altro di Viṣṇu. Secondo i racconti tradizionali, tuttavia, i santi-poeti tamil sono disseminati lungo i primi cinquemila anni della quarta e più degenerata era, il *kaliyuga*. Questa datazione tradizionale introduce un tema frequente, che vede la *bhakti* come un semplice cammino di salvezza adatto a un'età di sminuite capacità spirituali, e che talvolta s'interseca con un altro tema: l'affermazione secondo cui il trionfo di gruppi di devoti cantanti e danzatori segni il punto di rottura del potere del demone Kali, e dunque la fine della malvagia era di Kali e la restaurazione dell'era di perfezione spirituale.

Da un moderno punto di vita storico, il fiorire della *bhakti* rappresenta il contemporaneo inserimento di tendenze teistiche considerevolmente anteriori nelle tre maggiori tradizioni spirituali dell'India antica: 1) il culto sacrificale degli Arii invasori e la recitazione da parte di sacerdoti *brāhmaṇa* che darà origine ai *Veda*; 2) la pratica di umiliazione corporale e di ritiro spirituale da parte di individui e gruppi conosciuti come *śramaṇa*, i quali probabilmente continuavano a seguire tradizioni di antichi abitanti dell'India, presto adottate e adattate da molti Arii; e 3) i culti pre-arii degli spiriti e delle divinità femminili dei villaggi, che abitano alberi e rocce e proteggono posti o gruppi di individui particolari.

Tutte e tre le tradizioni furono soggette a una prima forma di reinterpretazione che enfatizzò i grandi risultati della pratica effettiva, e a una seconda forma che si concentrò sulla conoscenza intuitiva delle divinità o sui poteri ultimi di questa tradizione. Tuttavia, vi fu anche una terza forma di reinterpretazione, che ascrisse l'onnipotenza a una divinità in particolare, concepita in modo più o meno personale, e sostenne la leale devozione a questa divinità suprema. Nel caso della tradizione vedica fu Viṣṇu ad essere considerato sempre più come l'anima essenziale e come il signore del sacrificio. Alcuni *śramaṇa* guardarono talora a Śiva come al grande *yogin*, paradossalmente signore della fertilità e della pienezza sessuale e al contempo dell'astinenza sessuale. Anche le tradizioni più popolari e politeistiche hanno avuto le loro forme di *bhakti*, nelle quali le dee locali sono concepite come manifestazioni della Madre, del cui grande Potere (Śakti) i devoti cantano le lodi come fonte tanto di distruzione quanto di benessere.

Gli adoratori di Viṣṇu come divinità suprema (in qualsivoglia delle sue incarnazioni, ma in particolare come Kṛṣṇa e Rāma) sono conosciuti come viṣṇuiti; allo stesso modo, coloro che accordano il posto supremo a Śiva sono detti śivaiti, mentre i devoti della Dea, intesa non come consorte subordinata di Śiva, ma come Potere ultimo, sono detti *śākta*. Ogni «setta» è in pratica divisa in un gran numero di gruppi, caratterizzati dalla fedeltà a particolari forme della divinità suprema, e a particolari lignaggi di insegnanti e insegnamenti caratteristici delle varie organizzazioni settarie, che di solito includono alcune forme di iniziazione.

Le principali forme di *bhakti* vengono descritte dagli stessi induisti non solo in base alla loro speciale relazione con particolari forme di divinità, ma anche secondo i vari stati d'animo del devoto. Le classificazioni variano di poco; alcune sono strettamente connesse alla teoria estetica indiana classica secondo cui un certo sentimento primario (*bhāva*) viene trasformato, secondo i canoni teatrali, in uno stato d'animo raffinato o essenza (*rasa*). Ogni combinazione di *bhāva* e *rasa* si serve di una particolare relazione umana: servo con padrone o bambino con genitore (subordinazione rispettosa), amico con amico (familiarità scherzosa), genitore con bambino (affetto materno e preoccupazione), e amato con amante (che combina elementi delle altre tre relazioni con l'amore appassionato). Sia i singoli devoti sia i movimenti settari più diffusi differiscono nelle loro preferenze personali e nelle classificazioni dottrinali di tali relazioni, ma tutte sono generalmente accettate come appropriate istanze devozionali.

Quando l'attaccamento passionale al Signore è messo in risalto, la *bhakti* si pone in netto contrasto con lo yoga e con altre vie ascetiche alla salvezza, che evidenziano piuttosto il distacco e il superamento di tutte le passioni, positive o negative che siano. [Vedi *YOGA*]. Eppure, anche molte forme di *bhakti* mettono l'accento sul distacco dai beni terreni che deve accompagnare l'attaccamento al Signore o, come la *Bhagavadgītā* quando parla del *bhaktiyoga*, usano il linguaggio della filosofia ascetica per esaltare il cammino della *bhakti*.

Dal punto di vista religioso, i movimenti *bhakti* si collocano in genere a metà tra le vie dell'ascetismo più estremo e la religiosità induista popolare. (Forme meno estreme di ascetismo vengono spesso incorporate all'interno di tali movimenti). La *bhakti* condivide generalmente la preoccupazione ascetica per il *mokṣa*, ossia la liberazione dall'esistenza finita e la realizzazione della beatitudine eterna. Ma l'istanza primaria, tuttavia, resta la comunione con il Signore, e se i *bhakta* intendono il *mokṣa* come altro che tale comunione, allora essi lo respingeranno senz'altro, considerandolo una meta che li priverebbe della vera comunione cui anelano con fervore. [Vedi *MOKṢA*].

Un piccolo numero di *bhakta* impegna tutto il proprio tempo e adegua il proprio stile di vita a quello caratteristico dei «rinuncianti» induisti, trascorrendo l'intera giornata a salmodiare e a cantare lodi al loro Signore. La maggior parte, tuttavia, deve trovare il tempo per la devozione in mezzo alle occupazioni quotidiane, siano esse elevate o modeste, ma questi *bhakta* possono temporaneamente trasformarsi in devoti «a tempo pieno» durante i lunghi pellegrinaggi. La loro identità di *bhakta* è talvolta messa in luce dai simboli della setta sulla fronte o da altri segni che mostrano la loro iniziazione a una particolare comunità.

La *bhakti* spesso condivide con l'Induismo popolare il rito fondamentale della *pūjā*, ossia il culto della divinità in una qualche forma, con verdura, frutta e fiori che vengono spiritualmente consumati, o indossati, dalla divinità e ritornano poi al fedele come *prasāda*, sostanza materiale ricolma della grazia del Signore. Tali *pūjā* possono aver luogo in un tempietto casalingo o in un tempio locale, o possono costituire il momento cul-

minante di un lungo e faticoso viaggio a un centro di pellegrinaggio. La maggior parte degli induisti esegue le *pūjā* allo scopo di guadagnarsi i favori della divinità in risposta a qualche preghiera o, nel caso di un voto (*vrata*), per mantenere una promessa fatta al tempo di una preghiera favorevolmente esaudita. [Vedi *PŪJĀ INDUISTA*]. I veri *bhakta*, tuttavia, eseguono questi stessi atti rituali con uno spirito ben diverso, intendendoli quali ringraziamento per i doni divini gratuitamente elargiti, o come richiesta del dono supremo della presenza di dio, talvolta espresso come privilegio di rendere a dio un qualche servizio, in obbediente esecuzione dei doveri comandati da Dio nei confronti degli dei, incluso il culto sacrificale per il mantenimento dell'universo. I *bhakta* ammettono che il Signore da essi servito conceda anche doni mondani a coloro che li richiedono, e inoltre esaudisca anche preghiere rivolte a divinità inferiori. Ciò implica che essi pratichino spesso comuni forme induiste di culto e sostengano le gerarchie dei templi. D'altro canto, alcuni movimenti *bhakti* sono stati un tempo, o continuano ad essere, estremamente critici nei confronti della religione popolare e/o delle gerarchie dei templi. Ciò è particolarmente vero per quel che riguarda i poeti vīraśaiva del Karnataka dal XII al XIV secolo d.C. [Vedi *ŚIVAISMO*, articolo sui *Vīraśaiva*]. Nell'India settentrionale, Kabīr e Nānak (i primi *gurū* sikh) criticarono aspramente sia la pietà popolare sia le gerarchie religiose, tanto induiste quanto musulmane. [Vedi *KABĪR* e *NĀNAK*].

Esistono anche rituali eminentemente *bhakti*: il canto (talvolta in comune) di inni e preghiere, l'esecuzione di drammi, danze e recite delle imprese eroiche o dei giochi erotici delle personificazioni di Viṣṇu o delle misteriose apparizioni del dio Śiva. I racconti sul dio possono così condurre a racconti sui grandi *bhakta*, le cui narrazioni biografiche sono quasi popolari come le canzoni ad essi dedicate.

Anche nell'enfasi dei rituali vi è grande differenza tra il cammino devozionale e quello ascetico, dal momento che i rituali tipici dei *bhakta* non sono di solito riservati a pochi iniziati qualificati, ma sono invece aperti a tutti, quali che siano i loro moventi o le loro qualifiche nella gerarchia socioreligiosa. La fede egualitaria della *bhakti*, sebbene non sia mai giunta, in pratica, fino agli intoccabili, viene di solito lodata nei canti e nei racconti. Non si tratta dell'uguaglianza del moderno individualismo occidentale, ma dell'apertura alla ricerca divina che trascende, o addirittura rovescia, l'ordine della società umana, talvolta proprio perché è l'umiltà la qualità necessaria per ricevere la grazia di Dio.

Bhakti significa non soltanto «condivisione» con Dio, ma anche in un certo senso condivisione o scambievole partecipazione tra i fedeli del dio. Mentre la vita di alcuni dei grandi *bhakta* è caratterizzata da una solitudine eroica, che corrisponde, o persino si amalgama, all'isolamento fisico e spirituale dell'ascetismo più estremo, la nota dominante nella *bhakti* è la comunità, tra le generazioni e anche tra i singoli devoti della stessa generazione. All'interno di questa comunità devozionale vi è di solito sia una relazione gerarchica tra maestro e discepolo, sia una relazione più paritaria tra i singoli discepoli.

Il termine italiano *movimento* è particolarmente appropriato per la maggior parte dei movimenti *bhakti*, poiché vi è un movimento spirituale tra il divino e l'umano, un movimento emotivo che interessa, o addirittura avvolge, ogni singola comunità di devoti, e un movimento attraverso il tempo celebrato dalla storia sacra. Le narrazioni sui santi *bhakti* aiutano a definire particolari comunità devozionali e talvolta ad estenderne i confini. Mentre le storia sacra di molti movimenti devozionali interessa soltanto i loro stessi membri, è esistita anche, specie nell'India settentrionale a partire dal XV secolo, una raccolta di agiografie nota con il nome di *Bhaktamāla* (La ghirlanda dei devoti). L'attuale era malvagia, il *kaliyuga*, è considerata la sola, nel vasto ciclo ricorrente delle quattro ere, nella quale la capacità umana di vivere rettamente abbia toccato i livelli minimi. Eppure questo ciclo di storie suppone che l'età presente sia anche il *bhaktikāla*, il tempo della devozione, e il peggiore dei tempi diviene così il migliore dei tempi per coloro che si riuniscono in fervente preghiera. Coloro che ricordano il Signore (con la costanza di un flusso di olio, secondo la definizione di *bhakti* data da Rāmānuja) hanno già in questa vita un assaggio della comunione eterna che è la loro meta finale e, in molte comunità viṣṇuite, la meta agognata al termine della loro vita mortale. I *bhakta* condividono dunque un movimento dall'eternità all'eternità passando attraverso il tempo.

Filosoficamente, la *bhakti* viṣṇuita si è espressa in una serie di posizioni che vanno dal «puro non-dualismo» (*śuddhādvaita*) di Vallabha al «dualismo» (*dvaita*) di Madhva, mentre la *bakhti* śivaita va dalla filosofia monistica dello Śivaismo del Kashmir alla posizione dualistica o pluralistica del Siddhānta śivaita tamil, eppure quasi tutte queste posizioni filosofiche concordano sia sulla qualità infinitamente superiore della realtà divina, sia su una certa forma di realtà subordinata per le anime finite e le cose materiali.

Il comune scopo di essere in comunione con il Signore può anche essere inteso in termini più o meno monistici. Una classificazione distingue quattro gradi di comunione: 1) *sālokya*, ossia l'essere nello stesso cielo del Signore e avere una continua visione di lui; 2) *sāmīpya*, il risiedere presso il Signore; 3) *sārūpya*, l'averne

la medesima forma, inteso come privilegio degli intimi servitori del Signore, l'aspetto esterno dei quali è simile a quello del Signore; 4) *sāyujya*, la completa unione ottenuta entrando nel corpo del Signore.

In termini di pratica e di esperienza religiose, esiste una serie di posizioni piuttosto simili alle precedenti tra l'affermazione della costante presenza divina sia all'interno delle realtà finite sia intorno a esse, da un lato, e il lamento per l'assenza di Dio dall'esperienza dei devoti nella vita presente, dall'altro. La posizione *bhakti* sta nell'affermare in qualche modo tanto la presenza di Dio quanto l'assenza di Dio, ma vi è considerevole differenza di enfasi non solo tra le diverse sette e i vari individui, ma persino all'interno dell'esperienza dello stesso *bhakta*. I momenti di unione provata (*saṃśleṣa*) e di angosciata separazione o desolazione (*viśleṣa* o *viraha*) si alternano, ma l'esperienza del *bhakta* è ancora pù complicata: vi si può intromettere la profonda comprensione del carattere fugace dell'esperienza di unione o, al contrario, il dolore per la separazione può venir accentuato dal ricordo della gioia precedentemente condivisa. Questo stesso dolore, se supera il momento della disperazione, si esprime come un appassionato anelito a un nuovo momento di presenza divina o come una fiducia più serena nella meta finale di infinita comunione con Dio.

Coloro che esprimono una devozione di appassionato attaccamento al Signore, in particolare quando il Signore è concepito come Kṛṣṇa, sono talvolta insoddisfatti da un'unione puramente spirituale dopo la vita terrena e anelano all'abbraccio fisico del Signore nella loro presente incarnazione. I *bhakta* non sono concordi nel ritenere se sia possibile tale unione del corpo umano del fedele con il corpo del Signore. In questa vita, i momenti estatici in cui si può intravedere l'unione sono comunque fugaci, e un'unione permanente condurrebbe alla fine della vita del *bhakta* in questo mondo, come è drammaticamente narrato nelle storie della fusione di due santi viṣṇuiti tamil̲ (Āṇṭāl e Tiruppān Āl̲vār) con l'immagine incarnata del Signore, Ranganātha. Racconti simili vengono narrati anche a proposito della santa rājpūt, Mīrā Bāī, assorbita dall'immagine di Kṛṣṇa a Dvarka, e di Caitanya che, secondo la tradizione locale *oriya* nel Puri, fu assorbito nell'immagine di Jagannātha. [Vedi *MĪRĀ BĀĪ* e *CAITANYA*].

Per la *bhakti* più monistica, che guarda all'unione permanente come alla fine di una distinta esistenza personale del sé finito, lo stato di separazione può essere anzi preferibile, dal momento che assicura la continua e dolceamara esperienza dell'assenza di Dio. Certo è che, per i *bhakta* di molte scuole e sette, i momenti di assenza sono trasformati in una poesia di grande intensità e bellezza, in cui le comuni esperienze umane di separazione dall'infinita sorgente dell'essere vengono trasfigurate dalla particolarissima esperienza di quel raro essere umano che ha sentito la presenza divina o ha conosciuto il divino rapimento e, poi, ha sperimentato ancor più intensamente il dolore per la separazione da una tale incredibile bellezza e da questo desiderabile Signore.

Nella *bhakti* viṣṇuita meridionale di Rāmānuja, tuttavia, la separazione e l'unione sono coordinate in una visione gerarchica nella quale il Signore entra nel cuore di ogni essere finito come se fosse una guida interiore, senza annullare l'esistenza distinta e la responsabilità morale della persona. Qui il desiderio di Dio e l'appartenenza a Dio non rappresentano delle alternative, bensì due coordinate che si rafforzano mutualmente nell'intensificare l'esperienza del *bhakta*. [Vedi *RĀMĀNUJA*].

Se ben lo si considera da un punto di vista esterno, il significato di *bhakti* può essere espresso con due domande. La prima è un quesito teologico: come può il Signore, che è infinito, essere indipendente da tutta la realtà finita e al contempo dipendente dai suoi devoti? La maggior parte dei *bhakta*, infatti, sostiene entrambe le affermazioni. La seconda domanda è rappresentata dal corrispettivo quesito antropologico: come può il *bhakta* essere al contempo l'umile servo e l'intimo compagno del Signore, non soltanto suo strumento, ma anche sua sposa? Nel momento in cui ci rendiamo conto che tali quesiti non sono nulla più che una «traduzione» esterna delle domande che si pongono gli stessi *bhakta*, noi siamo costretti ad aggiungerne una terza, che potremmo definire un quesito ermeneutico: come può uno studioso al di fuori della *bhakti* induista (che non sia, cioè, né induista, né *bhakta*) comprendere una qualsivoglia forma particolare di *bhakti* induista? Come può essere compresa la «condivisione» del divino con l'umano senza, di fatto, condividerla? Mentre la maggior parte della tradizione induista troverebbe difficile immaginare una comprensione dall'esterno, nei termini espressi da tale domanda, e la tradizione platonica occidentale respingerebbe la separazione tra amore e conoscenza, la maggior parte degli studi occidentali di religione in generale, e di *bhakti* induista in particolare, ritengono invece che questa comprensione a livello teorico sia possibile (e sufficiente, per esempio, a scrivere questo articolo) senza una partecipazione personale come studioso all'esperienza del *bhakta*. La vera e propria natura della *bhakti* come partecipazione pratica, tuttavia, è una sfida continua alla forte tendenza delle nozioni occidentali di comprensione, e in particolare allo sforzo occidentale di «catturare» tutte le esperienze umane in concetti oggettivi accuratamente elaborati.

Per comprendere un'esperienza aliena, abbiamo bisogno di rifarci almeno in parte a esperienze simili a noi

familiari. La *bhakti* ha attratto e nel contempo ha reso perplessi gli studiosi occidentali poiché essi vedono nei suoi tratti centrali il monoteimo occidentale combinato con altri elementi che sembrano diversi, se non totalmente alieni. Molti tratti della *bhakti* induista sono riscontrabili anche nei più popolari aspetti del Jainismo e del Buddhismo, e il Buddhismo della Pura Terra ha incorporato molti aspetti della *bhakti* nel suo nucleo centrale. Tanto l'Islam quanto il Cristianesimo nelle loro espressioni indiane, inoltre, hanno sviluppato propri poeti e santi *bhakti*. Nel caso dell'Islam, la *bhakti* ha costituito un ponte per una scambievole interpenetrazione con la pietà induista, che ha donato un carattere distintivo alla pietà musulmana nell'Asia meridionale, benché la *bhakti* islamica non si sia fusa con quella induista. Nel caso del Cristianesimo moderno, è stata la *bhakti* a fornire il vocabolario di base per la preghiera e l'innologia cristiana nella maggior parte delle lingue indiane moderne, eppure la *bhakti* cristiana, di solito, è stata così caratteristica da essere inconsapevole del suo debito nei confronti della tradizione induista. Forse la *bhakti*, sebbene sia specificamente induista, può venir assorbita e sviluppata, se non dall'orgoglioso almeno dall'umile, in una grande varietà di comunità religiose e culturali.

[La discussione sulla *bhakti* nei vari contesti ricorre in quasi tutte le tradizioni induiste. La maggior parte delle divinità, delle sette e dei massimi esponenti religiosi menzionati in questa voce sono oggetto di voci individuali. Vedi anche *BHAGAVADGĪTĀ*; *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*; e *DEVOZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Ad oggi, nessuna panoramica esauriente sulla *bhakti* è disponibile e, dunque, la seguente breve lista bibliografica è necessariamente incompleta.

Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, Oxford 1971.

F. Hardy, *Viraha Bhakti. The Early Development of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Oxford 1981, rist. 2001.

J.S. Hawley, *Sūr Dās. Poet, Singer, Saint*, Seattle 1984.

J.S. Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982, rist. Delhi 1995.

N.J. Hein, *Induism*, in Ch.J. Adams (cur.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, pp. 106-55, New York 1977, cfr. pp. 126-40.

A.K. Ramanujan (trad.), *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, rist. 1979.

A.K. Ramanujan (trad.), *Hymns for the Drowning*, Princeton 1981, rist. 1993.

Karine Schomer e W.H. McLeod (curr.), *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Berkeley-Delhi 1985.

G.E. Yocum, *Hymns to the Dancing Śiva*, New Delhi-Columbia/Mo. 1982.

Eleanor Zelliot, *The Medieval Bhakti Movement in History. An Essay on the Literature in English*, in B.L. Smith (cur.), *Hinduism. New Essays in the History of Religions*, Leiden 1976, pp. 143-68.

JOHN B. CARMAN

BHAVE, VINOBA (1895-1982), riformatore sociale e religioso indiano. Vinayak Narhari Bhave fu strettamente legato a Mohandas Gandhi, che gli pose l'affettuoso epiteto di Vinoba (*marāṭhī*, «fratello Vino»). Egli è generalmente riconosciuto in India come «colui che camminò nelle scarpe di Gandhi». Da ragazzo studiò sanscrito e la tradizione religiosa induista a Varanasi, dove lesse i resoconti dei discorsi patriottici di Gandhi. Affascinato dalle idee di Gandhi ne divenne il discepolo nel 1916 e presto fu uno dei suoi più stretti collaboratori. Nel 1921 Gandhi trasferì Bhave in un nuovo *āśram* (centro di ritiro) a Wardha, nello Stato del Maharashtra. Qui prese a sperimentare molte delle idee di Gandhi per rafforzare l'autogoverno dell'India. Il suo massimo obiettivo fu di dar lavoro alle persone dei villaggi per il beneficio delle masse indiane. Come risultato egli divenne un abile agricoltore, raccoglitore, tessitore e spazzino. Molte di queste attività convogliarono in seguito nei piani per il risollevamento morale e spirituale dell'umanità. Gandhi, colpito dalla sua dedizione politica e religiosa, dalla spiritualità della sua vita e dalla sua fede nei metodi non violenti di azione sociale, lo scelse nel 1940 come primo *satyāgrahī* (colui che usa la non violenza per portare gli oppositori alla verità) nella protesta contro gli Inglesi.

Dopo l'indipendenza dell'India, Bhave uscì dall'ombra del suo maestro iniziando il suo *pad yātrā* («cammino a piedi») per incontrare le genti dell'India. Il famoso movimento del Bhoodān («dono di terra») nacque quando, durante il suo cammino, cercò una donazione di terra da distribuire ai poveri che non ne avevano. In seguito, studiò un programma per raccogliere cinquanta milioni di acri di terra per i senza terra. Per tutto il resto della sua vita lavorò instancabilmente per il *grām svarāj* («autonomia del villaggio»), con l'intento di liberare i poveri dalla schiavitù dei ricchi e dei potenti. Nel 1970 tornò al suo *āśram* a Paunar, vicino a Wardha, dove morì nel 1982.

Influenze. La massima influenza che esercitò Bhave fu nella promozione degli ideali gandhiani. Divenne l'esponente principale del movimento Sarvodaya («benessere per tutti») e praticò la filosofia gandhiana della non violenza in tutta una serie di attività dette «lavori costruttivi». Tra queste vi furono la promozione della

khādī («cotone auto-tessuto»), della nuova educazione (*naī talīm*), del potere delle donne (*strī śakti*), la protezione della vacca e l'esercito della pace (*śānti senā*). Creò la Sarva Seva Sangha, la «società al servizio di tutti», per promuovere il Sarvodaya e ne fu il consigliere. Bhave lanciò inoltre una serie di movimenti connessi al Dono della terra per affrontare il problema dello sfruttamento dei contadini da parte dei proprietari terrieri. Tutti questi movimenti, atti a realizzare riforme socioeconomiche, erano per Vinoba parte della lotta spirituale per stabilire il *rām raj* («il regno di Dio») attraverso il *grām svarāj* («l'autonomia del villaggio»). A questo fine, adottò e promosse il modello gandhiano del Sarvodaya. Bhave estese il concetto del «dare» (*dān*) e chiese alla gente di donare soldi, lavoro, intelletto e la vita per il Sarvodaya.

Bhave organizzò i consigli di villaggio (*grām sabhā*) per supervisionare il programma di sviluppo del paese. Il suo obiettivo non era solamente quello di rendere il villaggio autosufficiente, ma anche di costruire una società non violenta che si fondasse su basi religiose. Attraverso il costruttivo movimento del Sarvodaya, Bhave tentò di edificare una forza morale nella società indiana. Lo scopo del suo movimento non era promuovere il massimo dei beni per il più grande numero di persone, bensì il massimo dei beni per tutti. L'obiettivo del Sarvodaya può essere così riassunto: in campo sociale difendere una società senza caste, in politica condividere una visione democratica del potere del popolo, in campo economico promuovere la convinzione che «il piccolo è bello», e in quello religioso desiderare la tolleranza per tutti i credi. Il fine ultimo era promuovere la pace per tutta l'umanità.

Il fallimento di molti dei piani di Bhave portò del dissenso all'interno del Sarvodaya. Negli anni '60 del XX secolo, Jai Prakash Narayan, un marxista che era diventato un attivista gandhiano e collaboratore di Bhave, tentò di dare una nuova direzione al Sarvodaya. Nacque una controversia sulla questione se il Sarvodaya dovesse o meno entrare in politica per iniziare a cambiare la società indiana. Disincantato dall'approccio apartitico religioso di Bhave e dalla lentezza dei programmi del *grām svarāj,* Narayan prese parte attiva alla politica contemporanea. Negli anni '70, ciò comportò una grave scissione del Sarva Seva Sangha (un gruppo di lavoro del Sarvodaya) e la separazione di questi due giganti del movimento gandhiano. Il conflitto portò alla luce le varie differenze ideologiche che esistevano all'interno del movimento Sarvodaya. I sostenitori di Bhave continuarono a credere che il suo fosse un movimento per «cambiare il cuore delle persone» attraverso la forza morale e le alleanze non settarie. Dopo la morte di Bhave, molti dei programmi per le riforme sociali continuano a essere portati avanti all'interno del Sarvodaya dai «servitori della gente» (*lok sevak*) che a Bhave si ispirano.

[Vedi *GANDHI, MOHANDAS*].

BIBLIOGRAFIA

Vinoba Bhave scrisse relativamente poco. Tuttavia, la maggior parte dei suoi detti e dei suoi discorsi venne raccolta in testi e *pamphlet* e furono pubblicati principalmente a cura di Sarva Seva Sangha. I suoi scritti vertono in prevalenza sui movimenti Bhoodān e Grāmdān, benché egli abbia trattato anche vari argomenti relativi al Sarvodaya. In inglese, i suoi testi più importanti comprendono: V. Bhave, *Bhoodan Yajna*, Ahmedabad 1953; *Swaraj Sastra. The Principles of a Non-violent Political Order* (trad. ingl. di B. Kumarappa), Wardha 1955; *From Bhoodan to Gramdan*, Tanjore 1957; *Thoughts on Education*, Madras 1959 (trad. ingl. di Marjorie Sykes); *Talks on the Gita*, New York 1960; *Democratic Values*, Kashi 1962, e *Steadfast Wisdom* (trad. ingl. di Lila Ray), Varanasi 1966.

Esistono molte fonti secondarie su Bhave. Per una biografia dettagliata, il testo più autorevole è S. Narayan, *Vinoba. His Life and Work*, Bombay 1970 (trad. it. *Vinoba*, Assisi 1974). S. Ramabhai, *Vinoba and His Mission*, Kashi 1954, ha carattere meno biografico, ma fornisce un'accurata descrizione dell'origine e dello sviluppo del movimento fondato da Bhave. L'opera di V. Nargolkar, *The Creed of Saint Vinoba*, Bombay 1963, tenta un'analisi del Sarvodaya secondo l'interpretazione di Vinoba. Tra le opere più recenti, V. Tandon (cur.), *Selections From Vinoba*, Varanasi 1981, presenta le linee essenziali del pensiero di Vinoba. Infine, il testo di R.R. Diwakar e M. Agrawal (curr.), *Vinoba. The Spiritual Revolutionary*, New Delhi 1984, fornisce un ritratto del pensatore indiano visto con l'ottica di diversi studiosi e collaboratori che si confrontano, in una serie di articoli, su vari argomenti legati al pensiero di Vinoba Bhave.

ISHWAR C. HARRIS

BRAHMĀ nella mitologia induista è il creatore. Talvolta lo si trova nella triade con Viṣṇu, il mantenitore e Śiva, il distruttore. Brahmā non ha però l'importanza che hanno normalmente le divinità creatrici nella mitologia, né è sullo stesso livello di Viṣṇu e Śiva. Egli è raramente scelto quale oggetto di venerazione in India, benché appaia con maggior frequenza delle altre divinità nei vari miti, ma raramente come figura centrale. Un'importante versione del mito di Śiva che compare in forma di fiammeggiante fallo davanti a Brahmā e Viṣṇu afferma esplicitamente che Brahmā non verrà più venerato in India (come punizione per avere giurato, mentendo, di avere visto la cima della colonna infinita, ovvero la fine del fallo). La capacità creativa di Brahmā è poco più che un'abilità tecnica, una competenza che egli esercita al servizio delle altre divinità più grandi. Viene chiamato ogni volta che qualcuno ha necessità di

creare qualcosa, o di creare una situazione feconda (per dare potere a un potenziale malvagio affinché il conflitto possa svolgersi). Per creare una effettiva trinità di funzioni divine, all'interno della mitologia induista, bisognerebbe sostituire la figura di Brahmā con una divinità femminile.

Il mito di Brahmā deriva grandemente da quello del dio Prajāpati dei *brāhmaṇa*. Contrariamente a Brahmā, Prajāpati è considerato una divinità suprema ed è un creatore in svariate situazioni: getta il suo seme nel fuoco al posto dell'usuale liquido per l'oblazione; separa dalla sua forma androgina una parte femminile e con essa genera attraverso un'incestuosa unione; pratica ascetismo per creare il calore da cui nascono i suoi figli. In questo modo egli crea prima il fuoco, il vento, il sole e la luna; poi tutti gli dei e i demoni (*deva* e *asura*, che sono i suoi figli minori e maggiori); in seguito uomini e animali e quindi tutte le altre creature. Nelle epiche e nei *purāṇa*, quando Brahmā ha il compito di creare usa, di tanto in tanto, questi stessi metodi, ma di norma genera mentalmente: egli pensa a qualcosa e questo qualcosa prende a esistere. Creò i demoni quando era sotto l'influsso dell'elemento oscuro (*tamas*), influenzato dal bene (*sattva*) generò gli dei. Egli è in grado di smembrarsi per creare, come l'uomo cosmico del *Ṛgveda* (Puruṣa): dal suo petto genera una pecora, dallo stomaco le vacche, dai piedi i cavalli, dai capelli i pascoli. Paradossalmente (o pervertitamente) impiega sistemi meno astratti (come l'accoppiamento) per creare gli elementi più astratti (come le ore e i minuti, o i princìpi della logica e la musica).

Il nome Brahmā è strettamente collegato sia al *brahman*, il termine neutro che indica l'essenza divina (e, nei testi antichi, il principio della realtà religiosa), sia alla parola che designa il sacerdote, il *brāhmaṇa*. Nel tardo Induismo, Brahmā è associato alla *pravṛtti* («creazione attiva, coinvolgimento terreno») e indifferente, se non opposto, alla *nivṛtti* («ritiro dal mondo, rinuncia»). Egli entra quindi spesso in conflitto con Śiva, quando questi è nella fase ascetica ed è in competizione con lo Śiva della fase fallica. L'attaccamento unilaterale di Brahmā alla *pravṛtti* spiega come mai lui solo, tra tutti gli dei, possa concedere l'immortalità, spesso ai demoni asceti: egli è coinvolto solo con la vita, mai con la morte. Questa sua abitudine a concedere l'immortalità spesso causa grossi problemi agli dei che affrontano i demoni, ma Śiva o Viṣṇu riescono solitamente a sconfiggerli comunque. Brahmā elargisce l'immortalità (o liberazione dalla morte) invece del *mokṣa* (liberazione dalla rinascita e da una nuova morte) che Śiva e Viṣṇu possono garantire, perché questi due dei, a differenza di Brahmā, sono implicati sia con il coinvolgimento terreno (*pravṛtti*) che con la rinuncia (*nivṛtti*). Questa unilateralità di Brahmā può essere il motivo per cui egli non cattura l'immaginazione del fedele induista: la divinità che si rende responsabile dell'intera vita di un uomo deve, nella concezione induista, conoscere non solo il desiderio di creare, ma anche quello di rinunciare alla creazione.

[Vedi anche *ŚIVA*; *PRAJĀPATI*; e *INDIA, RELIGIONI DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di G. Bailey, *The Mythology of Brahmā*, Oxford 1983, è lo studio migliore su questa divinità e contiene anche un'esauriente bibliografia della letteratura secondaria. Molti dei testi principali sono stati tradotti in Wendy D. O'Flaherty, *Hindu Myths*, Baltimore 1975, pp. 25-55, e interpretati in Wendy D. O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford 1981, pp. 68-77 e 111-40 (trad. it. *Siva. L'asceta erotico*, Milano 1997).

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

BRAHMAN. Negli inni vedici il nome neutro *brāhman* indica il principio cosmico o il potere insito nelle espressioni sacerdotali o ispirate. Come tale si ritenne che fosse presente nei *Veda*, quando vennero fissati in un corpo di testi. La forma maschile della parola, *brahmān*, denota il sacerdote, ossia colui che conosce e può recitare tali parole. Nel tardo rito vedico standardizzato è uno dei quattro sacerdoti che, quasi sempre silenzioso, sorveglia e corregge gli errori durante il sacrificio. Il termine derivato *brāhmaṇa* ha due significati. Uno indica i testi vedici in prosa che espongono il rito solenne (*śrauta*). L'altro si riferisce a colui che appartiene alla prima delle quattro caste (*varṇa*; in italiano, brahmano o brahmino). Infine, Brahman o Brahmā è il nome del dio della creazione nell'Induismo.

Etimologia. Nonostante i numerosi e svariati tentativi di ricostruire la derivazione linguistica del termine *brahman*, la questione rimane irrisolta. George Dumézil ha difeso ripetutamente e con vigore il vecchio paragone con il latino *flamen*. Louis Renou suggerisce che derivi dalla radice *barh* (o *brah*), che significherebbe parlare per enigmi. Jan Gonda vuole farlo derivare dalla radice *bṛh* («essere forti»), ipotesi che è sostenuta dagli antichi esegeti indiani e che ha il vantaggio di unire le due divinità vediche Bṛhaspati e Brahmaṇaspati, che sono largamente interscambiabili. Paul Thieme rifiuta la fiducia che Gonda pone nell'esegesi tradizionale indiana, parte dal significato base di «forma, formulazione» e tenta di connetterlo al greco *morphē*. Tutte queste ipotesi etimologiche incontrano delle difficoltà formali o semantiche. Molto dipende dal significato basi-

lare che si vuole vedere. Maggiormente consensuale è l'ipotesi che ricerca il significato base nella sfera della parola o formula (sacra), in accordo con numerose prove testuali. Il problema principale risiede nella interpretazione multipla dell'elemento *brah*, che rende frustranti i tentativi di arrivare a una soluzione soddisfacente.

Mitologia. Nei *brāhmaṇa* e in particolare nelle *upaniṣad*, il *brahman* venne a designare il principio eterno e impersonale, prima causa dell'universo. Nella cosmogonia vedica, tuttavia, esso non svolge un ruolo distinto. La sua connessione, nella forma del dio Brahmā, con il mito cosmogonico del germe o uovo d'oro (*hiraṇyagarbha*) è postvedica. Nelle *Leggi di Manu* (1,5ss.) si dice che l'uovo d'oro sia nato dal seme di Brahmā, depositato nelle acque primordiali. Dopo un periodo allo stato embrionale, Brahmā nasce dall'uovo d'oro nella forma di uomo cosmico, Puruṣa-Nārāyaṇa. Il punto essenziale di questo e altri simili passaggi sta nel fatto che Brahmā, in quanto il solo principio e causa dell'universo, è «esistente in se stesso» (*svayaṃbhū*) e può quindi mettere in moto il processo cosmogonico solamente riproducendo se stesso. Sempre nell'ambito dell'autoriproduzione troviamo il tema dell'incesto di Brahmā con sua figlia Vāc («la parola»), motivo che deriva dal dio creatore dei *Veda* Prajāpati, Signore di tutte le creature. Benché fuso con l'uomo cosmico, Puruṣa, e con Prajāpati, Brahmā non ha dato vita a un mito cosmogonico specificatamente proprio. Nella cosmologia induista è una divinità che presiede, ma è inattiva – non diversamente dal sacerdote brahmano del rito sacrificale – oppure è un demiurgo, che solo nella seconda fase della cosmogonia assume un'identità autonoma, quando il mondo fenomenico comincia a manifestarsi. Allora lo troviamo seduto sul fiore di loto che nasce dall'ombelico di Viṣṇu, o ancora nasce dall'uovo cosmico (*brahmāṇḍa*).

Nel pantheon induista, Brahmā è unito, come il centro statico, alle supreme divinità dinamiche Śiva e Viṣṇu nella *trimūrti*, la triplice forma del divino. Iconograficamente viene rappresentato con quattro teste barbute e quattro braccia. I suoi attribuiti sono i quattro *Veda*, il recipiente per l'acqua, il cucchiaio delle offerte, il rosario (emblemi del brahmano), il loto e lo scettro. La sua cavalcatura è un'oca, *haṃsa*. La per altri versi copiosa mitologia induista non presta molta attenzione a Brahmā, né vi sono chiare prove di un culto. Essenzialmente, *brahman* è rimasto un concetto astratto, rielaborato nelle *upaniṣad* e dalla filosofia monistica del Vedānta.

Sviluppo semantico. Hermann Oldenberg ha riassunto il significato generale di *brahman* (neutro) come formula sacra e il potere magico che ne è inerente («die heilige Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft», 1917, II, p. 65). Pur essendo appropriata al contesto vedico, questa definizione lascia una grande distanza tra la formula sacra e il più tardivo significato di *principium omnium*. Inoltre, il *brahman* vedico, lungi dall'essere eterno e immutabile, si dice che sia stato fatto o «costruito». L'interpretazione di Gonda del *brahman* come «potere», dalla radice verbale *bṛh* («essere forti»), è utile, ma troppo generica per risolvere in modo preciso il problema. L'analisi di Thieme porta a «forma, formulazione» (*Formung, Gestaltung, Formulierung*) come suo significato originale, soprattutto nell'accezione di formulazione poetica (improvvisata) e poi vera formulazione (stereotipata), e riempie abbondantemente il vuoto lasciato da Oldenberg. Renou si concentra su una particolare dimensione della formulazione, oltre a fornire una dubbia etimologia. A suo parere, il *brahman* si distingue per la sua natura enigmatica o paradossale. Il *brahman* è, quindi, la formulazione dell'enigma cosmico, un enigma a cui non si può dare una risposta diretta, ma che si può solamente formulare in termini paradossali che lasciano inespressa la risposta – la connessione nascosta (*bandhu*, *nidāna*) tra i termini del paradosso. Nella definizione calzante di Renou, il *brahman* è «énergie connective comprimée en énigmes» (1949, p. 43).

Bisogna considerare anche un altro elemento per fissare l'ampiezza semantica del *brahman*, ossia la contesa verbale. Questo elemento è mantenuto, sebbene in una forma fissa e ritualizzata, nel *brahmodya* del rito vedico, soprattutto nel sacrificio del cavallo (*aśvamedha*). Esso consiste in una serie di giri di sfide e risposte verbali. A turno due contendenti si pongono reciprocamente domande enigmatiche. Il senso della contesa degli enigmi è mostrare di avere «visto», di avere capito il «nesso» nascosto rispondendo con un enigma simile, ancora più abilmente escogitato. Colui che resiste più a lungo e riesce alla fine a far rimanere in silenzio l'avversario è il vincitore, il vero *brahman*, padrone del nesso nascosto. Di qui l'importanza del silenzio segnalata da Renou. Nell'elaborato *brahmodya* del sacrificio del cavallo l'ultimo giro è concluso dal sacerdote brahmano, apparentemente vincitore, che afferma di se stesso «questo *brahman* è il cielo più alto della parola» (*brahmāyaṃ vācaḥ paramaṃ vyoma*). Con l'ultimo espediente, dunque, l'uomo, come concorrente, deve collocarsi nel varco aperto dell'enigma cosmico non risolto e confermare se stesso come il «nesso» vivente che tiene unito il cosmo.

Il *brahmodya* originario non era quindi un innocuo gioco degli enigmi, ma una questione di vita e di morte. Tutto questo ancora traspare nei dibattiti simili al *brahmodya* delle *upaniṣad*, dove il concorrente perdente,

che non si arrendeva all'avversario più forte e continuava a interrogarlo, pagava la sua spavalderia con la vita, più precisamente con la sua testa. La contesa del *brahmodya* si pone nell'ambito di altre competizioni, come la corsa dei carri, che continuano ad esistere in una forma fissa e ritualizzata. In effetti, il sacrificio vedico stesso sembra essere stato originariamente una gara pericolosa e violenta per i beni della vita. Il sacrificio vedico rituale, così come i testi in prosa lo descrivono, è comunque una procedura pacifica, ordinata minuziosamente, dove non c'è spazio per avversari e competizioni. È un affare che riguarda solamente l'individuo che compie il sacrificio.

Questo cambiamento fondamentale è espresso in modo interessante in un mito ritualistico che narra della competizione sacrificale decisiva tra Prajāpati e Mṛtyu, o morte (*Jaiminīya Brāhmaṇa* 2,69-2,70). Prajāpati conquista la vittoria finale perché riesce a «vedere» l'analogia, che gli consente di assimilare la panoplia sacrificale dell'avversario e di eliminarlo quindi in maniera definitiva. Conclude il testo: «da allora non vi furono più contese sacrificali».

Ciò significa anche che la formulazione dell'enigma cosmico della vita-morte, con il suo nesso nascosto, venne rimpiazzata da affermazioni semplici e perentorie di equivalenza, che stabilivano l'identificazione degli elementi del microcosmo e del macrocosmo con quelli del rito standardizzato. Le cosiddette formule dei «quattro *hotṛ*» (*caturhotṛ*) sono ancora ritenute essere «il supremo *brahman* segreto degli dei» e il loro contesto originario sembra essere stato la contesa verbale. Così come vengono fornite dai testi non sono altro che una serie di corrispondenze («il pensare è il mestolo, il pensato è il burro chiarificato, la parola è l'altare...») senza mistero o enigma, che devono essere apprese e recitate meccanicamente. La tensione dinamica del nesso nascosto si è ripiegata su una corrispondenza statica e semplice. L'incerto risultato della contesa è stato sostituito dalla conoscenza ritualista di «colui che conosce così» (*ya evam veda*), ovvero dall'identificazione che concentra il tutto dell'universo nel processo del rito e, in definitiva, nel singolo sacrificio.

Nell'ambito dello sviluppo e del consolidamento del rituale il *brahman* passa dalla formulazione visionaria dell'enigma del cosmo a includere l'immutabile e ormai fissato *corpus* dei testi vedici. Da verità soggettiva del poeta visionario diventa verità oggettiva della legge dell'universo sovrumana e trascendente, che si realizza nel rituale ed è strutturata dall'identificazione. Ciò comporta che la funzione del *brahman* (maschile), ossia colui che conosce e recita il *brahman* (neutro), venga ristretta a quella quasi del tutto silenziosa del sacerdote *brahman* del rito, mentre il *brāhmaṇa* diventa idealmente il veicolo umano del *Veda* (di qui l'enfasi sulla sua preservazione orale e sulla trasmissione da parte del brahmano).

Allo stesso tempo, il *brahman* mantenne la sua stretta connessione con il verbo, dando adito alle posteriori speculazioni sulla parola primordiale come principio cosmico (*śabda-brahman*) e alla nascita della filosofia del linguaggio, come anche alle descrizioni grammaticali.

D'altra parte, l'identificazione rese possibile concentrare il complesso del procedimento rituale parlato e attuato nella singola persona di colui che compie il sacrificio, che in tal modo interiorizza il rito nel suo complesso, ovvero l'ordine cosmico trascendente, e diventa una sola cosa con il *brahman*. Questo era già stato anticipato, come abbiamo visto, dal *brahman* che si identificava con il «cielo più alto della parola». Tale evoluzione comporta, con le *upaniṣad*, la dottrina dell'unità dell'*ātman*, il principio dell'identificazione dell'«anima» individuale con il *brahman*, che diede vita alla filosofia monistica del Vedānta.

[Per ulteriori discussioni sul concetto (il termine neutro) di *brahman*, vedi *UPANIṢAD* e *VEDĀNTA*; per quanto riguarda la casta sacerdotale, vedi *VARṆA E JĀTI* e *SACERDOZIO INDUISTA*; sulla divinità creatrice induista, vedi *BRAHMĀ*].

BIBLIOGRAFIA

La panoramica più originale sul *brahman* è presentata dal testo di L. Renou e Liliane Silburn, *Sur la notion de brahman*, in «Journal asiatique», 237 (1949), pp. 7-46, rist. nel loro volume *L'Inde fondamentale*, Paris 1978. J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht 1950 approfondisce l'analisi antropologica sul concetto del potere. Questo testo venne analizzato criticamente, in base ad una bilanciata considerazione degli sviluppi semantici, nello studio di P. Thieme, *Brahman*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 102 (1952), pp. 91-129, rist. nella sua opera *Kleine Schriften*, I, Wiesbaden 1971. Per una trattazione delle posizioni di Gonda e di Thieme, cfr. H.P. Schmidt, *Bṛhaspati und Indra*, Wiesbaden 1968, pp. 16-22, 239ss. Il contesto verbale è trattato in J.C. Heesterman, *On the Origin of the Nāstika*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ost-asiens, 12-13 (1968-1969), pp. 171-85, riv. e rist. nell'opera dello stesso autore *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago 1985. Per l'equazione *flamen-brahman*, cfr. G. Dumézil, *Flamen-Brahman*, Paris 1935, e «Revue de l'histoire des religions», 38-39 per quanto concerne le risposte di Dumézil alle critiche sollevategli. Per le posizioni sostenute da Oldenberg, cfr. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1917, e *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1967, pp. 1127-56. Una panoramica critica delle varie etimologie è contenuta nel testo di M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, II, Heidelberg 1963, pp. 453-56.

Gli sviluppi filosofici e concettuali dello *śabdabrahman* vengono trattati nel volume di Madeleine Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris 1964.

JAN C. HEESTERMAN

BRĀHMAṆA E ĀRAṆYAKA. I *brāhmaṇa* sono i più antichi testi in prosa della letteratura sanscrita, datati solitamente dalla prima metà o dalla metà del I millennio a.C. La loro cronologia, come quella della maggioranza dei testi classici indiani, è incerta e si basa su fattori esterni ugualmente insicuri, come accade per le date del *Ṛgveda*, della grammatica del Pāṇini e del Buddha. Inoltre, il tempo trascorso tra la loro prima composizione e la loro redazione finale può essere stato considerevole. La parola *brāhmaṇa* significa asserzione sul *brahman*, ossia sull'importanza cosmica o sul senso del rito del sacrificio vedico, sia di ogni singola azione (*karman*) o formula (*mantra*) individuale, sia della combinazione delle azioni e delle formule che costituisce un particolare sacrificio. *Brāhmaṇa* diventa allora un termine generico che si applica a tali raccolte di affermazioni o ai commentari. Questa classe di testi si occupa complessivamente del rituale «solenne» (*śrauta*), affrontandolo passo dopo passo, rito dopo rito. Congiuntamente con i *mantra*, che sono solitamente in versi, la prosa dei *brāhmaṇa* costituisce la *śruti* (da cui l'aggettivo *śrauta*), il *corpus* del *Veda* «rivelato».

I *brāhmaṇa* seguono la quadripartita divisione dei *Veda* e le corrispondenti parti del rituale: *Ṛgveda*, recitazione; *Yajurveda*, esecuzione; *Sāmaveda*, canto e *Atharvaveda*, celebrazione. Il gruppo centrale e più antico dei *brāhmaṇa* è quello dello *Yajurveda*, che riguarda lo schema generale del processo rituale. Nelle versioni più antiche, o *śākhā* («diramazioni»), dello *Yajurveda* le parti del *mantra* e dei *brāhmaṇa* sono interpolate nelle *saṃithā* del «filone» principale (*Kāṭhaka*, *Maitrāyaṇī* e *Taittirīya Saṃithā*, che formano il *Kṛṣṇa* («nero») *Yajurveda*. Nel più recente *Śukla* («bianco») *Yajurveda*, la *saṃithā* con i *mantra* attinenti al rito è separata dal *brāhmaṇa* (il *Śatapatha Brāhmaṇa*), come avviene anche nel *Ṛgveda* e nel *Sāmaveda*. Nell'*Atharvaveda*, invece, alla *saṃithā* (che è distinta dal resto del *Veda*) è unito un *brāhmaṇa* che è collegato e derivato solo lontanamente. Quindi i *brāhmaṇa* si svilupparono autonomamente, dando origine a un genere caratterizzato da una prosa espositiva standardizzata. Come genere ricordava i rituali *śrauta* e finì con l'istituzionalizzazione ultima dei cerimoniali associati. D'altra parte essi generarono le produttive *upaniṣad*, che furono in origine parte della letteratura dei *brāhmaṇa* e da questa si staccarono per occuparsi della speculazione metaritualistica ed esoterica.

Il pensiero ritualistico dei *brāhmaṇa* deve le sue origini a un cambiamento fondamentale della visione del mondo, che fece nascere una nuova concezione del sacrificio. Le informazioni dirette e coerenti sul rito del sacrificio prima dei testi dei *brāhmaṇa* scarseggiano, tuttavia presentano alcuni riferimenti, sparsi e arcaici ma significativi, che ci consentono di tracciare un quadro approssimativo delle precedenti pratiche rituali. In effetti, gli autori dei *brāhmaṇa* sembrano coscienti di stare restaurando il sacrificio all'interno di un sistema rituale nuovo e razionalizzato. Il vecchio schema sacrificale era legato intimamente al conflitto, alla contesa e alla battaglia, che corrispondevano al tema mitologico dell'inimicizia e della lotta tra gli dei della conquista (*deva*) e i loro avversari, gli *asura*. La festa del sacrificio era agonistica ed era l'istituzione centrale di una visione del mondo essenzialmente tragica ed eroica. La sua violenza distruttiva si ritrova, in forma ipertrofica, nella guerra totale del *Mahābhārata*. La minaccia costante della violenza, della morte e della distruzione sanzionate sacralmente fornì lo stimolo per la riflessione intensa sul sacrificio e per la creazione del rituale *śrauta*, che è esposta nei *brāhmaṇa*.

Questa nuova esposizione delle pratiche rituali eliminò la festa agonistica, con i relativi rischi e l'incertezza del risultato che ne derivava, per sostituirla con un ordine assolutamente sicuro di riti meccanici e razionali. A questo scopo, il sacrificio venne estrapolato dal contesto competitivo. Ciò comportava l'esclusione dell'avversario dal luogo del sacrifico. Il sacrificio diventò un affare strettamente personale del singolo sacrificante (che agiva in perfetto accordo con i tecnici sacerdoti del rituale, da lui assunti). Di qui la mancanza di *sacra publica* dal rituale *śrauta*. Persino nei riti regali il re è un semplice sacrificante e in questo non si distingue dalle persone comuni. In altre parole, il sacrificio venne tolto dalla società e collocato a parte, in una sfera separata dell'individualità, trascendendo il mondo sociale. Fuori dalla società il sacrificante creò il proprio universo senza conflitti, perfettamente ordinato, soggetto solo alle regole assolute del rituale.

Nella mitologia questa competizione ritualizzata è espressa dall'identificazione del sacrificante con il dio creatore, Prajāpati, il Signore delle creature, che personifica l'idea monistica del sacrificio, essendo egli stesso sia vittima che sacrificante. Attraverso il sacrificio, Prajāpati, con lo smembramento del suo corpo, genera gli esseri, ricordando l'inno relativamente tardo del *Ṛgveda* (10,90) che celebra il sacrificio cosmogonico di Puruṣa, l'Essere primordiale, officiato dagli dei. In questa accezione, Prajāpati prende il posto di Indra, il dio guerriero, nelle sue gesta marziali cosmogoniche. Il risultato non dipende più dalla prodezza dimostrata nel

contesto sacrificale, che comprendeva arti marziali come la corsa dei carri e le abilità verbali, ma una conoscenza precisa del corpo delle regole rituali, complicato ma sistematico (e quindi apprendibile rapidamente). [Vedi *PRAJĀPATI*].

In opposizione alla metafora poetica o visionaria, che si basava su equivalenze numeriche (*saṃpad*, *saṃkhyāna*), la tendenza principale del pensiero brahmanico, nell'elaborazione di un sistema rituale, fu l'identificazione in termini semplici di «questo è quello». Gli elementi del rituale (*mantra*, recitazioni, salmodie, canti, atti, orpelli rituali, il luogo del sacrificio e le sue varie componenti) vennero identificati con quelli dell'universo e del sé. In questo modo, il corso dell'universo, dell'uomo e della sua vita diventarono il denominatore del rituale. In ultima analisi è il sacrificante che, con la sua assimilazione a Prajāpati (dio del sacrificio), integra dentro se stesso l'ordine rituale dell'universo. Siamo sulla soglia della dottrina delle *upaniṣad* dell'identità dell'*ātman* (il sé) con il *brahman* (*principium omnium*) – una dottrina che si trova già annunciata in un passaggio del *Śathapata Brāhmaṇa* (10,6,3,1-2). [Vedi *BRAHMAN*].

Si può considerare la visione del sacrificio dei *brāhmaṇa* come «un momento di magia pura e semplice», che fa sì che il sacrificante sia in grado di ottenere la realizzazione dei suoi desideri (bestiame, progenie, prestigio, potere, salute, lunga vita). Infatti, i testi sono ricchi di promesse di questo genere di ricompense per coloro che compiono sacrifici. La questione muta sottilmente quando entrano in scena, come accade di frequente, il paradiso e l'immortalità. Il problema della morte sembra essere un tema centrale nel sistema cosmico e rituale dei *brāhmaṇa*, che punta alla liberazione dal ciclo dell'alternarsi della vita-morte (la temuta «rimorte», *punarmṛtyu*) cercando un corpo immortale nell'aldilà, in accordo con l'ordine trascendentale del rituale. Anche se il sistema rituale dei *brāhmaṇa* resta aperto alle interpretazioni magiche, la loro rigorosa riflessione sul sacrificio non dovrebbe esserne oscurata, riflessione che risulta nella massimizzazione della potenzialità strutturale del rituale e nella costituzione di un sistema di regole assoluto, completo ed esaustivo. In questo senso possiamo parlare di «scienza del rituale» (cfr. la considerazione di Hermann Oldenberg dei *brāhmaṇa* come «vorwissenschaftliche Wissenschaft»). Il termine *brāhmaṇa* si riferisce principalmente all'importanza cosmica del rituale, che trova espressione con l'identificazione, ma la tradizione *śrauta* esalta il sistema di regole come tale. I *brāhmaṇa* sono definiti presto come istruzioni sul rituale (*codanā*), mentre le discussioni esplicative (*arthavāda*), che comprendono le affermazioni sull'importanza cosmica del rito, che è illustrata dai racconti mitologici e di fatti passati, sono considerate secondarie, solo un «riferimento». Conta solamente la sistematica del rituale. In ultima analisi il potenziale magico viene rifiutato. Il sistema rituale esiste autonomamente, separato dalla realtà terrena e incontaminato dalle sue applicazioni o abusi.

A questo punto l'evoluzione del rituale va incontro a una biforcazione. Da una parte, la dottrina dei *brāhmaṇa* fece nascere i manuali di prescrizioni, i *śrautasūtra* e quindi, attraverso le metaregole in essi contenute, la scuola classica di giurisprudenza del Mīmāṃsā. Dall'altra, le affermazioni sul *brahman*, cioè l'importanza cosmica del rito espressa nelle parti dell'*arthavāda*, prefigurano le meditazioni delle *upaniṣad*, che proseguirono fino a formare la serie di commenti sanscriti in prosa e la speculazione classificata come Vedānta («la conclusione del *Veda*»).

Āraṇyaka, letteralmente «riguardante i luoghi deserti» (*araṇya*), è il nome di una classe di testi, approssimativamente definita, che fa parte o viene conglobata nei *brāhmaṇa*. Il loro tratto distintivo è che il materiale che contengono – sia *mantra* sia *brāhmaṇa* – è qualificato tradizionalmente come segreto, pericoloso e deve quindi essere studiato fuori dalla zona abitata (*grāma*), nei luoghi deserti, rispettando delle regole di comportamento restrittive (*vrata*). Perché questi testi abbiano questa nomea non è spiegato. Il contenuto degli *āraṇyaka* è vario, ma la maggioranza riguarda il *mahāvrata*, in origine la festa dell'anno nuovo con caratteristiche agonistiche e orgiastiche, e le parti del rituale che comportano il fuoco, soprattutto l'offerta di latte (*pravargya*), in cui un vaso di argilla viene portato a temperature elevate nel fuoco, ma ci sono anche i riti funebri. Questi ultimi potrebbero chiarire la qualifica di segreti e pericolosi data agli *āraṇyaka*, ma i riti funebri non sono discussi ovunque e non sono la parte preminente di questi testi. Forse il comune denominatore si ritrova nel fatto che i loro contenuti erano ritenuti specificatamente connessi alla vita fuori dalla comunità, che non significa, come è stato più volte erroneamente creduto, la vita degli asceti (*vānaprastha*), bensì quella dei guerrieri nomadi dell'antichità, che tenevano i loro fuochi e le loro mandrie lontano dai luoghi abitati. Un'indicazione di questo può essere letta nelle formule che forniscono i nomi delle divinità guerriere, i Marut, e in quelle che celebrano i corpi e gli aspetti temibili (*ghorā tanvaḥ*) del fuoco. La sistematizzazione del rituale puntò all'esclusione del guerriero e delle sue imprese, le tradizioni più importanti vennero quindi a essere relegate ai margini dei ritualistici *brāhmaṇa*. D'altra parte, le zone desertiche erano, da tempi immemori, il luogo tipico della visione rivelatrice, che venne quindi associata al guerriero. I legami tra le zone desertiche, il guerriero e la visione potrebbero esse-

re la causa della reputazione di pericolosità e segretezza che connota gli *āraṇyaka*. La loro emarginazione potrebbe spiegare la natura mista e sconnessa dei loro contenuti (ai quali altro materiale potrebbe essere stato aggiunto in un secondo tempo) come rimanenze sacrali del mondo dei guerrieri, altrimenti screditato, che non avrebbero trovato facilmente collocazione all'interno del sistema rituale. Per la stessa ragione sembrerebbe che gli *āraṇyaka* possano offrire la giusta traccia per unire le *upaniṣad* ai *brāhmaṇa*. È interessante, sotto questo punto di vista, che nella loro forma le *upaniṣad* richiamino un aspetto importante del fenomeno guerriero-saggio, ovvero la contesa verbale (*brahmodya*) sulla analogia cosmica nascosta.

[Vedi anche *VEDISMO E BRAHMANESIMO*; *VEDA*; e *UPANIṢAD*].

BIBLIOGRAFIA

Una panoramica generale delle letteratura dei *brāhmaṇa* e *āraṇyaka* è fornita dall'opera di J. Gonda, *Vedic Literature*, Wiesbaden 1975, pp. 339-432.

I testi di S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, Paris 1966 (2ª ed.) e di H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919, rappresentano gli studi classici dei testi *brāhmaṇa*. La natura protoscientifica di tali testi è stata nuovamenete sottolineata in tempi più recenti da F. Staal, *The Science of Ritual*, Poona 1982; cfr. anche F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, in «Numen», 26 (1979), pp. 2-22, che, tuttavia, ha trascurato l'interpretazione dei *brāhmaṇa* basata sulle identificazioni cosmiche; cfr. il commento di J.C. Heesterman, *Festschrift R.N. Dandekar*, Poona 1984.

Per gli *āraṇyaka*, cfr. il testo tuttora valido di H. Oldenberg, *Āraṇyaka*, in *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1915, pp. 382-401, rist. in K. Janert (cur.), *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1967, pp. 419-38. L. Renou, *Le passage des brāhmaṇa aux upaniṣad*, in «Journal of the American Oriental Society», 73 (1953), pp. 138-44, tratta i legami tra *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* e *upaniṣad*.

Fra le traduzioni si devono citare J. Eggeling (trad.), *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, I-V, 1882-1900, rist. Delhi 1963; A.B. Keith (trad.), *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya-Saṃhitā*, I-II, 1914, rist. Delhi 1967; A.B. Keith (trad.), *Rigveda Brāhmaṇas*, 1920, rist. Delhi 1971; W. Caland (trad.), *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, Calcutta 1931; e W. Caland (trad.), *Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl*, Amsterdam 1919. Per quanto concerne le traduzioni degli *āraṇyaka*, cfr. A.B. Keith (trad.), *Śāṅkhyāna*, London 1908, e A.B. Keith (trad.), *Aitareya*, Oxford 1909.

JAN C. HEESTERMAN

BRĀHMO SAMĀJ. Il Brāhmo Samāj, conosciuto anche come Brāhma Samāj e Brāhmo (o Brāhma) Sabhā, fu il primo movimento riformatore induista moderno. Venne fondato a Calcutta nel 1828 da Ram Mohan Roy (1772-1833). Il Brāhmo Samāj («congregazione di *brahman*») fu espressione delle vedute sociali e religiose di una cerchia ristretta, ma influente, di indiani occidentalizzati. Il movimento cercò di creare una forma purificata di Induismo, un *dharma* induista spogliato dagli elementi purāṇici come i riti del tempio e la venerazione delle immagini sacre. Il movimento, guidato da una serie di eminenti intellettuali bengalesi, fu uno dei principali fattori della formulazione di una risposta induista all'influenza, sia secolare che cristiana, dell'Occidente. In questo modo preparò la strada al cosiddetto «rinascimento induista» della fine del XIX secolo. Il Brāhmo Samāj e l'Ārya Samāj furono i gruppi che esercitarono la più forte influenza in campo religioso e politico sul movimento per l'indipendenza, essendo il Brāhmo Samāj un movimento riformatore e puntando l'Ārya Samāj a dare nuova vita al patrimonio religioso dei *Veda*, mediato con le nuove forme sociali e teologiche.

Gli induisti appartenenti al Brāhmo Samāj non rappresentavano la massa della popolazione bengalese induista, appartenevano invece a un gruppo di caste e famiglie che avevano prosperato sul finire del XVIII e all'inizio del XIX secolo, dopo che la dominazione moghul aveva lasciato posto al governo della British East India Company. I Bengalesi che si erano arricchiti e avevano ottenuto delle terre in quel periodo economicamente difficile erano, per la maggioranza, coloro che avevano servito gli Inglesi come fornitori, agenti o banchieri. Nel primo periodo del governo della Compagnia chi fu pronto a cavalcare l'onda occidentale della nuova ricchezza apparteneva a poche e selettive caste. Furono proprio questi e i loro discendenti i membri e le guide del Brāhmo Samāj.

Inizialmente, la risposta indiana al dominio inglese in Bengala venne fortemente influenzata da fattori religiosi e di casta. I musulmani, privi di potere politico e dei privilegi sociali connessi, furono poco propensi a farsi coinvolgere dai conquistatori, mentre in Bengala le caste induiste *kulīna* e non *kulīna* reagirono in maniera diversa. Nell'unicità della gerarchia bengalese la classe alta era costituita da cinque caste brahmaniche *kulīna* («superiore») e da tre caste *kulīna* di *kāyastha* (tradizionalmente caste di scrittori o clerici di origine *śūdra*). Con il governo britannico le caste *kulīna* rimasero in disparte, come già era accaduto con i governanti musulmani, per mantenere la purità rituale. I gradi più alti delle caste non *kulīna*, meno attenti alla questione della purezza, furono in molti casi pronti a trattare con i regnanti non induisti. Alcuni appartenenti a queste caste, tra le cui fila vi erano le famiglie di brahmani non *kulīna* dei Roy e dei Tagore così come *kāyastha* e *vaidya* non *kulīna*, riconobbero i benefici che si potevano trar-

re lavorando per gli Inglesi e, sfruttando questa situazione a loro vantaggio, emersero come ricchi impresari e proprietari terrieri all'inizio del XIX secolo. Costoro erano più aperti degli altri Bengalesi alle influenze sociali e religiose dell'Occidente.

Gli induisti della nuova influente casta dei non-*kulīna* formavano un gruppo naturale di sostenitori della riforma dell'Induismo. Essi erano benestanti, ma all'interno del sistema induista tradizionale dovevano accettare di essere guidati religiosamente dagli appartenenti alle caste *kulīna*. La maggioranza, benché molto attratta dalla cultura occidentale, era contraria ad abbandonare l'Induismo a favore del Cristianesimo (una scelta questa che era diventata sempre più pressante da quando la East India Company aveva aperto le porte del Bengala alle missioni cristiane nel 1813). Volendo acquisire la cultura occidentale, mantenere l'identità induista e migliorare allo stesso tempo la propria condizione religiosa, si rendeva necessaria una nuova forma di Induismo, di cui essa potesse stabilire i termini e, se necessario, esserne la guida. Tale bisogno venne soddisfatto, grazie al genio di Ram Mohan Roy, con la creazione nel 1828 del Brāhmo Samāj.

Roy era figlio di un brahmano non *kulīna* ed egli stesso imprenditore di successo. Aveva una passione per la ragione e l'universalità, che lo portò a rifiutare nel 1815 il politeismo e il culto delle immagini dell'Induismo a favore del monoteismo degli antichi testi del Vedānta, delle *upaniṣad* e del *Brahmā Sūtra*, che egli interpretava come insegnamenti per la venerazione del *brahman*, unico creatore e mantenitore dell'universo. Ragionando sul Cristianesimo concluse che gli insegnamenti etici di Gesù avevano validità universale, anche se rifiutava la teologia della trinità. Per un breve periodo, all'inizio degli anni '20, si accostò ai movimenti unitariani dell'Inghilterra e dell'America, ma fondò poi il Brāhmo Samāj, quando si accorse che gli induisti non avrebbero potuto soddisfare i loro bisogni spirituali e religiosi aderendo agli unitariani.

Il Brāhmo Samāj, così come l'aveva concepito Roy, era un'espressione razionale ed etica del monoteismo del Vedānta, riformista, più che radicale, nei suoi ideali e obiettivi. Vi fu tuttavia un elemento radicale, ossia l'assunzione del ruolo di guida religiosa da parte dello stesso Roy, un autodidatta materialista non *kulīna* che rifiutava la tradizionale autorità sacerdotale. Accettato il suo esempio, la strada era aperta a un nuovo tipo di direzione religiosa. In Bengala, questo significò il riconoscimento che le classi superiori dei non *kulīna*, come i Tagore, i Sen e i Dutt, potessero esercitare il ruolo di guida religiosa, e furono proprio gli appartenenti a questi gruppi a diventare i capi della maggior parte dei nuovi movimenti religiosi nati nel XIX secolo.

I successori di Roy alla direzione del Brāhmo, Debendranath Tagore (1817-1905) e Keshab Chandra Sen (1838-1884), trasformarono l'impresa novella in un movimento vitale per la riforma religiosa e sociale. Tra il 1843 e il 1858, Tagore reclutò centinaia di nuovi aderenti, codificò gli insegnamenti del Brāhmo e organizzò un'attiva campagna contro il proselitismo cristiano. Sen, figlio di un banchiere *vaidya* viṣṇuita, incrementò gli sforzi per una riforma sociale e portò il movimento al centro dell'attenzione nazionale grazie alle sue carismatiche attività missionarie. È significativo che entrambi, da non *kulīna*, abbiano rafforzato il principio di Roy che l'autorità religiosa debba fondarsi sulla ragione e la capacità, non sui diritti di casta sacerdotale.

Al momento della morte di Sen, il Brāhmo Samāj aveva completato la sua missione, avendo stemperato l'impatto iniziale del Cristianesimo e della cultura occidentale e avendo indicato come potessero essere adoperati per rafforzare l'Induismo, non per distruggerlo. Il movimento creò un nuovo e longevo modello religioso, in grado di far sprigionare le energie creative di una classe di persone che, fino allora, erano state i mecenati piuttosto che le guide del sistema induista. Il Brāhmo Samāj sopravvisse come organizzazione indipendente, ma la sua carica energetica dopo il 1884 venne espressa da altri movimenti di riforma religiosa, sociale e politica. Alcuni capi religiosi che non appartenevano alla casta sacerdotale, come Vivekananda e Gandhi, beneficiarono comunque della visione iniziale di Roy e ne divennero i validi successori.

[Vedi *ĀRYA SAMĀJ*; e le biografie di *ROY*, *SEN*, *TAGORE*, *VIVEKANANDA* e *GANDHI*].

BIBLIOGRAFIA

Il Brāhmo Samāj ha ispirato una gran mole di letteratura dai tempi di Ram Mohan Roy al giorno d'oggi. L'opera migliore sul movimento nel suo complesso è la monografia di D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979. J.N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, fornisce una delle prime descrizioni del Brāhmo Samāj nel contesto del più vasto sviluppo religioso dell'India nel XIX secolo. Tra gli studi più recenti, che forniscono un'analisi delle visioni religiose del movimento e del suo fondatore, cfr. S. Lavan, *The Brahmo Samaj. India's first Modern Movement for Religious Reform*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, pp. 1-25, e J.N. Pankratz, *Rammohun Roy*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, pp. 163-77. Il testo standard da cui attingere informazioni dettagliate su Roy è Sophia Dobson Collet, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, D.K. Biswas e P.C. Ganguli (curr.), Calcutta 1962 (3ª ed. riv.); molti dei suoi scritti più importanti sono stati raccolti nel volume monografico di K. Nag e D. Barman (edd.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, Calcutta 1958. N. Chaudhuri,

Maharshi Devandranath Tagore, Delhi 1973, presenta una buona descrizione critica dei contributi dati da Tagore al movimento Brāhmo, mentre il testo di Meredith Borthwick, *Keshub Chunder Sen. A Search for Cultural Synthesis*, Calcutta 1977, fornisce un eccellente inquadramento accademico alla figura del suo successore. Infine, lo studio di R.B. Inden, *Marriage and Runk in Bengali Culture*, Berkeley 1976, fornisce una dettagliata spiegazione del complesso sistema di casta in Bengala.

THOMAS J. HOPKINS

CAITANYA, nome religioso di Viśvambhara Miśra (1486-1533), un revivalista e mistico indiano viṣṇuita venerato da molti induisti come una personificazione dei divini Kṛṣṇa e Rādhā. Nato all'inizio di un'eclissi lunare (27 febbraio 1486) a Nadia (Nabadwip), centro di studi sanscriti nel Bengala dominato dai musulmani. Viśvambhara («reggitore del mondo», cioè Viṣṇu) era il secondo figlio di una famiglia brahmanica viṣṇuita. Egli divenne insegnante di sanscrito e sposò Lakṣmīpriyā e in seguito, alla morte di lei, Viṣṇupriyā. All'età di ventidue anni si recò a Gaya per celebrare lo *śrāddha* (le osservanze per i defunti) in onore del padre defunto e della sua prima moglie, ma improvvisamente fu sopraffatto dalla devozione (*bhakti*) per Kṛṣṇa. In seguito ottenne l'iniziazione viṣṇuita da Īśvara Purī e ben presto fu acclamato dai viṣṇuiti di Nadia come loro *leader* carismatico. Per oltre un anno Viśvambhara manifestò aspetti di *avatāra* divini, proclamò le lodi del Signore Kṛṣṇa e provocò le autorità musulmane dirigendo assemblee di *kīrtan* (canti religiosi) dovunque a Nadia. Queste attività culminarono nella rinuncia ai legami del mondo e nel cambiamento delle proprio nome in Kṛṣṇa-Caitanya («colui la cui coscienza è Kṛṣṇa»), ai piedi dell'asceta Keśava Bhārati (febbraio 1510).

Per molti anni Caitanya viaggiò in tutta l'India chiamando alla devozione per Kṛṣṇa e cantando i nomi di Kṛṣṇa. Nel 1516 si stabilì definitivamente a Puri, Orissa. Ivi egli si dedicò al culto della divinità del tempio, Jagannātha (cioè Kṛṣṇa), consigliò i suoi discepoli, e fece l'esperienza di violente estasi di devozione, spesso tormentato dalla sensazione di separazione (*viraha*) da Kṛṣṇa. Non esistono testimonianze sicure delle circostanze della sua morte a Puri nel mese di Āṣāṛh (forse il 9 luglio) 1533. I resoconti tradizionali più affidabili e ricchi di informazioni tra i molti che ci sono pervenuti sulla vita di Caitanya sono il *Caitanya-bhāgavata* di Vṛndāvanadāsa (circa 1545; in *baṅgālī*) e il *Caitanya-caritāmṛta* di Kṛṣṇadāsa Kavirāja (forse 1612, ma verosimilmente alcuni decenni prima; in *baṅgālī*).

Gli insegnamenti di Caitanya sono basati sullo *Śrīmad bhāgavatam*. La realtà trascendente (*brahman*) è considerata pienamente personale (*bhagavān*), e Kṛṣṇa è visto come la quintessenza della personalità divina. Gli esseri umani sono emanazioni minute, paradossalmente diverse e tuttavia non diverse (*acintya-bhedābheda*) dalla loro sorgente divina. L'anima è sottoposta a rinascita fino a quando per grazia (*kṛpā*) divina essa riconosce la sua vera natura di devoto servitore di Kṛṣṇa. Nell'attuale epoca degenerata (*kaliyuga*), gli individui non possono realizzare tutti i propri doveri religiosi, ma Kṛṣṇa nell'aspetto misericordioso di Caitanya promulga una norma religiosa (*yugadharma*) semplice, universalmente accessibile, per liberare le anime dal legame con l'ignoranza spirituale (*avidyā*) e da altri mali. Le anime devote possono imitare i ruoli e i sentimenti messi in atto dagli eterni compagni di Kṛṣṇa: servitori, genitori, amici, o amanti. Lo stesso Caitanya era tanto immerso nell'amore appassionato per Kṛṣṇa esemplificato dalla sua divina amante Rādhā che i suoi compagni di Puri, e in seguito la maggior parte dei viṣṇuiti gauḍīya (bengalesi), giunsero a riconoscere in lui la presenza duale di Kṛṣṇa e Rādhā.

Caitanya lasciò al massimo otto stanze sanscrite di sua composizione, ma ispirò e guidò uomini di grande

cultura e capacità, specialmente i Gosvāmin («pastori») di Vṛndāvana. [Vedi *VṚNDĀVANA*]. Le loro opere teologiche in sanscrito comprendono commentari sullo *Śrīmad bhāgavatam* a opera di Sanātana (solo sul decimo canto) e di Jīva; una teologia estetica della *bhakti* in due opere di Rūpa, *Bhaktirasāmṛtasindhu* e *Ujjvalanīlamaṇi*; testi teatrali e poemi di Rūpa, Raghunāthadasa e altri; lo *Haribhaktivilāsa*, un compendio liturgico e disciplinare di Gopāla Bhaṭṭa e Sanātana; il *Bṛhadbhāgavatāmṛtam*, un'allegoria del pellegrinaggio dell'anima a opera di Sanātana; e il *Ṣaṭsandharbha*, un sommario della teologia viṣṇuita ad opera di Gopāla Bhaṭṭa e Jīva.

Caitanya e il movimento a lui ispirato divulgarono entusiasticamente la devozione verso Kṛṣṇa in Bengala, in Orissa e, in misura minore (attraverso la setta Dāmodariyā), in Assam. La restaurazione dei siti sacri a Kṛṣṇa nella regione di Mathurā-Vṛndāvana (Brindavan) dovette molto allo zelo di Caitanya. I vernacoli dell'India orientale, specialmente il *baṅgālī*, si sono arricchiti di una schiera di biografie originali, canti e poemi, come anche di traduzioni e adattamenti da opere sanscrite su Kṛṣṇa e su Caitanya. La cultura bengalese in generale, anche nei suoi settori musulmano e induista non viṣṇuita e come si riflette in esponenti moderni come Rabindranath Tagore, è stata profondamente influenzata dal simbolismo e dai valori della devozione umana e sensibile di Caitanya a Dio come Kṛṣṇa.

Grazie alle attività di alcuni seguaci di Caitanya sposati (per esempio, Advaita Ācārya e Nityānanda) e dei loro discendenti (detti anche Gosvāmin), e di mendicanti viṣṇuiti (Bairāgi), la maggioranza degli induisti bengalesi delle caste medie e consistenti minoranze delle caste superiori e inferiori giunsero a professare la loro fede in Kṛṣṇa-Caitanya. Tuttavia, il prestigio dei viṣṇuiti Caitanya nel Bengala influenzato dagli Inglesi era in declino alla fine del XIX secolo quando Kedarnath Datta (Bhaktivinode Thakur, 1838-1914), funzionario statale di casta *kāyastha*, diede il via a un vigoroso movimento di rivitalizzazione. Suo figlio, Bimalprasad Datta (Bhaktisiddhanta Sarasvati, 1874-1937), organizzò il Gauḍīya Maṭh, una rete di residenze monastiche e di templi con sede a Calcutta e a Mayapur (Nadia), dediti alla predicazione e all'editoria. Uno dei discepoli di Bhaktisiddhanta, Abhaycaran De (A.C. Bhaktivedanta, 1896-1977), inaugurò a New York nel 1966 l'International Society for Krishna Consciousness (il movimento Hare Krishna). Le sue parecchie migliaia di adepti, per lo più non Indiani, attualmente propagano in tutto il mondo la fede in Kṛṣṇa-Caitanya.

[Per un'ulteriore trattazione dei sistemi teisti incentrati su Kṛṣṇa, vedi *KṚṢṆAISMO*. Vedi anche *RĀDHĀ*; *KṚṢṆA* e *BENGALA, RELIGIONI DEL*].

BIBLIOGRAFIA

Una guida preziosissima sia alla biografia di Caitanya sia alle opere teologiche dei Gosvāmin di Vṛndāvana è S.K. De, *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta 1961 (2ª ed.). La principale raccolta critica di materiali sulla vita di Caitanya è in lingua *bengalī*; cfr. B. Majumdar, *Śrī Caitanya cariter upādān*, Calcutta 1959 (2ª ed.). La tradizionale esposizione della vita di Caitanya di Kṛṣṇadāsa Kavirāja è disponibile nella traduzione inglese, con testo e commentario didattico, di A.C. Bhaktivedanta (trad.), *Śrīcaitanya-caritāmṛta*, I-XVII, Los Angeles 1974-1975 (trad. it. *Sri Caitanya-caritamrta*, Firenze 1985-). Una traduzione più scientifica è E.C. Dimock, Jr. (trad. e comm.), *Caitanya caritamrta of Krsnadasa Kaviraja*, Cambridge/Mass. 1999. Per biografie moderne che attingono alle fonti tradizionali, cfr. W. Eidlitz, *Kṛṣṇa-Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm 1968, e A.K. Majumdar, *Caitanya. His Life and Doctrine*, Bombay 1969. E.C. Dimock, Jr., *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Cult of the Vaiṣṇava-Sahajiyā Cult of Bengali*, Chicago 1966, distingue sottilmente la devozione ortodossa (teista) da quella *sahajiyā* (tantrica), ma sembra in errore nell'identificare come *sahajiyā* alcuni collaboratori di Caitanya.

JOSEPH T. O'CONNELL

CAKRA. Il termine sanscrito *cakra* («ruota, disco, cerchio») è talvolta usato come un nome per diagrammi rituali utilizzati nella pratica religiosa induista (*pūjā*) o nella meditazione, come simboli di divinità, e talvolta come un nome per recinti sacri dove sono celebrati riti. Un esempio ben conosciuto del primo uso è lo Śrīcakra della dea Tripurasundarī. In tali casi, *cakra* può essere considerato un sinonimo di *maṇḍala* o *yantra*.

Cakra è inoltre il nome dei «centri», chiamati anche «loti» (*padma* o *kamala*), del corpo sottile delle tradizioni induista e buddhista. In parole semplici, per la tradizione induista un essere vivente è composto di tre elementi: il corpo fisico grossolano, il corpo sottile e il sé o spirito. Lo spirito è un frammento o un aspetto della divinità, la coscienza suprema. Si ritiene che sia racchiuso all'interno di altri due elementi, che formano intorno a esso parecchie «guaine» (*kośa*) di sottigliezza gradualmente decrescente. In questa concezione induista, il corpo sottile è una parte essenziale dell'individualità umana. Si pensa che sia composto da un numero variabile di fattori, da otto a trentuno, che, tuttavia, comprendono sempre il *manas* (l'organo mentale), la *buddhi* (l'intelletto) e l'*ahaṃkāra* (il fattore di individuazione). Questi componenti psichici dell'individuo sono la parte del corpo sottile che percepisce, pensa e decide, mentre invece il sé è il «testimone interiore» (*sākṣin*), la consapevolezza pura che trascende tutti gli stati psicologici.

La nozione del corpo sottile risale all'antica dottri-

na formulata dalla filosofia del Sāṃkhya. [Vedi *SĀṂKHYA*]. Essa fu ulteriormente elaborata nell'Induismo purāṇico e ancor più in quello tantrico, dove svolge un ruolo molto importante, specialmente nello yoga. Ivi, il corpo sottile appare come un costrutto fantasioso sovrapposto al corpo fisico, benché non ne sia limitato. Esso non è né puramente psichico, né puramente somatico, ma partecipa di entrambi gli aspetti. Nello stesso tempo, soggiace ai processi fisiologici e psicologici e li collega insieme. Si crede che sia composto da una rete di settantaduemila arterie o canali (*nāḍī*), attraverso cui l'energia cosmica e vitale (*prāṇa*) circola, e di alcuni centri, normalmente chiamati ruote (*cakra*), ricettacoli (*ādhāra*) o nodi (*granthi*), dove queste arterie convergono e presumibilmente incontrano i nervi del corpo fisico.

Tre delle *nāḍī*, chiamate dagli induisti *iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*, sono le principali. Esse si estendono lungo la spina dorsale da un punto fra gli organi genitali e l'ano, il *mūlādhāra*, il *cakra* più basso, a un altro punto sulla cima del cranio, chiamato *brahmarandhra* («l'apertura di Brahmā»), dove si dice che si trovi un loto bianco dai mille petali (*sahasrārapadma*), spesso considerato il *cakra* più alto. Lo scopo principale delle pratiche tantriche dello yoga è fare in modo che nell'uomo l'energia cosmica (*kuṇḍalinī*) fluisca verso l'alto nel canale centrale (*suṣumnā*), dal *mūlādhāra*, attraverso i *cakra* che sono disposti uno sopra l'altro lungo quel canale, fino al centro più alto. [Vedi *KUṆḌALINĪ*].

Benché alcuni *cakra* coincidano con i plessi neurali, essi non hanno un'esistenza fisica. Possono tuttavia corrispondere a siti psicosomatici sperimentati durante lo yoga. Nel corso della pratica yogica, i *cakra* devono essere visualizzati nei minimi dettagli: la forma, il numero di raggi o petali (sono paragonati a loti), i colori, i diagrammi, vari simboli e lettere sanscrite o *mantra*, e anche divinità, che si crede risiedano in ciascuno di essi come in un *maṇḍala*. Queste immagini mentali sono vividamente create in meditazione, ciascuna nel proprio luogo nel corpo o fuori di esso. Poiché ogni *cakra* corrisponde a un particolare livello di energia cosmica, e sembra che sia correlato a certi fenomeni o divisioni cosmiche e a specifiche funzioni o processi mentali e fisiologici, ciascuno di essi, allorché «risvegliato», produce nell'adepto particolari effetti fisici o spirituali, i quali derivano tutti dal potere creativo della meditazione intensa (*bhāvanā*) che li crea. I *cakra* sono così sia simboli sia fasi di un'esperienza interiore che è nello stesso tempo corporea, mentale, spirituale o religiosa, e cosmica.

Il normale elenco dei *cakra* è quello del cosiddetto sistema del *ṣaṭcakra* («sei *cakra*»). Esso comincia con il *mūlādhāra*, nel plesso sacrococcigeo, con quattro petali. Poco più in alto c'è lo *svādisthāna*, visualizzato di solito poco sopra la radice del pene, con sei petali. Quindi il *maṇipūra*, con dieci petali, vicino al plesso solare; l'*anāhata*, vicino al cuore, con dodici petali; il *viśuddha*, nell'area della gola, con sedici petali, e l'*ājñā*, appena sopra le sopracciglia e tra di esse, con due petali. Sopra questi sei, in cima al capo, c'è il *sahasrāra*, il loto bianco capovolto con mille petali. Nello yoga tantrico buddhista ci sono di solito solo quattro *cakra*, che si trovano nella zona dell'ombelico, del cuore, della gola e del capo; associati con divinità, elementi e così via, essi sono così parte di uno schema simbolico microcosmico e macrocosmico.

Il numero dei *cakra* varia. Talvolta se ne aggiungono due o tre ai soliti sei (o sette). Alcune tradizioni tantriche ne aggiungono un altro, che si trova dodici dita sopra il capo, lo *dvādaśānta* (ci sono a volte due *dvādaśānta*, l'«interno» e l'«esterno»). Un loto dai mille petali può anche essere aggiunto vicino al *mūlādhāra*, mentre invece il «bulbo» (*kanda*), a forma di uovo, poco sopra i genitali, dove molte *nāḍī* si incontrano, è anche talvolta contato come *cakra*.

Alla lista usuale si possono aggiungere o sottrarre *cakra* ogni qual volta ce ne sia bisogno. Alcune tradizioni aggiungono centri intermedi tra i *cakra*, di solito chiamati *granthi*, in numero di cinque o più. La tradizione Kula ha uno schema di *cakra* quadruplice: *piṇḍa*, *pada*, *rūpa* e *rūpātīta* o *granthi*. I nātha e vari altri gruppi śivaiti hanno uno schema di nove tipi a cui aggiungono altri centri. Il *Netra Tantra* (cap. 7), per esempio, descrive due tipi di pratiche yogiche: il primo tipo ha sei *cakra*, a cui si sommano dodici *granthi*, sedici *ādhāra*, cinque «vuoti» (*śūnya*), tre «oggetti» (*lakṣya*), e così via; il secondo tipo aggiunge solo sette «luoghi» (*sthāna*), dodici *granthi* e cinque *śūnya* ai soliti sei *cakra*.

Così non c'è soltanto uno schema di *cakra*, ma parecchi, che rispondono alle necessità delle diverse pratiche rituali yogiche, che di per sé riflettono i diversi sistemi cosmologici, teologici o liturgici. Poiché ci sono vari culti e pratiche all'interno della stessa tradizione, lo stesso testo (per esempio il *Netra Tantra* sopra citato) può descrivere sistemi diversi. Sembra che non ci sia alcuno schema del *ṣaṭcakra* sistematizzato nei Tantra più antichi; probabilmente non è stato fissato fino a tempi posteriori, allorché doveva diventare il più comune di tutti gli schemi.

[Vedi anche *TANTRISMO*; *YANTRA*; *MAṆḌALA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Avalon (J. Woodroffe) (ed. e trad.), *Kāmakalāvilāsa by Puṇyānandanātha*, Madras 1953 (2ª ed. riv.).

A. Avalon (ed. e trad.), *The Serpent Power, Being the Shat-Chakra-Nirūpaṇa and Pādukā-Pañcakā, Two Works on Laya Yoga*,

Madras 1964 (7ª ed.). Tuttora l'opera fondamentale sui *cakra* e *kuṇḍalinī*.
S. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta 1950.
M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982).

ANDRÉ PADOUX

CĀRVĀKA. Ci sono solo scarse testimonianze che attestino l'esistenza della scuola Cārvāka, o semplicemente dei cārvāka, una scuola di «materialisti» che si crede siano stati contemporanei del Buddhismo antico. Scrivendo nell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* di Hastings, Louis de la Vallée Poussin notò che «una scuola o un sistema materialistico nel vero senso del termine» non sono mai esistiti in India. Tale opinione non era fondata sull'incapacità degli studiosi di individuare termini come *lokāyata* («esteso al mondo»?) o *cārvāka*, o le scuole conosciute con questi nomi, ma sull'ambiguità e sull'oscurità che certamente circonda la loro origine e la loro esatta connotazione. Nella letteratura più antica il termine *lokāyata* non indica una dottrina che sia necessariamente materialistica. Nella raccolta buddhista *Saṃyutta Nikāya*, due brahmani sono descritti come seguaci delle concezioni lokāyata, i sostenitori delle quali si ritiene affermino una o più delle seguenti quattro proposizioni: tutto esiste; niente esiste; tutto è un'unità; e tutto è una pluralità. Il commento di Buddhaghosa identifica la prima e terza proposizione come «punti di vista eternalisti» (*sassata-ditthiyo*) e la seconda e la quarta come «punti di vista nichilisti» (*uccheda-ditthiyo*). Più tardi, i punti di vista nichilisti furono ritenuti affini al materialismo.

Inoltre, l'uso della parola *cārvāka* fu inizialmente poco chiaro. Alcuni dicono che *cārvāka* era un nome. Altri propongono un'etimologia fantasiosa, unendo *caru* («bello») e *vāk* («parola») per rendere un composto che indica il «discorso attraente»; così comprese, le dottrine di questa scuola, che bollano la religione e la moralità fondata su di essa come inutili, sarebbero state trovate attraenti dall'uomo comune, egli stesso un materialista nel profondo del cuore. Negli scritti più tardi, il nome *Lokāyata* venne riferito alla scuola Cārvāka, che fu fatta risalire al fondatore mitologico Bṛhaspati. Nell'ultima parte del XX secolo, si sono raccolti da varie fonti una quantità di *Bārhaspatya sūtra* lokāyata, ma la loro autenticità può essere messa in dubbio.

Secondo le fonti disponibili, i cārvāka pensavano che il mondo fosse come noi lo vediamo, cioè com'è percepito dai nostri organi dei sensi, e non avesse nient'altro che un ordine o un principio puramente meccanico che può essere confermato solo dal ricorso all'evidenza dei sensi. Un ordine morale o etico, ammesso in una forma o nell'altra da tutte le scuole indiane (come, per esempio, il loro uso dei termini accoppiati *dharma* e *adharma*), è così negato come incompatibile con l'evidenza empirica. Analogamente, un essere onnisciente, Dio, la vita dopo la morte, e la ricompensa o la punizione finale per le proprie azioni sono tutti oggetto di negazione. È per questa ragione, e per il fatto che nega l'autorità dei *Veda*, che la scuola è chiamata *nāstika*, o negativista.

L'etica cārvāka, come ci si potrebbe aspettare, riconosce le rivendicazioni di una forza e un'autorità superiori. L'obbedienza al re e allo Stato sono raccomandate come mezzi pratici per proteggersi; altrimenti, una vita spesa alla ricerca del piacere e della ricchezza è considerata l'ideale. Il potere politico, secondo i materialisti, derivava dall'approvazione di coloro che erano governati (*lokasiddha bhavet rājā*); di conseguenza, il mandato del sovrano a governare era considerato privo di una sanzione divina o trascendente. La cosmologia cārvāka riconosceva quattro elementi, la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria, come costituenti fondamentali di tutte le cose; quando si chiedeva loro di spiegare la comparsa della vita o della coscienza nelle cose materiali, allorché gli elementi stessi sono privi di qualsiasi potere o proprietà di questo genere, i cārvāka ricorrevano a una teoria in cui la congiunzione di certi elementi è accidentalmente dotata di proprietà che mancano nei costituenti originali. Come prova di ciò, essi additavano il potere delle bevande fermentate di intossicare, che è assente nei costituenti non fermentati. Questa metodologia empirica potrebbe essere stata il precursore del pensiero scientifico in India.

L'epistemologia dei cārvāka considera la percezione come l'unica fonte valida di conoscenza e rifiuta esplicitamente l'inferenza. Infine, la scuola produsse una critica filosofica molto sofisticata della premessa induttiva in ogni atto di inferenza. Talvolta, il punto di vista cārvāka è rappresentato come una critica scettica della conoscenza, poiché, secondo Jayarāśi, probabilmente un sostenitore delle dottrine cārvāka, anche l'evidenza sensoriale può fuorviare.

È dubbio se ci sia mai stata una ben radicata «scuola» tradizionale chiamata Cārvāka o Lokāyata, perché non è per noi disponibile alcun testo indipendente del periodo classico che sia esplicitamente affiliato a questa scuola. L'eccezione più degna di nota è il testo di Jayarāśi intitolato *Tattvopaplavasiṃha*, scoperto e pubblicato nel 1940. In esso, l'autore si rivela come un abile dialettico. L'opera stessa è una critica assai sofisticata di tutti i *pramāṇa*, o fonti valide di conoscenza, che confuta sia le scuole vediche sia quelle non vediche. Le teorie della percezione e dell'inferenza delle tradizioni Nyāya, buddhista, Sāṃ-

khya, Mīmāṃsa e jainista sono tutte biasimate. Se questo testo appartiene alla scuola Cārvāka-Lokāyata, allora dobbiamo ammettere che questa tradizione consiste non solo nel materialismo, ma associa anche elementi di scetticismo e agnosticismo. Sotto questa luce, sarebbe scorretto accusare i cārvāka di propugnare una pura licenziosità ed edonismo, accuse che, dopo tutto, sono presenti solo negli scritti dei loro oppositori (come, per esempio, Haribhadra e Mādhava). In conclusione, i cārvāka rappresentano probabilmente una tradizione antireligiosa che rifiutava attività finalizzate alla religione e alla spiritualità e cercava la base dell'ordine morale e sociale nella razionalità umana.

[Per un'esposizione delle scuole materialiste occidentali, vedi *MATERIALISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Resoconti sintetici su questa scuola possono essere trovati nei compendi di filosofia indiana come il *Ṣaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra (VII secolo) e il *Sarvadarśanasaṃgraha* di Mādhava (XIV secolo). Haribhadra era un jainista e quindi apparteneva a una scuola non vedica; Mādhava era un vaidika, probabilmente un vedāntin.

Gli studi moderni comprendono H.P. Shastri, *Lokayata*, Oxford 1925, un'opera pionieristica suggestiva e illuminante; D. Shastri, *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Calcutta 1957 (2ª ed.), un'esile ricostruzione storica della scuola; e D. Chattopadhyaya, *Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi 1959, un'analisi marxista della storia del materialismo indiano, che comprende utili materiali tratti dalla letteratura non filosofica.

BIMAL KRISHNA MATILAL

CINGALESI, RELIGIONE DEI. I Cingalesi dello Sri Lanka sono quasi tutti buddhisti, ma la loro pratica religiosa è un sistema composito che deriva da un insieme di fonti, comprese le credenze prebuddhiste autoctone, l'astrologia indiana, l'Induismo popolare, il Brahmanesimo e la religione dravidica, soprattutto quella dell'India meridionale. [Vedi *TAMIL, RELIGIONI DEI*]. Attraverso gli anni queste credenze non buddhiste sono state incorporate in una cornice e in un'etica buddhista. Le credenze religiose derivate da fonti non buddhiste sono state nominate «culti degli spiriti». Questa definizione euristica è utile, se non si commette l'errore di etichettare tali culti come non buddhisti o anti-buddhisti. Alcuni aspetti di questi culti degli spiriti, come la fede nei *preta*, o spiriti cattivi degli antenati, sono credenze popolari molto antiche che sono state assimilate in seguito dal Buddhismo. Inoltre, i testi canonici buddhisti fanno numerosi riferimenti a laici pii che dopo la morte sono rinati come dei; ciò significa che, come segnala M.M.J. Marasinghe in *Gods in Early Buddhism* (Colombo 1974), la teoria del *karman* è una sorta di macchina che si crea i suoi stessi dei. La teoria del *karman* può, per lo meno, giustificare facilmente la creazione o la continuazione dell'esistenza di molti esseri soprannaturali che popolano l'universo comportamentale delle nazioni buddhiste dell'Asia meridionale e sudorientale. Il nocciolo della questione non è stabilire se queste credenze siano buddhiste o no, ma constatare che uno può rimanere buddhista ed essere un cittadino dello Sri Lanka, di Myanmar (Birmania) o della Thailandia *senza* credere nei culti degli spiriti. Quest'ultima non è la condizione necessaria per essere un buddhista. Essere buddhisti è necessario per avere un'identità etnica e nazionale nelle società theravāda dell'Asia meridionale e sudorientale, mentre i culti degli spiriti hanno poco o nessun rapporto con l'identità personale. Non si diventa «eretici» rifiutando le religioni popolari, ma in alcuni casi ciò può indicare affermazione dell'ortodossia buddhista e dei valori culturali ideali del gruppo.

Per collocare il culto degli spiriti cingalese in una prospettiva più ampia può essere utile iniziare a considerare la religione dei Vädda, descritta da C.G. Seligmann e Z. Seligmann in *The Veddas* (Cambridge 1911). Questi abitanti autoctoni dello Sri Lanka parlano un dialetto cingalese e fecero parte, almeno perifericamente, del sistema politico tradizionale, essendo fedeli al re di Kandy. Pur parlando cingalese e pur essendo il loro culto degli spiriti simile a quello di altri buddhisti dell'isola, la maggior parte dei Vädda non si convertì mai al Buddhismo. Un'analisi della religione dei Vädda ci aiuterà a comprendere meglio la natura dei culti degli spiriti nello Sri Lanka e la loro relazione con il Buddhismo.

Il culto dei *nä yakku*. I Vädda, diversamente dai buddhisti cingalesi, hanno alla base della loro religione un sistema di culto degli antenati. Si dice che i Vädda che muoiono diventino divinità conosciute come *nä yakku* (sing. *yakā*), letteralmente «divinità parenti». La trasformazione dello spirito di un uomo in *yakā* avviene alcuni giorni dopo la morte. Gli spiriti degli antenati aiutano i vivi, ma se trascurati si arrabbiano. A complemento degli spiriti dei deceduti di recente c'è un pantheon di divinità maggiori vädda. Alla testa del pantheon c'è Kandē Yakā («Signore della montagna»). Gli spiriti ancestrali sono considerati i suoi feudatari e hanno la sua autorizzazione per assistere o punire i viventi. Il concetto di autorizzazione o permesso (*varan*) e il sistema in cui gli dei supremi impiegano le divinità minori al loro servizio sono identici nelle religioni cingalesi.

Kandē Yakā è una divinità benevola che porta pro-

sperità e ricchezza alla società vädda. Talvolta viene propiziato come Kandē Vanniya (Signore Kandē). Nei rituali collettivi sono venerate molte altre divinità maggiori. C'è Bam̆bura Yakā, uno spirito severo che protegge le patate, in onore del quale si esegue un rituale mimetico di caccia al cinghiale; In̆digollē Yakā, anche detto Galē Yakā («Signore delle rocce»), che viene spesso propiziato assieme alla moglie In̆digollē Kiri Ammā; Bilin̆dī Yakā, un dio bambino venerato anche nella zona dei Vädda (oggi nelle province orientali e di Ūva). C'è inoltre un gruppo di divinità femminili dette *kiri ammā* («madre del latte, nonna»). Queste *kiri ammā* sono gli spiriti di donne importanti vädda, generalmente le mogli di capi, molte delle quali si crede frequentino le sorgenti montane e i pendii rocciosi. Alcune di queste *kiri ammā* sono sufficientemente importanti da avere un nome individuale. I loro nomi sono spesso invocati per guarire i bambini e per le malattie in generale. Oltre a queste divinità maggiori ce ne sono di minori, tutte spiriti di eminenti vädda defunti. La religione vädda riconosce così un pantheon di antenati individuali e una classe speciale di divinità definite eroi. Anche se questi eroi e questi antenati divinizzati sono un elemento importante del culto, ci sono dei, come In̆digollē Yakā, che si crede arrivino da oltreoceano. Queste credenze (degli antenati deificati e delle divinità straniere) collegano direttamente la religione vädda a quella dei loro vicini cingalesi, almeno quelli delle province nordoccidentale e centrosettentrionale, di Ūva e della provincia centrale (la regione di Kandy). [Vedi *NĀGA E YAKṢA*].

I buddhisti cingalesi non hanno alcun culto degli antenati simile a quello dei *nä yakku*, ma credono in un culto degli antenati deificati e delle divinità straniere, che Parker, nel suo *Ancient Ceylon* (London 1904), ha denominato il culto dei *baṇḍāra*. *Baṇḍāra* significa «capo», e in questo culto un gruppo di divinità sono considerate «signori» o «capi». Parker lo ha definito un tipo di culto degli antenati, ma si tratta di una definizione erronea, perché i Cingalesi non deificano i loro antenati prossimi. Gli eroi e i capi deificati di un'area locale o di una regione costituiscono una parte importante del culto. La caratteristica peculiare del culto dei *baṇḍāra* consiste però nel fatto che tutte le divinità, sia locali sia straniere, furono originariamente esseri umani, che subirono un processo di deificazione. Molte hanno il titolo di *baṇḍāra* («signore»), tutte sono viste come signori o capi e sono subordinate agli dei maggiori o *deva* del pantheon buddhista cingalese, visti come re o governatori del mondo (*cakravartin*).

Il culto dei *baṇḍāra* tra i Cingalesi. Il culto dei *baṇḍāra* è stato formalizzato, in molte parti della regione di Kandy, nel culto dei Doḷaha Deviyō («Dodici Dei»). I Dodici Dei sono propiziati, sia collettivamente che individualmente, durante rituali di gruppo. Il pantheon esistente in molte parti della regione consiste quindi nel culto dei *baṇḍāra*, fissato in una categoria numerica di dodici divinità. Molte di queste hanno un aspetto demoniaco e spesso nei rituali ci si riferisce a loro come *devatā* («divinità minore»), un miscuglio di demoniaco e divino. I Dodici Dei sono associati ai bisogni sociali, economici e personali dell'adoratore (caccia, allevamento di animali, coltivazione di riso, e anche sofferenze individuali come le malattie causate da un intervento demoniaco).

Vi è quindi una stupefacente somiglianza tra gli dei vädda e il pantheon cingalese dei *baṇḍāra*. Le divinità di entrambi i pantheon sono capi o signori (ma non re), sono esseri divinizzati, spesso eroi ancestrali. Nei riti collettivi, i Vädda propiziano i loro dei con offerte di carne, i Cingalesi offrono carne (considerata impura) solamente ad alcune divinità (quelle che hanno caratteri demoniaci, come Gan̆gē Baṇḍāra). Inoltre, fattore molto significativo, i pantheon dei Vädda e dei Cingalesi spesso si sovrappongono. Così, Kiri Ammā è una divinità femminile attiva sia per i Vädda sia per i Cingalesi della regione di Kandy. Il dio vädda Kandē Yakā, il benevolo dio della caccia, non è altri che Kandē Deviyō dei Cingalesi. Nei rituali di Kandy, questi compare anche quale dio della caccia. Sembra che la parola vädda *yakā* sia stata trasformata in *dēviyō* («dio») dai Cingalesi, dal momento che significa chiaramente «demone» in cingalese. Molte altre divinità sono in comune ai due gruppi. Le due culture usano anche diversi termini rituali uguali: *han̆gala* (cordone sacerdotale), *āyuda* (braccia, ornamenti di una divinità), *kapurāla* (sacerdote), *aḍukku* (cibo dato agli dei), *doḷa* (offerta ai demoni) e *puda* (offerta agli dei). Questi termini, come il culto dei *baṇḍāra* stesso, non sono limitati esclusivamente alla zona di Kandy, ma costituiscono (o hanno costituito storicamente) una serie di circuiti sovrapposti che coprono la maggior parte dello Sri Lanka dove si parla cingalese. Nell'isola, laddove non venne adottata la categoria numerica dei Dodici Dei (come nella provincia centrosettentrionale), vi fu comunque un sistema di culto locale, a livello di villaggio, dei *baṇḍāra*, o signori, che formavano un pantheon di antenati o eroi deificati.

Sia la religione vädda sia il culto dei *baṇḍāra* della regione cingalese di Kandy mostrano sorprendenti somiglianze con i culti dei *nat* di Birmania e con il culto thailandese dei *phī*. La venerazione dei *nat* e dei *phī* costituisce un culto autoctono degli antenati, che ha un ruolo simile a quello del culto dei *baṇḍāra*. Si noti che *baṇḍāra* significa «signore», lo stesso identico significato di *nat* (dal sanscrito *nātha*). Inoltre, i *nat* sono associati ai fenomeni naturali, come molte delle divinità dei Cinga-

lesi di Kandy e dei Vädda. È presumibile che l'antica religione prebuddhista autoctona fosse una forma di evemerismo, non solo nello Sri Lanka, ma anche in altre nazioni theravāda di questa regione. Il pieno significato di *yak* e *baṇḍāra* risulta chiaro in relazione ai grandi *deva*, spesso di derivazione brahmanica, che formano il livello più alto del pantheon. Questi *deva* sono re o *cakravartin*, mentre i *baṇḍāra* sono esseri minori, signori o capi che tributano sovranità agli «dei-re».

In quanto istituzionalizzata a livello tribale e di villaggio, la forma religiosa descritta sopra è intrinsecamente associata a un sacerdote ispirato che si comporta come *medium* o canale di comunicazione con l'antenato o l'eroe deificato. I Seligmann e altri antropologi che scrissero sull'India tribale si riferiscono a questo sacerdote chiamandolo «sciamano». Questa definizione in un certo modo induce in errore, perché lo «sciamanismo» dell'Asia meridionale e sudorientale è diverso dal modello classico siberiano. In quest'ultimo, l'anima dello sciamano esce dal corpo. Nella tipologia del Sud-Est asiatico ciò accade raramente; la divinità si impossessa del sacerdote e il dio viene quindi a essere fisicamente «presente» nella comunità umana. Inoltre, l'estremo individualismo dello sciamanismo classico non si ritrova in questo caso. Il sacerdote posseduto rende attivo un pantheon di divinità, formale e accettato pubblicamente. Raramente ci sono divinità guardiane personali o spiriti individuali come nello sciamanismo classico.

La religione cingalese tradizionale coesistette probabilmente, come accade oggi, con altre forme di credenze e di pratiche religiose, come la stregoneria, la magia e la divinazione. Quando le grandi religioni storiche, come il Buddhismo, vennero introdotte nella regione, la religione più antica dovette adattarsi alla nuova situazione. La teoria del *karman* funzionò da meccanismo basilare con cui le credenze non buddhiste vennero incorporate nel Buddhismo. Gli antenati deificati poterono facilmente trovare il loro posto nella nuova religione grazie alla teoria del *karman*; infatti la morte di un antenato e la successiva rinascita come divinità poteva essere spiegata in termini di buone e cattive azioni compiute nella vita precedente. Al di là e oltre questo fattore, il più vecchio sistema di culto degli spiriti dovette essere assimilato a quello delle grandi tradizioni, come i grandi *deva* brahmanici e il Buddha stesso. Questa relazione tra gli antichi spiriti, i *deva* e Buddha trovò espressione nel linguaggio politico dello Stato secolare.

Il culto dei *baṇḍāra* e l'adorazione dei *deva*. Il culto dei *baṇḍāra*, o il culto dei Dodici Dei, fu la religione popolare di molti villaggi del regno di Kandy per molti secoli. Questo culto venne poi convertito nel culto dei *deva*, gli dei-re superiori del pantheon. Qual è allora la relazione tra il culto dei *baṇḍāra* e i grandi *deva*, la maggior parte dei quali derivata storicamente dal Brahmanesimo? Per poter apprezzare appieno il significato di questa relazione bisogna spostare il punto di vista dalla stretta prospettiva della religione dei Vädda o di Kandy a quella più ampia della nazione buddhista cingalese. I *baṇḍāra* erano divinità locali o regionali e, anche se alcune di loro come Maṅgara e Devatā Baṇḍāra erano molto diffuse, vennero sempre considerate come signorotti e non re. Invece i *deva* erano divinità nazionali; considerati sovrani con potere giurisdizionale sullo Sri Lanka, erano i protettori della nazione buddhista cingalese. I *baṇḍāra* sono al servizio dei *deva*, e questi ultimi, secondo la religione popolare, sono a loro volta subordinati al Buddha. I *deva* ricevono l'autorizzazione (*varan*) da Buddha stesso, mentre gli inferiori *baṇḍāra* generalmente esercitano la loro autorità con il permesso dei *deva*.

Il concetto di protettori divini del reame sacro e di quello secolare è molto antico nello Sri Lanka. All'inizio, vi fu la nozione dottrinale del Buddhismo antico dei guardiani delle quattro direzioni dell'universo. In seguito, si sviluppò nell'isola l'idea dei quattro guardiani dello Stato. Se i guardiani buddhisti proteggevano il cosmo, i *deva* erano i protettori della nazione e avevano quindi una grande importanza nella religione pratica. Il concetto dei Quattro Dei (*hatara dēviyō*) e dei quattro santuari (*hatara dēvāle*) venne fissato chiaramente nei regni di Kōṭṭe (XV secolo) e di Kandy. Nell'uso popolare, il termine *hatara varan dēviyō* («dei delle quattro autorizzazioni»), che dovrebbe teoricamente riferirsi ai quattro guardiani buddhisti dell'universo, divenne sinonimo del concetto dei Quattro Dei guardiani del regno.

In relazione al concetto dei Quattro Dei, la numerologia è nuovamente di estrema importanza. Ci sono sempre stati Quattro Dei guardiani, ma le divinità che occupano questa posizione variano considerevolmente. In generale si potrebbe affermare che dal XV secolo in poi la posizione dei Quattro Dei venne occupata dai seguenti *deva*: Viṣṇu, Nātha, Vibhīṣaṇa, Saman (Lakṣmaṇa), Skanda e la dea Pattinī. Se i *baṇḍāra* erano attivi nella religione del villaggio, i *deva*, in particolare i Quattro Dei, erano parte del culto di Stato. Nel regno di Kandy, per esempio, i Quattro Dei venivano portati in processione ogni anno assieme alla reliquia del dente. Il re, i capi e il loro seguito partecipavano all'evento. La processione rifletteva, sulla scala del microcosmo, la più grande struttura del macrocosmo dello Stato di Kandy.

Alla base dell'organizzazione del pantheon c'è un linguaggio politico, molto simile a quello che si ritrova nei culti dei *nat* della Birmania come è descritto da Melford Spiro in *Burmese Supernaturalism* (Englewood

Cliffs/N.J. 1967): i Quattro Dei sono i re e i guardiani del Buddhismo e dello Stato secolare, mentre i Dodici Dei sono i capi, gli attendenti o i ministri degli dei-re. La gerarchia del pantheon si basa sull'idea dell'ordine nello Stato politico. Cruciale per il linguaggio feudale, che sottende al pantheon, è la nozione di *sīmā* («limite, confine»), che ha diversi significati nella sfera politica. Innanzitutto, in relazione al territorio, indica i confini del regno, della provincia e del villaggio. Secondariamente, in relazione all'autorità e al controllo, è il limite di un dominio politico, per esempio il re ha il suo *sīmā* sul regno, il capo su una provincia e il capotribù su un villaggio. In terzo luogo, in relazione al tempo, significa «limite temporale, durata» (*kāla sīmāva*) dell'esercizio dell'autorità politica, ovvero per il re il *kāla sīmāva* è la durata della sua vita, per un capo solamente un anno. Tutti questi significati di *sīmā*, così importanti nella sfera del linguaggio politico, sono trasferiti inalterati nel contesto religioso. Così, tutte le divinità del pantheon hanno i loro *sīmā* in termini di spazio, autorità e tempo. I *baṇḍāra* hanno il villaggio, la regione o la provincia come *sīmā*. Tuttavia, questi limiti non sono fissati permanentemente: una divinità regionale può arrivare ad avere fama e venerazione nazionale, come nel caso di Kiri Ammā e di Maṅgara, e più recentemente di Dēvatā Baṇḍāra. Nondimeno l'ideologia che i *baṇḍāra* sono capi regionali è importante in quanto definisce la loro situazione nel sistema religioso generale dello Sri Lanka. I Quattro Dei hanno invece come loro *sīmā* tutta l'isola, ma hanno anche i loro *sīmā* speciali su cui hanno un controllo più diretto: solitamente le regioni attorno ai centri di pellegrinaggio di ogni divinità.

Demoni, dei e il Buddha. Al livello più basso della religione cingalese ci sono i demoni e gli spiriti cattivi come i *preta*, che sono considerati gli spiriti malevoli dei parenti deceduti. Tutti questi spiriti cattivi incarnano le nozioni buddhiste degli ostacoli spirituali ed etici, come il bramare (*taṇhā*), l'odio (*krodha*), l'avidità (*lobha*), la corruzione (*kleśa*), e l'inimicizia (*vaira*). Gli esseri maligni, come quelli buoni, sono creature soggette al *karman*, che, a causa della loro propensione a fare del male, sono intrappolate in una situazione nella quale la salvezza è difficile, se non impossibile. Causano malattie, sia fisiche sia psichiche, e possono impossessarsi delle persone, soprattutto donne. Sono creature nate nel sangue e nella violenza, e devono essere propiziate con carne e altre sostanze impure. Nella parte occidentale e in quella meridionale dello Sri Lanka vengono propiziate in rituali drammatizzati molto elaborati, descritti da Paul Wirz (1954) e più recentemente da Bruce Kapferer (1983).

I demoni sono sotto l'autorità dei *deva* (cioè i grandi dei del pantheon), che li devono controllare per assicurare un giusto ordine sociale. I *deva* sono essenzialmente divinità razionali e giuste, e nella prospettiva del Buddismo cingalese sono visti come futuri Buddha o *bodhisattva*. Questi *deva*, come anche i *baṇḍāra*, sono legati ai loro fedeli da un nesso di reciproca obbligazione: il dio protegge l'uomo, il suo bestiame, i suoi raccolti e gli assicura il benessere comune; l'uomo, in cambio, esprime la propria gratitudine trasferendo il merito che ha acquisito agli dei e accelerando così il loro *nirvāṇa* e la loro aspirazione a diventare un Buddha. Questa transazione viene formalmente espressa nei riti di ringraziamento annuali che hanno luogo dopo il raccolto, durante i quali vengono cantati i miti degli dei, inscenate le rappresentazioni delle loro vite, e vengono loro offerti i ringraziamenti della comunità del villaggio.

Oltre ai culti degli dei e dei demoni c'è poi la venerazione del Buddha. Il Buddha stesso è considerato la divinità suprema e totalmente benevola che regna su tutto il pantheon. Nel suo ruolo di sovrano del pantheon viene chiamato «re»; quando adempie la funzione di maestro della salvezza è detto «monaco». Nelle parate pubbliche, dette *perahära*, predomina la funzione del Buddha re. Nei rituali e nelle preghiere a lui indirizzate all'interno del *vihāra* emerge il ruolo di monaco. Le preghiere e i rituali nel tempio buddhista sono standardizzati in tutta la nazione, mentre esistono grandi varianti regionali nelle pratiche di culto legate agli dei e ai demoni. Se i rituali agli dei e ai demoni riguardano questo mondo (salute, ricchezza, fertilità), i riti buddhisti concernono l'altro mondo, o la rinascita e la realizzazione finale del *nirvāṇa*. L'unità dei buddhisti cingalesi come comunità è espressa dal simbolismo buddhista. L'onnipresenza del Buddha in Sri Lanka è manifestata dal simbolismo della sua impronta sacra, impressa nel monte Srī Pada (conosciuto anche come Vetta di Adamo), dalla presenza ovunque riscontrabile dei monaci, dei *dagoba* o *stūpa* che custodiscono le reliquie del Buddha o dei santi della prima chiesa buddhista, e dai luoghi sacri di pellegrinaggio buddhista, dove si riuniscono persone provenienti da regioni differenti per celebrare la loro unione come buddhisti. La religione cingalese ha trovato nel corso della storia il suo adattamento all'interno della cornice buddhista.

Cambiamenti nella religione cingalese. I cambiamenti nelle credenze religiose dei cingalesi sono avvenuti in una varietà di modi senza però modificare radicalmente la struttura formale del pantheon, che ha il Buddha al suo apice, seguito dai Quattro Dei guardiani del regno, dalle divinità regionali e da quelle dei villaggi, dalle divinità minori (*baṇḍāra*), fino a giungere ai demoni malevoli, agli spiriti e ai fantasmi. I cambiamenti più comuni sono i seguenti:

1. Le migrazioni di persone e culti dall'India meri-

locale sono un fenomeno comune ancora ai giorni nostri. Gli dei e le divinità induiste sono però incorporati nel pantheon buddhista e vengono legittimati; per esempio, dei induisti come Viṣṇu e Saman (Lakṣmaṇa) compaiono nell'iconografia cingalese antica assieme alle loro rispettive consorti. Nella religione cingalese, quando sono trasformati in *bodhisattva* perdono le loro consorti, come ben si addice a chi aspira alla salvezza buddhista.

2. Le condizioni sociopolitiche ed economiche possono favorire il sorgere o il declino di un dio. Il culto del dio Nātha, che provvedeva alla sovranità dei re di Kandy, declinò drasticamente dopo la conquista britannica di Kandy nel 1815. Allo stesso modo, un dio può diventare dominante ed eclissare altri dei per quanto attiene alla popolarità pubblica.

3. I cambiamenti esterni, che abbiamo considerato sopra, sono razionalizzati in riferimento a una dialettica di cambiamento interno al pantheon. Più una divinità garantisce favori ai suoi devoti, più gode di popolarità. Questo significa che il devoto le trasferisce il poprio merito e la rende più prossima allo stato di Buddha. Più il dio è vicino all'ideale di Buddha, meno è interessato agli affari del mondo. Conseguentemente, alla fine diventa ozioso, e altri esseri più coinvolti con il mondo, anche demoniaci, che provengono dagli strati bassi del pantheon, salgono a prendere il suo posto. Così, la logica del *karman* e del trasferimento del merito governa la mobilità interna del pantheon. [Vedi *MERITO*, vol. 3].

4. Infine, i cambiamenti sociali possono produrre mutamenti radicali nella struttura formale del pantheon. Nel mio libro *The Cult of the Goddess Pattini* (pp. 290-91), segnalo che le condizioni politiche del regno di Kotte (1410-1544), nello Sri Lanka, portarono all'espansione del potere giurisdizionale delle maggiori divinità guardiane nelle aree rurali e regionali, erodendo il culto dei *baṇḍāra*. Allo stesso modo, le condizioni sociopolitiche moderne, tra cui la centralizzazione e la democratizzazione dello Stato e lo sviluppo delle comunicazioni, tendono a sgretolare le sfere di influenza delle divinità minori e dei demoni. Oggi, alcuni dei stanno acquisendo prestigio, mentre altri stanno scomparendo e con essi i loro culti.

È probabile che le moderne condizioni socioeconomiche e politiche possano produrre cambiamenti radicali nella struttura formale del pantheon delineato sopra. Comunque la religione cingalese manterrà il suo nucleo fondamentale. Il pantheon capeggiato dal Buddha e i sistemi di venerazione a lui associati non sembra cambieranno. Anche se dovesse scomparire il culto dei Quattro Dei e dei Dodici Dei, alcune divinità continueranno a vegliare sul destino «terreno» degli uomini (e così accadrà per i culti dei demoni e dei *preta*, gli spiriti degli antenati deceduti). Tutte le divinità continueranno a incarnare i valori buddhisti e a rimanere vincolate reciprocamente e agli uomini dall'etica del *karman* e dal trasferimento del merito.

[Vedi anche *THERAVĀDA* e *SAṂGHA*, vol. 10. Per una discussione sull'interrelazione delle tradizioni popolari e di *élite* nelle culture locali buddhiste, vedi *RELIGIONE POPOLARE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

I due testi monografici più completi sui culti di demoni e *deva* all'interno della religione cingalese sono B. Kapferer, *A Celebration of Demons*, Bloomington/Ind. 1983, e G. Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago 1984. P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954, scritto negli anni '30, è ancora un'utile opera di riferimento, seconda soltanto all'eccellente e poco conosciuto articolo di D. De Silva Gooneratne, *On Demonology and Witchcraft in Ceylon*, in «Journal of the Royal Asiatic Society, Ceylon Branch», 4 (1865-1866), pp. 1-117: entrambi i testi trattano di culti dei demoni e di astrologia. L'intervento di M.M. Ames, *Magical-Animism and Buddhism. A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System*, in E.B. Harper (cur.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964, e il saggio di R.F. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford 1971, si occupano rispettivamente dei culti dei *deva* nella provincia meridionale e nei villaggi di Kandy e discutono le articolazioni dei culti degli spiriti e delle credenze astrologiche con il Buddhismo. H.L. Seneviratne, *Rituals of the Kandyan State*, Cambridge 1978, è uno studio completo sul culto della sacra reliquia del dente e sulla venerazione dei Quattro Dei guardiani. Per quel che concerne i recenti cambiamenti socio-economici della religione cingalese, cfr. G. Obeyesekere, *Social Change and the Deities*, in «Man», 12 (1977), pp. 377-96, e G. Obeyesekere, *Medusa's Hair*, Chicago 1981.

GONANATH OBEYESEKERE

COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA. La speculazione cosmologica incentrata sulla cosmogonia, sui vari domini dell'universo e sugli elementi intesi come chiavi per comprendere le dottrine filosofiche è di assoluto rilievo nei testi indiani di tutte le epoche. In parole povere, potremmo dire che i *Veda* hanno a che fare col fuoco, le *upaniṣad* con l'acqua, la filosofia del Sāṃkhya (un'appendice dello yoga) con il respiro o col vento, e le tradizioni *bhakti* (devozionali) con la terra. Via via che l'Induismo si è evoluto attraverso i periodi vedico, upaniṣadico, sāṃkhya e *bhakti*, esso ha dovuto sempre più affrontare la presentazione sistematica dei temi cosmologici. Il tempo è stato introdotto come principio organizzatore del dramma della salvezza e recita nel ruolo di tramite tra gli eventi divini e gli eventi umani. Anche jainisti e ājīvika hanno prodotto entrambi un significativo *corpus* speculativo a carattere cosmologico,

e presentano tra di loro alcune affinità, come l'assenza degli agenti divini e l'accento posto su più aspetti di controllo del tempo. La visione deterministica degli ājīvika, inoltre, elimina il ruolo dell'azione umana.

Induismo

Le formulazioni cosmologiche dell'Induismo differiscono in misura sostanziale da periodo a periodo, persino nelle raffigurazioni di immagini comuni. Le riflessioni sull'essere e il non essere diventano speculazioni concernenti la realtà del mondo e dell'anima, e l'esame della struttura del cosmo finisce per integrare il ruolo delle azioni umane con quelle della divinità nel determinare il destino ultimo degli esseri.

Periodo vedico. I *Veda* e i *brāhmaṇa*, ossia i primi scritti sacri induisti, sono colmi di immagini cosmologiche. Allo stadio più antico, la mitologia dei *Veda* parla del cosmo come Padre Cielo (Dyaus Pitṛ) e Madre Terra (Pṛthivī). Altrove, si dice che il cosmo consiste di tre regni: *bhūr* (terra), *bhuvaḥ* (aria), e *svar* (cielo). L'*agnicayana*, ossia il rituale eseguito sull'altare del fuoco vedico, è descritto nello *Śatapatha Brāhmaṇa* come una costruzione simbolica del cosmo a fini rituali. [Vedi *MAṆḌALA*; e *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

Due inni esplicitamente filosofici sono spesso citati a illustrare il livello di raffinatezza filosofica di questi antichi testi. Il primo (*Ṛgveda* 10,129,1-7) così descrive la cosmogonia:

> Allora non v'era il nulla, e neppure l'esistenza.
> Non v'era aria allora, e nemmeno cielo al di sopra d'essa.
> Cosa lo copriva? Dov'era? Chi lo custodiva?
> V'era allora acqua cosmica nelle profondità insondate?
> Allora non v'era morte né immortalità,
> non v'era allora la fiaccola della notte e del giorno.
> L'Uno respirava senza vento e sussisteva da sé.
> V'era quell'Uno allora, e nessun altro.
> All'inizio v'era solo tenebra avvolta nella tenebra.
> Tutto era soltanto acqua senza luce.
> Quell'Uno che venne a essere, racchiuso nel nulla.
> Infine sorse, nato dalla forza del calore.
> All'inizio il desiderio discese su di esso –
> questo fu il seme primitivo, nato dalla mente.
> I saggi che hanno indagato i propri cuori con saggezza
> sanno che quel che è, è affine a quel che non è.
> Ed essi hanno teso la loro corda attraverso il vuoto,
> e sanno quel che è sopra e quel che è sotto.
> Poteri seminali resero fertili forze possenti.
> Sotto era energia, e sopra era impulso.
> Ma, dopo tutto, chi sa, e chi può sapere
> da dove tutto proviene, e come avvenne la creazione?
> Gli dei stessi sono posteriori alla creazione,
> e dunque chi sa davvero da dove tutto è sorto?
> Da dove tutta la creazione ha preso origine,
> lui, che l'abbia formata o no,
> Lui, che contempla tutto dal più alto dei cieli,
> lui lo sa – o forse non lo sa neppure lui.
> (Cit. in Basham, 1954, pp. 247-48).

Il secondo (*Ṛgveda* 10,90) ritrae l'universo come un uomo cosmico (*puruṣa*). È questa l'immagine che sembra sia stata integrata nel materiale *bhakti* posteriore, che vede l'universo come il corpo della divinità e, a quanto pare, accomuna il *puruṣa* cosmico al *puruṣa* inteso come l'anima individuale della filosofia del Sāṃkhya.

Periodo upaniṣadico. La letteratura delle *upaniṣad* fornisce una presentazione sistematica delle dottrine del *karman* e della trasmigrazione, espande da tre a sette la gerarchia dei mondi vedici, e introduce certi temi cosmografici, inclusa la speculazione a riguardo dell'immagine dell'acqua. Il sé individuale (*ātman*) è paragonato a un fiume che perde la propria identità man mano che fluisce nel grande sé (*brahman*) rappresentato dall'oceano.

Cosmografia. A paragone col materiale posteriore, la cosmografia delle *upaniṣad* non è altamente sviluppata. Essa, tuttavia, fornisce un accenno di cose a venire. Per esempio, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3,3,2) riporta: «Questo mondo abitato, invero, è vasto come trentadue giorni [ossia, giorni di viaggio] del carro del dio-sole. La terra, che è grande il doppio, lo circonda da tutti i lati. Vi è poi un interspazio stretto come la lama di un rasoio o l'ala di un moscerino» (R.E. Hume [trad.], *The Thirteen Principal Upaniṣads*, New York 1931 [2ª ed. riv.], p. 111). Tra le altre cose, troviamo qui una sorta di numerologia, ossia una progressione da uno a sessantaquattro, derivata o aritmeticamente o geometricamente, che ha il ruolo di un tema ricorrente all'interno del materiale cosmologico.

Il sole e la luna sono presi in considerazione innanzitutto perché concernono il viaggio dell'anima verso altri mondi. Viene detto, infatti, che al momento della morte l'anima lasci la pira funebre e prenda, a seconda del proprio *karman*, uno dei due sentieri: il sentiero degli dei (*devayāna*) o quello dei padri (*pitṛyāna*) (cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6,2,16; *Chāndogya Upaniṣad* 4,15,5).

Se imbocca il *devayāna*, l'anima entra nelle fiamme create dalla combustione del cadavere. Essa poi procede nel giorno, nella metà illuminata del mese (fase crescente della luna), nella metà illuminata dell'anno (movimento ascendente del sole attraverso i segni dello zodiaco), nell'anno, nel sole, nella luna, nel lampo, e finalmente nel *brahman* e nella liberazione.

Se invece segue il *pitṛyāna*, che conduce alla sua finale rinascita, l'anima entra nel fumo piuttosto che nelle

fiamme, poi continua nella notte, nella metà oscura del mese (fase calante della luna), nella metà oscura dell'anno (movimento discendente del sole attraverso i segni dello zodiaco), nel mondo dei padri, nell'*ākāśa* («spazio»), e infine nella luna «purché già esista un resto (di opere buone)». Il ritorno dalla luna si manifesta nella rinascita secondo una serie di princìpi.

Cosmologia verticale. I tre livelli dell'universo vedico vengono ora estesi a sette regni. Essi includono, dal più basso al più alto, *bhūr*, *bhuvaḥ*, *svar*, *mahas*, *janas*, *tapas* e *satyam*, ma le concezioni astronomiche dei vari corpi celesti nelle *upaniṣad* sono di scarso interesse.

Sāṃkhya. Nel suo senso più stretto, il termine *sāṃkhya* significa «enumerazione», ma viene spesso reso con «cosmologia». Il Sāṃkhya descrive il modo in cui l'universo si è evoluto dalla *prakṛti* (la materia primordiale, indifferenziata, considerata femminile) andando a impigliarsi con il *puruṣa* (l'anima individuale, considerata maschile). Questa differenziazione porta come conseguenza una enumerazione di ventiquattro gradi di evoluzione, che comprendono i sensi e gli elementi. L'elemento terra (*kṣiti*) è l'ultima di tali evoluzioni.

In quanto sostegno filosofico della pratica yoga, il Sāṃkhya fornisce un modello mediante il quale lo *yogin* gradatamente libera l'anima dagli elementi che si sono evoluti dalla *prakṛti*. Alla fine, l'anima comprende la sua natura eterna e non è più soggetta alla morte e alla trasmigrazione. Sebbene includa il *karman* e la trasmigrazione, il Sāṃkhya non adotta alcun senso cronologico come agente in sé o come qualcosa che contenga tutti gli esseri.

Benché gli elementi evoluti dalla *prakṛti* costituiscano in qualche modo una cosmologia, il fatto che essi abbiano il loro fondamento nell'anima individuale significa che non costituiscono un mondo nel senso di un sostegno per tutti gli esseri. Tuttavia, nello *Yogabhāṣya* troviamo almeno un tentativo di rappresentare il modo in cui il Sāṃkhya enumera gli elementi in termini di universo gerarchico, secondo i canoni generalmente considerati propri dei sistemi cosmologici. In questo testo, i gradi evolutivi più bassi rappresentano gli inferni e quelli alti costituiscono i cieli. In questo modo, attraverso la pratica dello yoga, l'anima si stacca dagli elementi più bassi, a cominciare dalla terra. Dopo averli soppressi, essa muove gradualmente ai regni più alti e in ultimo, alla sua dipartita finale dalla *prakṛti*, dissolve il mondo. [Vedi *SĀṂKHYA*].

Il periodo *bhakti*. La speculazione cosmologica, pur abbondante durante tutti i periodi più antichi dell'Induismo, non conobbe mai una presentazione tanto sistematica né un posto di tanto rilievo quanto quelli che le vennero accordati durante il periodo nel quale la *bhakti*, ossia la tradizione devozionale, dominò l'Induismo. Secondo le cosmologie *bhakti*, il mondo sostiene tutti gli esseri. Tutti gli esseri fanno parte del corpo della divinità, e il tempo, anch'esso aspetto della divinità, è un agente che muove gli esseri verso il loro stato finale. Spesso viene detto che questo mondo esiste per la salvezza della progenie, e che i suoi dei devono continuamente salvarlo dall'«affondamento» sotto il peso di tutti gli esseri.

Mahābhārata. Sebbene il *Mahābhārata* non sia un trattatato cosmologico in sé per sé, esso contiene almeno due sezioni esplicitamente cosmologiche. Il *Bhīṣmāparvan* (sezioni 4-12), per esempio, presenta una cosmologia pienamente sviluppata, caratteristica delle tradizioni *bhakti*, sebbene differisca in importanti dettagli da quella dei *purāṇa*. Nello *Śāntiparvan* (12,224) compaiono temi concernenti la natura del tempo e la sua divisione in *kalpa* e *yuga*, e simili cenni vengono dati anche nella *Manusmṛti* (1,64-86). L'epica e i *purāṇa* contengono insegnamenti espliciti e impliciti sulla dottrina degli *avatāra* o «discese». [Vedi *AVATĀRA*]. Questi *avatāra* appaiono in diverse occasioni, quando il tempo ha perso il suo potere di combattere i demoni e di ripristinare il *dharma*. Già nella *Bhagavadgītā* del *Mahābhārata*, Kṛṣṇa sembra riferirsi alla nozione del tempo e all'integrazione della dottrina delle discese (*avatāra*) con quella delle età discendenti (*yuga*). [Vedi *BHAGAVADGĪTĀ*]. Egli afferma:

> Per la protezione dei buoni,
> e per la distruzioe dei malvagi,
> per ristabilire l'ordine,
> di età in età [*yuge yuge*], io vengo all'esistenza.
> (*Bhagavadgītā* 4,8).

Purāṇa. La cosmologia sembra essere il nucleo centrale della visione purāṇica. Nei *purāṇa* («ciò che è antico») sono stati distinti cinque segni (*pañcalakṣaṇa*), tra cui la creazione (*sarga*) e la creazione secondaria (*pratisarga*), che comprendono le varie distruzioni (*pralaya*). [Vedi *PURĀṆA*].

Cosmografia. La cosmografia *bhakti* è descritta in vari testi, compreso il *Viṣṇu Purāṇa*, considerato generalmente databile a partire dal IV secolo d.C. La visione cosmografica presenta la terra come un disco piatto, composto da una serie di cerchi. Questi cerchi vengono interpretati come sette isole concentriche, che raddoppiano di grandezza a mano a mano che si procede dal centro al perimetro. Le isole sono separate l'una dall'altra da una serie di oceani, ognuno dei quali è vasto quanto l'isola che circonda. Nel centro dell'isola più interna, Jambudvīpa, sta la grande montagna d'oro conosciuta come monte Meru, di forma conica e con la punta rivolta verso il basso. Catene di montagne che corro-

no in rette linee parallele da est a ovest dividono ulteriormente Jambudvīpa in una serie di nove *varṣa*, o regioni.

Il *varṣa* più settentrionale è Uttarakuru, il cui nome si riferisce forse al Kurukṣetra, scenario della battaglia principale del *Mahābhārata*. Nella parte meridionale vi sono Hiranmaya e Ramyaka. Jambudvīpa è diviso nella parte centrale, da est a ovest, in Ketumāla, Ilavṛta e Bhadrāśya. A sud di queste ci sino Harivarṣa, Kimpuruṣa e Bharata. La maggior parte della letteratura secondaria pervenutaci ritiene che Bharata sia la regione occupata dall'India di oggi, dal momento che gli indiani chiamano ancora con tale nome il loro Paese. L'attributo principale di Bharata, peraltro, consiste nell'essere designato come *karmabhūmi*, ossia un reame in cui le azioni sono soggette alle leggi del *karman*: da ciò ne risulta, dunque, che la salvezza può essere raggiunta soltanto in questa regione. Bharata è suddiviso in nove sezioni, e il fiume Alakanandā, ramo meridionale del celestiale Gange, si divide qui in sette ulteriori rami. Altra singolare caratteristica di Bharata è quella di essere l'unica regione in cui cade la pioggia.

L'intera serie delle sette isole, dunque, inizia con Jambudvīpa, il cui diametro è di 100.000 *yojana*. (Uno *yojana* viene variamente interpretato come l'equivalente di 2,5 o 4 o 5 o 9 miglia inglesi, sebbene il legame etimologico del termine con *yoga* e *yuga* suggerisca piuttosto un significato metafisico). Jambudvīpa forma un cerchio perfetto il cui raggio misura 50.000 *yojana*, mentre le altre isole possono essere meglio descritte come a forma di anello. Se si procede verso l'esterno partendo da Jambudvīpa, che si trova al centro, s'incontrano le isole di Plakṣadvīpa (larga 200.000 *yojana*), Śālmaladvīpa (400.000), Kuśadvīpa (800.000), Krauñcadvīpa (1.600.000) e Śākadvīpa (3.200.000). La settima e più esterna isola è Puṣkaradvīpa, la cui larghezza equivale a 6.400.000 *yojana*. Tutte le isole prendono nome dagli alberi e dalle piante che crescono su di esse.

Le isole sono caratterizzate anche da vari sistemi montuosi. Come abbiamo detto, Jambudvīpa è divisa in sette *varṣa* da una serie di catene montuose parallele. Al centro dell'isola, i monti che circondano monte Meru creano due ulteriori *varṣa*, portando così a nove il numero dei *varṣa* che dividono Jambudvīpa. Ognuna delle cinque isole intermedie è divisa in sette *varṣa* da sette sistemi montuosi radiali, il cui nome cambia da isola a isola. La metà interna (Dhātakīvarṣa) e quella esterna (Mahāvīravarṣa) dell'isola più lontana, Puṣkaradvīpa, sono delineate dall'anello montuoso conosciuto come Mānassottara.

Gli oceani che separano queste isole l'una dall'altra, e che hanno lo stesso diametro o larghezza dell'isola che circondano, sono noti con i nomi di Lavaṇoda (Oceano di Sale; 100.000 *yojana*), Ikṣura (Oceano di Melassa; 200.000), Suroda (Oceano di Vino; 400.000), Ghṛtoda (Oceano di Burro chiarificato; 800.000), Dadhyoda (Oceano di Caglio; 1.600.000), Kṣīroda (Oceano di Latte; 3.200.000), e Svādūdaka (Oceano d'Acqua Dolce; 6.400.000). Quest'ultimo circonda Puṣkaradvīpa e la separa dal regno dorato che costituisce la fine dell'universo (*lokasaṃsthiti*). Il regno dorato contiene a sua volta un ulteriore anello di monti, detto Lokāloka, che separa il mondo dal non mondo; al di là di esso, il sole non risplende. Tra i monti Lokāloka e il guscio (*aṇḍakaṭāha*) dell'uovo di Brahmā (*brahmāṇḍa*), che avvolge l'universo nella sua totalità, vi è una regione di perpetue tenebre. Benché i testi non siano chiari, sembra che qui esistano soltanto gli elementi non mescolati (terra, vento, aria e fuoco). Il diametro totale dell'universo è calcolato in 500.000.000 di *yojana*.

Le stelle e gli altri corpi celesti sono collocati al di sopra della superficie terrestre. Secondo numerose fonti, le stelle compiono un percorso circolare intorno al monte Meru, servendosi della Stella del Nord (Dhruva) come perno. Sotto di esse sta il piatto disco della «terra». Il sole, la luna e i pianeti si muovono in carri trainati da cavalli. Insieme con le stelle, sono legati alla Stella del Nord mediante «strisce di aria» che permettono loro di compiere le proprie orbite.

La cosmografia induista, con il suo centro conico costituito dal monte Meru, il carro del sole e il disco di stelle orbitanti sul disco delle isole e degli oceani concentrici, si basa probabilmente su una proiezione della sfera celeste su di una superficie piatta. In tale analisi, il cerchio del sole diventa l'espressione mitografica del cerchio dell'eclittica, il monte Meru rappresenta la proiezione del Tropico del Cancro celeste, e la montagna Mānassottara è la proiezione del Tropico del Capricorno. L'importanza della Stella del Nord (Dhruva), la significativa assenza della Stella Polare a sud, e le storie sull'esilio di Agastya (Canopo) nell'emisfero meridionale per preservare la cosmografia sono tutti elementi a sostegno dell'idea che la cosmografia induista sia una proiezione settentrionale, planisferica, del tipo di quelle utilizzate per realizzare strumenti come l'astrolabio.

Cosmologia verticale. La cosmologia verticale del *Viṣṇu Purāṇa* divide l'universo nei sette regni delle *upaniṣad* (*bhūrloka*, *bhuvaḥloka*, *svarloka*, *mahasloka*, *janasloka*, *tapasloka*, e *satyamloka*), ma presenta considerevoli elaborazioni ulteriori. Il *bhūrloka* contiene la suddetta cosmografia delle sette isole, inclusa Bharata, che è l'unica *karmabhūmi* o terra di opere. Esso contiene anche i sette Patala (inferi): Atala, Vitala, Nitala, Gabhastimat, Mahātala, Sutala, e Pātāla, il più basso. Sotto di essi vi sono ancora ben ventotto inferni.

Il *bhuvaḥloka* è il regno del sole, che compie il suo corso annuale su di un carro. Al di sopra di esso sta lo *svarloka* (cielo), che contiene, dal basso all'alto, la Luna, i suoi ventisette o ventotto Nakṣatra (case della luna), Mercurio (Buddha), Venere (Śukra), Marte (Angāraka), Giove (Bṛhaspati), Saturno (Śani), i Sette Ṛṣi (l'Orsa Maggiore), e Dhruva (la Stella del Nord).

Questi tre regni, ossia *bhūrloka*, *bhuvaḥloka* e *svarloka*, vengono complessivamenti detti *kṛtika*, a significare che essi sono transitori o creati. Descritti come il luogo delle conseguenze delle opere, si ritiene che essi vengano rinnovati ad ogni *kalpa*. È in questi regni che i frutti del *karman* acquisiti a Bharata si manifestano e che le anime rinascono per gioirne: sono i regni del godimento (*bhogabhūmi*) contrapposti al *karmabhūmi* di Bharata.

Al di sopra dello *svarloka* vi è il *mahasloka*, considerato un regno misto perché, pur abbandonato dagli esseri alla fine di un *kalpa*, non viene distrutto. Infine vi sono i tre regni più elevati, *janasloka*, *tapasloka* e *brahmaloka*, chiamati complessivamente *akṛitika*, che periscono soltanto al termine della vita di Brahmā.

Cronologia. Le tradizioni *bhakti* dividono il tempo in componenti quali *yuga*, *cataryuga*, *kalpa*, giorni e notti di Brahmā, e ne danno un'analisi straordinariamente profonda. Insieme con le dottrine concernenti le varie distruzioni (*pralaya*), queste componenti sono il collante che tiene insieme la cosmologia e che le fornisce un coerente scenario di salvezza. E infatti, il *Viṣṇu Purāṇa* afferma che è proprio il tempo a costituire il corpo della divinità.

Ecco come l'Induismo divide il tempo: quindici battiti di ciglia fanno una *kāṣṭhā*; trenta *kāṣṭhā* fanno una *kalā*, e trenta *kalā* un *muhūrtta*. Trenta *muhūrtta* formano un giorno e una notte dei mortali; trenta di questi giorni fanno un mese, che è diviso in due metà: crescente e calante. Sei mesi danno un *ayana*, e due *ayana* formano un anno. L'*ayana* meridionale corrisponde a una notte per gli dei e l'*ayana* settentrionale a un giorno. Dodicimila anni divini, ciascuno comprendente trecentosessanta di tali giorni e notti, costituisce il periodo dei quattro *yuga* (*cataryuga*). Il *kṛtayuga* consiste di quattromila anni divini; il *tretāyuga* di tremila; il *dvāparayuga* di duemila, e il *kaliyuga* di mille. Il periodo che precede uno *yuga* si chiama *sandhyā*: esso dura tante centinaia d'anni quante sono le migliaia che compongono lo *yuga*. La stessa cosa accade per il *sandhyānsa*, ossia il periodo che segue uno *yuga*. I quattro *yuga* insieme formano un *kalpa*. Mille *kalpa* corrispondono a un giorno di Brahmā, e quattordici Manu regnano in quest'arco di tempo, ciascuno per un periodo detto *manvantara*. Alla fine di un giorno di Brahmā, l'universo viene consumato dal fuoco fino alla completa dissoluzione. Quindi Brahmā dorme per una notte di egual durata, alla fine della quale ricomincia a creare. Trecentosessanta di questi giorni e notti formano un anno di Brahmā e cento di questi anni costituiscono tutta la sua vita (*mahākalpa*). Un *parārddha*, ossia una metà della sua vita, l'ha già trascorsa.

La divisione purāṇica del tempo si basa, a quanto sembra, su speculazioni babilonesi. Le scienze astronomiche (*jyotiḥśāstra*) incoraggiavano gli sforzi per calcolare il numero delle rivoluzioni dei pianeti durante gli *yuga*, i *kalpa* e i *mahākalpa*, e così quelli per assegnare le date alle grandi congiunzioni dei pianeti di mezzo in Ariete. La data di giovedì/venerdì 18/19 febbraio 3101 a.C. viene spesso citata in queste tradizioni come data d'inizio del *kaliyuga*. Il *Paitāmahāsiddhānta* (inizio V secolo), contenuto nel *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (2,166-174), è il più antico testo astronomico di questo genere e costituisce la base del Brāhmapakṣa che, insieme con l'Āryapakṣa e l'Ārdharātrikapakṣa, è una delle tre scuole formative di astronomia indiana, sulle quali si basano tutte le altre.

Il tempo e la sua distruzione (pralaya). I diversi *pralaya* riassumono il ruolo del tempo che fa muovere l'anima, e dunque l'universo, dal suo stato attuale alla sua finale salvezza e beatitudine. I *purāṇa* distinguono quattro tipi di dissoluzione che rovesciano, ciascuno a livelli differenti, il processo di creazione. Essi comprendono: 1) il *nitya-pralaya*, o morte fisica dell'individuo preso nel ciclo della trasmigrazione; 2) l'*ātyantika-pralaya*, o liberazione spirituale (*mokṣa*), che mette fine alla trasmigrazione; 3) il *prākṛta-pralaya*, o dissoluzione degli elementi alla fine della vita di Brahmā; e 4) il *naimittika-pralaya*, o dissoluzione occasionale associata con i cicli degli *yuga* e le discese degli *avatāra*.

Jainismo

Il Jainismo, una delle grandi tradizioni eterodosse che emersero nel corso del V secolo a.C., sviluppò una tradizione senza pari nel campo della speculazione cosmologica. Tutti gli esseri sono subordinati al tempo, sebbene le azioni e la ricerca della vocazione religiosa possano incidere sul destino.

Cosmografia. La cosmografia trova il suo posto nel piano di mezzo dell'universo jainista, dove sono collocate anche tutte le attività umane e dove fiorisce la religione jainista. Questo mondo di mezzo è composto da infiniti (*asaṃkhyāta*) anelli concentrici di terre (*dvīpa*). Questi anelli circondano un'isola centrale, e ciascuno è separato da vari oceani.

Come nella cosmografia induista, l'isola centrale, il cui diametro misura 100.000 *yojana*, è nota con il nome di Jambudvīpa per via dell'albero Jambu che sta sulla

cima del monte Meru (Mandara), collocato al centro dell'isola. Il monte Meru è alto 100.000 *yojana* dalla cima alla base, ha un cono tronco, la cui punta è rivolta verso l'alto, e si dice che misuri ancora mille *yojana* sotto la superficie della terra. Jambudvīpa è formata da sette *varṣa*: Bharata, Haimavata, Ramyaka, Videha, Hari, Hairaṇyaka e Airāvata. Essi sono separati l'uno dall'altro da sei catene di monti disposte da est a ovest. Bharata, Airāvata e una metà di Videha sono *karmabhūmi*, ossia regni dell'azione, nei quali si può ottenere la liberazione. Gli altri continenti invece sono *bhogabhūmi*, regni del piacere. Sia la capitale di Bharata, sia quella di Airāvata portano il nome di Ayodhyā, che è anche il nome della capitale di Rāmā nel *Rāmāyaṇa*. Da Bharata o da Airāvata a Videha, la larghezza delle terre e delle montagne che le contornano cresce in proporzione di 1, 2, 4, 8, 16 e 64 volte, anche se, in pratica, le raffigurazioni di Jambudvīpa ignorano queste dimensioni.

Il primo anello che circonda Jambudvīpa è il continente Dhātakīkhanda. Il suo diametro è doppio rispetto a quello di Jambudvīpa e i suoi *varṣa* sono disposti nello stesso ordine. Esso è percorso da montagne disposte a raggio che confluiscono a Mandara e da catene di monti a nord e a sud che dividono la metà orientale e la metà occidentale, ciascuna identica a Jambudvīpa e ciascuna contenente un monte Meru (Mandara), esattamente a est e a ovest dell'omonimo monte di Jambudvīpa. L'altezza di questi monti è di ottantacinquemila *yojana*, più mille sotto terra. Dhātakīkhanda è separato da Jambudvīpa mediante il mare Lavaṇa, largo il doppio di Jambudvīpa.

L'anello successivo è Puṣkaravara, grande anch'esso il doppio di Dhātakīkhanda. Puṣkaravara è separato da Dhātakīkhanda dalle acque dense e nere del mare Kāloya. Come Dhātakīkhanda, le sue metà settentrionale e meridionale sono delimitate da monti, e ciascuna area ha il suo monte Meru. Puṣkaravara è diviso in una metà interna e una metà esterna dalla montagna Mānassottara, rappresentata da cime in ciascun punto cardinale. Soltanto la metà interna è inospitale per gli esseri umani, e finiscono qui anche tutte le istituzioni umane, inclusa la cronologia (*samaya*).

Ad un'altezza che va dai 790 ai 900 *yojana* sopra la superficie di Jambudvīpa stanno i carri degli dei della luce (*jyotiṣa*). Essi comprendono le stelle, i soli, le lune, le costellazioni e i pianeti, il cui numero aumenta a mano a mano che si procede con le isole. Conformemente alla cosmografia, che sembra divisa in mezzo dall'alto al basso (ossia, da nord a sud), a Jambudvīpa esistono due soli che determinano il giorno e la notte e, allo stesso modo, molteplici soli che girano intorno alle altre isole-continenti. Le lune orbitano in quindici spirali attorno al monte Meru, cinque su Jambudvīpa e dieci sul mare Lavaṇa. Allo stesso modo, delle 183 orbite del sole, 65 interessano Jambudvīpa e le restanti 118 Lavaṇa.

Cosmologia verticale. L'universo jainista (*loka* o *loka-ākāśa*) è concepito come una struttura tridimensionale. Appena oltre i confini di questa struttura, vi sono tre strati di atmosfera (*valaya*): quello dell'aria umida (*ghana-ambu*), dell'aria densa (*ghana-vāta*), e dell'aria rarefatta (*tanu-vāta*). Infine vi è l'*aloka-ākāśa*, ossia lo spazio vuoto nel quale non si trovano mondi, atmosfere, movimento, né alcun'altra cosa.

La gerarchia dei regni all'interno del *loka-ākāśa* è divisa in quattro livelli:

1. Il mondo inferiore (*adhi-loka*) è la dimora degli esseri infernali (*nāraki*), di certi demoni, dei titani e così via. Queste regioni constano di sette livelli (*bhūmi*), ciascuno più tenebroso di quello che gli sta sopra: *ratna-prabhā*, *śarkarā-prabhā*, *vālukā-prabhā*, *paṅka-prabhā*, *dhūma-prabhā*, *tamah-prabhā* e *mahātmah-prabhā*.
2. Il mondo di mezzo, o terrestre (*madhya-loka*), consiste di innumerevoli isole-continenti concentriche (*dvīpa-samudra*) con Jambudvīpa al centro. Esso è la dimora degli umani (*manuṣya*) e degli animali (*tiryañca*). Nessun essere umano vive al di là della metà del terzo continente.
3. Il mondo superiore, o celeste (*ūrdhva-loka*), in cui si trovano le dimore degli esseri celestiali (*vaimānika-deva*, ossia gli dei dotati di veicoli celestiali). Tali dei rientrano in due categorie: i nati nei cieli *kalpa* (*kalpopapanna*) e i nati al di là di essi (*kalpātīta*). I primi sono esseri ordinari, che possono anche non aver ancora intrapreso il sacro sentiero dell'introspezione (*samyak-darśana*); i secondi, invece, sono immancabilmente dotati di tale introspezione e destinati a raggiungere il *mokṣa*, la liberazione, nell'arco di due o tre rinascite dopo il loro ritorno all'esistenza umana. I *kalpopapanna* risiedono in uno dei sedici regni celesti, mentre i *kalpātīta* ne occupano quattordici. Il regno più elevato dei *kalpātīta* si chiama Sarvārthasiddhi e si ritiene che gli esseri nati qui siano giunti alla loro penultima esistenza: essi rinasceranno ancora una volta come esseri umani e raggiungeranno il *mokṣa* in quest'ultima vita.
4. Il *siddha-loka*, ossia la dimora permanente delle anime liberate (*siddha*). Questa regione, che ha in realtà la forma di un ombrello aperto, sembra una mezzaluna se la si guarda di lato e si trova al di là dei regni celestiali, all'apice dell'universo.

Cronologia. Le dottrine jainiste del tempo affermano che le aree *karmabhūmi* sono soggette ad un ciclo tem-

ciclo infinito, ascendente (*utsarpiṇī*) da un lato e discendente (*avasarpiṇī*) dall'altro. Ciascun ciclo è diviso in sei epoche, simili eppur diverse dagli *yuga* purāṇici.

Queste epoche comprendono, nell'ordine nel quale esse hanno corso durante una *avasarpiṇī*: la *suṣamā-suṣamā* (estremamente felice), la cui durata è ritenuta essere di 4 x 10^{14} anni *sāgaropamā* (una *sāgaropamā* equivale ad anni 8.400.000 x 10^{19}); la *suṣamā* (felice), con una durata di 3 x 10^{14} anni *sāgaropamā*; la *suṣamā-duṣamā* (più felice che infelice), con una durata di 2 x 10^{14} anni *sāgaropamā*; la *duṣamā-suṣamā* (più infelice che felice), con una durata di 1 x 10^{14} *sāgaropamā* meno 42.000 anni comuni; la *duṣamā* (infelice), che dura 21.000 anni comuni e infine la *duṣamā-duṣamā* (estremamente infelice), ciascuna con una durata di 21.000 anni comuni. Durante una *utsarpiṇī*, quest'ordine è invertito, e i cicli si susseguono l'un l'altro ininterrottamente.

La lunghezza della vita umana varia a seconda della lunghezza delle epoche, ma il *mokṣa* può essere raggiunto soltanto durante la terza e la quarta epoca, quando non vi è una predominanza totale della felicità o dell'infelicità.

Tīrthaṃkara. I jainisti affermano che in ciascuno dei semicicli di un *karmabhūmi* compaiono ventiquattro *tīrthaṃkara* (coloro che rendono possibile guadare il fiume). Questo credo è simile alle dottrine induiste degli *avatāra*. Al tempo presente, siamo in un'*avasarpiṇī*, il cui primo *tīrthaṃkara* è stato Ṛṣabha, mentre il ventiquattresimo è il fondatore storico del Jainismo, Mahāvīra. Settantacinque anni e otto mesi e mezzo dopo la nascita di Mahāvīra, ha avuto inizio la quinta era (*duṣamā*) dell'evo presente. [Vedi *JAINISMO*].

Gli ājīvika

La tradizione Ājīvika, ormai estinta, emerse al tempo di Mahāvīra e Gautama, fondatori rispettivamente del Jainismo e del Buddhismo, e le sue idee circa il determinismo (*niyati*) e la trasmigrazione possono illuminare aspetti centrali delle cosmologie indiane.

Determinismo. Il principale esponente degli ājīvika, Gośāla (Makkhali Gośāla), abbracciò il principio del *niyati* in quanto dottrina che controllava ogni azione e non lasciava spazio alcuno alla volizione. «Se con un disco affilato un uomo facesse un sol mucchio di tutta la vita sulla terra, non commetterebbe peccato. Allo stesso modo, se un uomo discendesse la riva settentrionale del Gange facendo la carità e compiendo sacrifici, non acquisterebbe merito» (Basham, 1951, p. 13). Il *karman* non veniva negato, ma si riteneva che non fosse toccato da una condotta virtuosa. Dal momento che il libero arbitrio era illusorio, anche tutti i cambiamenti e il tempo divenivano altrettanto illusori. Questo concetto può trovare una spiegazione se si ricorre alla seguente logica: se tutti gli eventi futuri sono rigidamente determinati, allora li si può ritenere in qualche modo già esistenti. E dunque il futuro esiste nel presente, e tanto il futuro quanto il presente esistono nel passato.

Trasmigrazione. In aggiunta al concetto del determinismo, Gośāla sviluppò per gli ājīvika un'intricata cosmologia, secondo la quale esistono 8.400.000 *mahākappa* attraverso cui tutto deve passare prima di poter raggiungere la salvezza. Durante questo tempo, l'anima deve rinascere in ciascuno dei 1.406.600 principali tipi di grembo, o *yoni-pamukha*. Di questi, le nascite umane devono includere tutte le sei classi di individui. Sono necessarie anche 4.900 nascite come ājīvika, 4.900 come mendicante errante, 4.900 come serpente, 7 come goblin, e 7 in un lago nel quale l'anima si rifugia prima della fine del suo viaggio. Quando l'anima si avvicina alla fine del suo lungo viaggio cosmico, essa fa 707 sogni di significato psichico e poi comincia le sue ultime ventuno rinascite. Giunta al termine di queste nascite, può finalmente passare nel *nirvāṇa*. Affinché il mondo non si svuoti di anime a mano a mano che esse raggiungono la libertà, certe anime tornano dallo stato di liberazione. Queste anime, nelle fonti *pāli*, sono chiamate *bodhisattva*.

Durata del *mahākappa*. Si dice che Gośāla, per descrivere la durata dei cicli ai quali è soggetta un'anima, sia ricorso alla seguente metafora: il letto del Gange è lungo 250 *yojana*, largo mezzo *yojana*, e profondo 500 *dhanu*. Se si togliesse un granello di sabbia dal letto del fiume ogni cento anni, il tempo necessario a togliere tutta la sabbia sarebbe di un *sara*. Trecentomila *sara* di tale durata equivalgono a un *mahākappa*. [Vedi *ĀJĪVIKA* e *GOŚĀLA*].

BIBLIOGRAFIA

A.L. Basham, *History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, London 1951.

A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, London 1954, 1971 (3ª ed.).

Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, I, *Cosmogonies purāṇiques*, Paris 1981.

Colette Caillat e R. Kumar, *La Cosmologie jaïna*, Paris 1981.

S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, London 1924, rist. 2000.

P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, A.S. Geden (trad.), London 1906, New york 1966 (2ª ed.).

R.F. Gombrich, *Ancient Indian Cosmology*, in Carmen Blacker e M. Loewe (curr.), *Ancient Cosmology*, London 1975, pp. 110-42.

A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca/N.Y. 1976, rist. Albany/N.Y. 1990.

P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979, rist. Delhi 1998.

W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn 1920, rist. Hildesheim 1967.
W.R. Kloetzli, *Maps of Time-Mythologies of Descent. Scientific Instruments and the Purāṇic Cosmograph*, in «History of Religions», 25 (1985), pp. 116-47.
Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980.
D. Pingree, *History of Mathematical Astronomy in India*, in Ch.C. Gillespie (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1978, XV, supp. I, pp. 533-633.
W. Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi 1962.
H.H. Wilson (cur. e trad.), *The Vishnu Purāṇa*, London 1840, rist. 2001.

W. RANDOLPH KLOETZLI

CULTO E PRATICHE DI CULTO INDUISTE. Esiste una grande varietà di forme di pratiche religiose nell'Induismo, ma si possono identificare alcuni temi comuni che caratterizzano l'impulso religioso generale al di là di tale varietà. Uno dei temi importanti è quello del miglioramento rituale: le pratiche di culto tendono a sostenere o migliorare la situazione dell'adoratore. Questi scopi possono essere immediati e pratici, come curare una malattia, annullare un'influenza distruttiva di forze cattive, la fertilità del raccolto, degli animali e delle persone e il mantenimento della solidarietà familiare; oppure possono avere un carattere maggiormente soteriologico, come il raggiungimento del *mokṣa* (liberazione dalle rinascite). In questo modo, la vita religiosa si può intendere come una serie di elaborate strategie per il miglioramento della situazione di un individuo o di un gruppo, in termini di risultati sia mondani sia trascendenti.

Un secondo tema verte sull'ordinamento funzionale della vita di culto. Spesso le cerimonie richiedono la creazione e/o il mantenimento delle condizioni di purezza rituale. Questa purezza può essere temporanea, ottenuta grazie a un'abluzione, una pulizia, e produce sostanze pure ed efficaci religiosamente per i vari riti; oppure può essere duratura, come l'impiego dei membri delle caste, soprattutto se si parla dei sacerdoti, che sono stimate sufficientemente pure, all'interno della gerarchia castale, da rendere la loro partecipazione al culto efficace ritualmente.

Un terzo tema è quello della negoziazione o dello scambio. Le pratiche di culto offrono occasioni per dare delle risorse umane di cibo, doni e devozione alle entità e alle forze soprannaturali in cambio del benessere degli umani, che si crede fluisca da queste persone e da questi poteri attraverso il rito. Il processo di scambio può avere come fine la ricerca dell'ordine e il miglioramento esistenziale del fedele, ma può anche generare episodi che sono caotici e/o giocosi.

Le forme principali di pratiche di culto nella tradizione induista sono il sacrificio (*yajña*), le cerimonie degli antenati (*śrāddha*), i riti del ciclo della vita (*saṃskāra*), le pratiche ascetiche o di meditazione (*tapas*), l'adorazione delle divinità (*pūjā*), il pellegrinaggio (*yātra*), le promesse personali (*vrata*), le celebrazioni e le feste (*utsava, melā*), i calendari sacri (*pañcāṅga*) e le guarigioni religiose o l'esorcismo (*cikitsā*).

L'autorevolezza di alcune pratiche di culto è garantita dai testi antichi fin dai tempi dei *Veda* e viene perpetuata dai membri delle tradizionali caste sacerdotali, soprattutto dai brahmani. Altre pratiche sono preservate dalla tradizione orale di particolari caste e comunità e queste sono state spesso rimosse dai testi rituali dell'*élite* religiosa tradizionale. In entrambi i casi, i partecipanti di queste tradizioni di culto continuano a credere che esse abbiano assoluta autorità ed efficacia.

Sacrificio. Come attestano sia i *Veda* sia i *brāhmaṇa*, libri di istruzioni rituali e commentari, il sacrificio (*yajña*) fu una delle prime forme di vita religiosa. I sacrifici, nella letteratura posteriore, sono distinti tra quelli che vengono compiuti in luoghi costruiti temporaneamente o all'aria aperta per un numero elevato di persone (*śrauta*, «riti solenni») e quelli limitati a un contesto individuale che sono compiuti all'interno della casa. Centrale nel sacrificio vedico è il fuoco e la trasformazione rituale del patrono o sacrificante (*yajamāṇa*), che rinasce attraverso il sacrificio nel mondo degli dei. Il fuoco è personificato come Agni, che media tra i mondi degli dei e degli uomini e che è associato al calore del mondo e delle sue creature. I sacerdoti, considerati puri, agiscono al posto del patrono che sponsorizza il sacrificio e a cui vanno i benefici del rito. I sacrifici *śrauta* vedici spesso coinvolgevano sedici o diciassette brahmani, che avevano compiti specializzati. I sacerdoti offrivano oblazioni di latte, burro, miele, grano, frutta, animali, acqua e *soma*, l'elisir dell'immortalità (*amṛta*), congiuntamente alla recitazione di *mantra*. Tra gli *śrauta* vi era: *l'agnihotra*, una serie di offerte relativamente semplici fatte al mattino e alla sera; l'*aśvamedha*, in cui un cavallo veniva lasciato correre per un anno intero affinché delimitasse i confini del regno, e veniva poi catturato e sacrificato agli dei affinché proteggessero il regno e portassero benessere; il *rājasuya*, che consacrava il re attraverso una rinascita rituale, che comportava la rinascita del cosmo e *l'agnicayana*, che rinvigoriva il cosmo con l'edificazione di un altare del fuoco, offrendo agli dei il nettare divino e dando voce alle parole divine con la recita di formule sacre.

Spesso il re, o un capo tribù, promuoveva il sacrificio a nome della comunità e del mondo in generale. In questo modo, il sacrificio aveva lo scopo specifico di raggiungere positivamente il fine particolare di un indivi-

sale e come obiettivo generale il miglioramento universale. Il fuoco era un simbolo in grado di connettere il mondo personale, politico, cosmologico e metafisico attraverso la sua capacità di servire come elemento, divina potere che anima tutti gli esseri e ricettore di offerte. Queste offerte comprendevano il sacrificio di sangue di animali e la preparazione di *soma*, una bevanda allucinogena che si riteneva avesse il potere di rendere immortale (potere agognato dagli dei). Lo scopo dei riti *śrauta* era ristabilire o mantenere la prosperità dell'universo. Questi riti procuravano cibo, lunga vita, figli, bestiame e potere; non erano mirati alla liberazione dal mondo (*mokṣa*), ma a mantenerne la forma ottimale. Il sacrificio, con il fuoco al suo centro, fungeva da asse attorno al quale il cosmo (che contiene tutto ciò che si muove e non si muove) si spostava attraverso il tempo e lo spazio. A partire dai tempi vedici questi riti subirono subito un processo di graduale eclissi, e oggi vengono compiuti solo occasionalmente da gruppi di brahmani che raccolgono i fondi necessari grazie ai contributi.

Sulle stesse credenze e supposizioni religiose si basano i rituali domestici (*gṛhya*), che seguivano schemi simili a quelli degli *śrauta* ed esprimevano le idee religiose di genti radicate nel mondo della famiglia e del regno. Il capofamiglia fungeva da patrono o sacrificante davanti al fuoco domestico, offrendo dolci di burro e grano a varie divinità, agli antenati, a tutti gli esseri, ai saggi e agli uomini che comparivano come ospiti o questuanti. Questi rituali, assieme ai riti di passaggio del ciclo della vita (*saṃskāra*), continuano a essere praticati dai brahmani tradizionalisti. Inoltre, la tradizione vedica del sacrificio ha avuto un'influenza enorme sulle varie forme di vita religiosa al di là della pratica brahmanica, dalla venerazione nel tempio alle feste e celebrazioni popolari. [Vedi *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

Riti degli antenati. I riti *śrāddha*, o cerimonie per i morti, iniziano alla fine della cremazione del cadavere. Secondo la tradizione scritta dei *gṛhyasūtra*, contemporanei dei *brāhmaṇa*, i riti dovrebbero durare un anno, benché più comunemente durino dodici giorni che simboleggiano l'anno. Questi riti *śrāddha* continuano a essere praticati dai brahmani e dai membri di altre caste, che, per tradizione, sono dette «nate due volte» e sono quindi atte a ricevere i benefici dei riti vedici e la conoscenza. Dopo che il figlio maggiore, il sacrificante, ha appiccato il fuoco alla pira funebre e il corpo è bruciato, viene modellato un corpo rituale temporaneo (*piṇḍa*) fatto di riso cotto che verrà mantenuto per dieci giorni. Questo corpo ospita il fantasma (*preta*) e riceve delle offerte, che permettono al defunto di essere nutrito nel suo lungo viaggio verso il ricongiungimento con gli antenati nel mondo divino. L'ultimo giorno il corpo è tagliato in tre parti che vengono mischiate ai *piṇḍa* del padre del defunto, del nonno e del bisnonno, che abitano rispettivamente sulla terra, nell'atmosfera e in cielo. Questi riti ristabiliscono l'armonia dei morti nei loro propri mondi e fanno sì che non siano affamati e non vengano a cacciare i loro discendenti in vita. In questo modo, la cerimonia onora e soddisfa i bisogni degli antenati, cerca la loro influenza nel mondo dei morti per il beneficio dei vivi, e protegge la comunità dei viventi dai potenziali pericoli causati dagli antenati non nutriti a sufficienza nei loro rispettivi mondi.

Altre cerimonie, celebrate nel giorno di luna nuova di ogni mese, venerano gli antenati come parte del ritmo regolare del calendario religioso. In questi riti, un brahmano (in alcune zone dell'India un corvo) rappresenta l'antenato e riceve le offerte di *piṇḍa*, acqua e semi di sesamo dai suoi discendenti. Tutti gli anni i discendenti si recano in luoghi sacri e presso i fiumi per celebrare cerimonie di *piṇḍa*. [Vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE*].

Riti del ciclo della vita. Il significato letterale di *saṃskāra* è «rifinito» o «completato bene», e quindi i *saṃskāra*, o riti di passaggio del ciclo della vita, tendono alla perfezione rituale o alla consacrazione di un individuo nei vari momenti della vita. Il numero tradizionale di questi riti varia a seconda dei testi e delle pratiche tradizionali. Solitamente ne vengono descritti dai dodici ai sedici, da compiersi nel ciclo dell'esistenza di una persona. Tra questi riti ci sono quelli per garantire un parto felice, il concepimento di un figlio, un felice arrivo, la nascita (*jātakarman*), l'imposizione del nome, il primo cibo solido, il primo taglio di capelli, l'iniziazione all'apprendimento dei *Veda* (*Upanayana*) e il primo ascolto del *mantra* della *Gāyatrī*, che segna la transizione nella prima delle quattro fasi della vita umana (*āśrama*) detta *brahmacarya*, ovvero quella dell'apprendimento. Il rito del matrimonio (*vivāha*) demarca l'inizio della seconda fase, quella della vita familiare (*gṛhastha*). Nei riti *saṃskāra* ci sono il fuoco, le offerte e i brahmani che ricevono le offerte dopo che gli dei e gli antenati sono stati onorati.

Oggi sono pochi i brahmani che continuano le tradizioni dello *yajña*, ma il modello generico del sacrificio vedico ha continuato a forgiare la vita religiosa posteriore. L'attenzione del sacrificio puntata al compimento dell'ordine concettuale ultimo e all'efficacia dell'esecuzione rituale trovò nuova voce nelle tradizioni speculative e ascetiche, che impiegavano una serie di tecniche di meditazione, tra cui la più famosa è lo yoga. L'interesse per gli antenati continua a essere espresso nei riti *śrāddha*, dove i viventi creano corpi nuovi e purificati per i morti. La venerazione degli dei, che non ha molta

importanza nello yoga e nei riti *śrāddha*, venne notevolmente sviluppata nella tradizione della *pūjā*, che fa uso di immagini di dei e dee mobili o permanenti. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*].

Pratiche ascetiche e di meditazione. Nell'India antica il sacrificio fu sostenuto da una tradizione di speculazione sul significato e l'origine del sacrificio stesso. I commentari rituali (*brāhmaṇa*) invitarono a meditare sulle omologie tra gli elementi del sacrificio e quelli del cosmo e dell'individuo per identificare cosa stava all'origine di tutta la realtà. La conoscenza correva parallela alla pratica del sacrificio come una fonte di potere che permetteva di partecipare e persino trascendere il tempo e lo spazio profani. La pratica dell'ascetismo (*tapas*) fornì la condizione morale, psichica, psicologica e intellettuale in cui chi avesse conosciuto il significato intimo del sacrificio avrebbe potuto ottenere la trasformazione religiosa prossima o ultima. [Vedi *TAPAS*].

Le pratiche ascetiche e di meditazione sono forse tra le forme più antiche della religione induista. Le immagini dei sigilli cilindrici della Valle dell'Indo del III millennio a.C. indicano che le pratiche ascetiche facevano parte della cultura prevedica. Quando la speculazione sulle omologie tra il sacrificio e lo *yajamāṇa* (sacrificante o patrono) divenne più forte, durante il periodo tardo vedico e quelli brahmanici, il fuoco del sacrificio fu identificato con il calore corporeo che si genera nei lunghi periodi di meditazione. Il *tapas*, come abilità acquisita con la pratica intensa, divenne principalmente una tecnica per ottenere potere, privo quindi di qualità morali. Diventò un mezzo attraverso cui ci si poteva appropriare del calore creativo che anima il fuoco vedico e piegare il suo potere per fini personali. Nelle tradizioni delle epiche e dei *purāṇa*, gli dei e i demoni indifferentemente impiegano le pratiche ascetiche per sconfiggere i loro oppositori o per resistere ad essi. Il *tapas*, come interiorizzazione del calore generativo del cosmo, venne riconosciuto da tutte le religioni e le filosofie dell'Asia meridionale come componente preziosa o necessaria per il raggiungimento dei fini religiosi vicini e di quelli assoluti. La *Bhagavadgītā* classifica i *tapas* in base ai fini a cui mirano: la ricerca della liberazione dalle rinascite, che è considerato un fine «puro»; l'ottenimento di poteri supernaturali; un maggior godimento dei piaceri della vita. Questi tre fini sono chiamati, rispettivamente, *sattva* («luminosità»), *rajas* («energia») e *tamas* («inerzia»).

Le tradizioni di *tapas* che sono state formulate in modo più sistematico sono quelle del *rājayoga*, ovvero il sistema classico dello yoga insegnato da Patañjali, dello *haṭhayoga*, ovvero il controllo del corpo e degli stati mentali e del *tantra*, ovvero l'uso di complesse rappresentazioni uditive e visuali che attingono all'immaginario sessuale e rituale per provare esperienze religiose potenti e desiderabili. Lo yoga, come forma di *tapas*, prende spunto dalle antiche tradizioni sciamaniche dell'Asia meridionale e centrale, nelle quali veniva indotto uno stato di *trance* con una dieta rigidamente controllata, la respirazione, il movimento corporeo e l'autosuggestione per ascendere a stati estatici. Nel periodo delle *upaniṣad* (circa 800 a.C.-200 d.C.) emersero ulteriori formulazioni sistematiche che classificavano gli stati fisici e mentali all'interno di una gerarchia minutamente scandita, che portava al *mokṣa* (liberazione dalle rinascite), il fine ultimo. Una delle più importanti tradizioni di meditazione trovò una precisa articolazione nello *Yoga Sūtra* di Patañjali, scritto probabilmente nel periodo Gupta (320-540 d.C.), e nei suoi commentari posteriori, come lo *Yogavārttika* di *Vijñānabhikṣu* (XVI secolo d.C.). Il contesto sociale delle pratiche di culto yoga fu costituito dalle piccole comunità di asceti, radunati attorno a un *guru* («maestro»), ammirato per le sue abilità nella pratica e per il suo fascino religioso personale. Questa formulazione classica dello yoga era largamente in armonia con l'ortodossia e l'ortoprassi brahmanica. [Vedi *YOGA*; *HAṬHAYOGA*; e *PATAÑJALI*].

La pratica dell'ascesi godette di particolare fortuna tra i seguaci delle sette devote a Śiva, la personificazione mitologica del potere dell'ascesi. Questa tradizione combinò le pratiche e le posture classiche con quelle più esoteriche ed erotiche delle tradizioni non vediche tantriche.

A differenza delle tradizioni ascetiche della cultura brahmanica, che sospettavano dell'esperienza dei sensi e incoraggiavano il celibato e il controllo degli impulsi erotici, la pratica tantrica esaltò i sensi, integrando il desiderio erotico con la trascendenza ascetica. [Vedi *TANTRISMO*]. Il «sentiero sinistro» (*vāmamarga*), che indicava la deviazione dal «sentiero destro» od ortoprassi brahmanica e che usava le tecniche dello *haṭhayoga*, prevedeva che i praticanti fossero iniziati in «cerchi» (*cakra*) nei quali gli uomini erano identificati con Śiva e le donne con Śakti, la sua consorte. Mentre vengono salmodiati *mantra* vedici o tantrici, l'adepto eleva la sua esperienza sensoriale consumando *Cannabis sativa*, poi pesce, carne, afrodisiaci e alcolici, e in seguito si unisce sessualmente alla sua compagna. Le praticanti, dette *śakti*, imitando il ruolo attivo della dea del cosmo, stimolano l'unione sessuale con gli uomini che assumono il ruolo di Śiva. Attraverso un processo altamente stilizzato, l'adepto trattiene simultaneamente la sua mente, il suo respiro e il flusso del suo seme. Si pensa che l'intensità di queste forme di controllo innalzi il potere che anima l'universo (*kuṇḍalinī*), dal corpo fisico al corpo sottile, per raggiungere i princìpi di Śiva-Śakti al centro del cosmo. Questa esperienza è ritenuta essere una via

veloce, anche se potenzialmente pericolosa, per il *mokṣa*. [Vedi *KUṆḌALINĪ* e *CAKRA*].

La pratica e l'immaginario tantrico furono fonte di ispirazione per l'arte erotica indiana, in modo più evidente nell'iconografia del simbolo fallico di Śiva (*liṅga*), posto al centro della vulva di Śakti (*pīṭhā*). Il *tantra*, capovolgendo la logica dell'ortoprassi ascetica che sottolinea la rinuncia alla sessualità come mezzo per sconfiggere l'attaccamento al mondo e le relative conseguenze per il *karman* e la sofferenza, sfrutta l'esperienza sessuale e colloca il praticante al centro di una sensualità innalzata, usandone la forza per fini mistici. Questa reinterpretazione radicale della tradizione del *tapas* non incontrò mai il favore della tradizione brahmanica, ma rimase un movimento marginale. Influenzò, tuttavia, le pratiche di culto del tempio, soprattutto nell'India meridionale. [Vedi anche *SAṂNYĀSA*].

Venerazione delle divinità. La parola *pūjā* deriva dalla radice sanscrita che significa «onorare» o «venerare». La *pūjā* implica l'offerta rituale di cibo, servizio e gesti di rispetto solitamente donati alle divinità nella loro forma iconica. La *pūjā* comparve come tradizione di culto nel tardo periodo del Brahmanesimo e deriva dal costume di onorare i brahmani che visitavano le case. La pratica confluì poi nella *bhakti*, o Induismo devozionale, attraverso la sua formulazione scritta nelle sezioni rituali dei *purāṇa* a partire dal VI secolo in avanti. Oggi, la *pūjā* è una delle forme più diffuse di venerazione induista ed è osservata da quasi tutti gli induisti con vari gradi di complessità. La persistente popolarità della *pūjā* come forma di culto si deve, almeno in parte, alla combinazione di elementi della pratica vedica con il sentimento religioso popolare.

I diversi tipi di *pūjā* variano molto per complessità rituale, dalle semplici offerte di acqua, fiori, cibo, recitazione di *mantra*, intonazioni di canzoni devozionali (*āratī*, *kīrtana*) e canfora accesa davanti all'immagine, ai prolungati episodi rituali dei testi vedici che comprendono l'ospitalità, le invocazioni, il bagno e la vestizione dell'immagine e l'offerta di molti tipi di cibo, fiori e foglie. Spesso l'immagine della divinità è creata con materiali deperibili, come l'argilla o il legno, e può essere trasportata con grandi cerimoniali all'interno della casa. Viene quindi posta nella zona dell'abitazione costruita apposta per ospitare la divinità e consacrata ritualmente, dotandola del respiro vitale (*prāṇapratiṣṭhā*). Qui vive come un membro vivo della famiglia per un certo tempo e poi viene portata presso un fiume vicino, una vasca di un tempio o l'oceano dove verrà poi immersa e si dissolverà nei suoi elementi primari.

Modelli simili di ospitalità e preghiera si riscontrano anche nelle *pūjā* fatte nei templi. Le tradizioni templari si affidano alle immagini e ai miti della sovranità divina: la divinità è il re o la regina dell'universo e il tempio è il suo palazzo. Le immagini dei templi sono periodicamente poste su dei troni e portate in processione lungo i confini rituali del regno, e moltitudini di adoratori accorrono per assistere e venerare. I sacerdoti compiono i doveri della *pūjā* sia in pubblico che in occasioni minori e private, su commissione dei devoti.

Il cuore del fascino religioso della *pūjā* è, per molti induisti, il *darśana* («vista di buon auspicio»). Quando un'immagine divina viene preparata e messa in vista, in casa o nel tempio, onorata appropriatamente e abbigliata con il vestito della festa, la divinità si rende visibile ai veneratori. Il dio o la dea «vede» i fedeli e dona la sua grazia, in forma tangibile con il *prasāda*, il cibo sacro che, essendo stato offerto prima alla divinità, è stato santificato dalla vicinanza divina e torna al veneratore. Allo stesso tempo, il dio è «visto» dal fedele, e si stabilisce quindi un momento di reciproco contatto religioso che è visivo e personale. [Vedi *PŪJĀ INDUISTA*].

Pellegrinaggio. L'Induismo, come molte altre tradizioni religiose, ha da molto tempo apprezzato le visite ai luoghi sacri. Questi luoghi sono spesso associati a caratteristiche geografiche come fiumi (Gangotri, Allahabad, Benares), posti che segnano il confine di una terra (Kanya Kumari, Rameshvaram, Dvarka) e montagne (Badrinath). Altri templi sono sacri perché residenze delle divinità, per esempio Viṣṇu abita a Puri e Tirupati, Kṛṣṇa a Vrindavan, Śiva a Ujjain e Nasik, la Dea a Kamakhya, Madurai e Kalighat. Alcuni centri di pellegrinaggio hanno fama nazionale, attirano pellegrini delle classi alte e concedono merito religioso a coloro che affrontano la distanza per ricevere il *darśana* della divinità che risiede nel posto. Altri centri hanno un carattere maggiormente regionale o locale, vengono raggiunti da pellegrini delle aree più vicine e appartenenti a caste o gruppi particolari. I templi panindiani sono generalmente i centri per «gli dei e le dee somme» del pantheon induista, che sono celebrati dalla tradizione sanscrita delle epiche e dei *purāṇa*, mentre i santuari regionali e locali ospitano divinità la cui storia è tramandata soprattutto per via orale e non dalle fonti letterarie sanscrite. Queste divinità regionali sono generalmente associate a uno degli «dei sommi». Il pellegrinaggio (*yātra*) può essere fatto in qualunque momento, ma quello intrapreso nei tempi sacri dell'anno religioso è ritenuto particolarmente efficace.

I pellegrini compiono il viaggio verso i santuari, che risulta in molti casi essere molto arduo per varie ragioni: per onorare la divinità che vi risiede, per portare offerte, per celebrare le gesta eroiche e magnifiche lì compiute (come racconta la tradizione del tempio), per ricevere la grazia divina attraverso il *darśana*, per ottenere merito religioso personale, per avere benefici specifi-

ci, come la guarigione o l'espiazione delle colpe commesse, o per guadagnare una migliore condizione personale una volta tornati alla comunità natale. Talvolta si è pellegrini per adempiere a un voto (*vrata*), per cui il pellegrinaggio diventa un segno di gratitudine dato in cambio di un favore ricevuto dalla divinità. I pellegrinaggi sono anche delle occasioni in cui saltano temporaneamente le strutture gerarchiche induiste presenti a casa o nel villaggio e si entra in un ambito più amorfo, nel quale i pellegrini si incontrano e si sentono appartenere a un'unica comunità religiosa che ha il tempio come centro simbolico. Infine, il pellegrinaggio al tempio si trasforma in un'occasione per l'educazione religiosa e nel microcosmo della vita religiosa. Sono viaggi, contemporaneamente individuali e collettivi, attraverso un tempo e uno spazio benaugurali che inducono il devoto all'appropriazione religiosa della propria vita. [Vedi *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*].

Voti. Un voto (*vrata*) è una pratica rituale intrapresa per una durata di tempo specifica con lo scopo di ottenere un fine particolare. I voti vengono solitamente fatti da un singolo individuo e comprendono varie forme di rinuncia, come il digiuno, il celibato e un'intensificazione della consapevolezza religiosa, che solitamente si ottiene con la recitazione di storie (*kathā*). Un *vrata kathā* («storia del voto») può essere sia antico sia contemporaneo, e il fine è quello di mostrare l'origine del voto e la sua efficacia. Il *vrata*, come forma di pratica di culto, è osservato più comunemente dalle donne e spesso è diretto a una dea. Le aspirazioni che si possono realizzare attraverso l'osservanza di un *vrata* sono molto spesso immediate e pragmatiche: la nascita di un figlio (soprattutto di un maschio), il successo negli affari o il superamento di un esame, l'abbondanza del raccolto, la guarigione dalla malattia, il ritorno di un marito lontano e così via. Il *vrata* comporta uno scambio nel quale il devoto dimostra la propria accresciuta devozione e fede religiosa, che la divinità accoglie come un dono e dalle quali è deliziata. Se il dio, o la dea, è soddisfatto della purezza di intenti del devoto, lo ricompensa soddisfacendo le richieste inoltrate nel voto. In questo senso, la tradizione del *vrata* utilizza l'impulso alla rinuncia induista per contribuire al mantenimento e al miglioramento del mondo di tutti i giorni.

Fiere e feste. Proprio come la natura passa attraverso le stagioni del freddo, del caldo e delle piogge, così la vita religiosa induista attraversa le stagioni demarcate da varie osservanze religiose della collettività. Ogni divinità ha il proprio mese o la propria stagione, durante i quali vengono osservate le feste, che sono determinate in una certa misura dalla casta o dall'affiliazione settaria. Nell'India settentrionale, per esempio, l'anno religioso inizia nel mese di Caitra (marzo-aprile) con la festa di Navarātri, o «nove notti», in onore della dea. [Vedi *NAVARĀTRI*]. Con l'approssimarsi della stagione calda, le feste diventano più austere e di natura più ascetica. È la stagione in onore della dea Śītalā, colei che porta la febbre. Le sue immagini vengono raffreddate con dell'acqua, per prevenire che essa (e il cosmo che impersona) si surriscaldi e faccia quindi ammalare di febbre i suoi devoti. Il monsone, che arriva con i mesi di Āśādha (giugno-luglio) e Śrāvaṇa (luglio-agosto), impedisce lo spostamento da luogo a luogo. È il tempo in cui i mendicanti abbandonano il loro pellegrinaggio per stabilirsi nei templi e negli eremitaggi per la stagione delle piogge e osservare il *cāturmāsya*, o ritiro dei «quattro mesi». Questo periodo ha il suo parallelo mitico nel sonno cosmico di Viṣṇu. La notte di plenilunio del mese di Āśādha (giugno-luglio) è detta *guru pūrṇimā* e in questo tempo gli induisti rendono omaggio ai propri insegnanti religiosi.

Con la fine della stagione piovosa, la vita delle feste si fa più intensa nei mesi relativamente più freddi e secchi che seguono. I mesi di Śrāvaṇa (luglio-agosto) e Bhādrapada (agosto-settembre) sono ricchi di feste religiose (*melā*) che si tengono in templi e santuari, dove le immagini divine sono mostrate ai devoti affinché ricevano il *darśana* («vista di buon auspicio»). I *melā* sono anche occasioni di svago ed eventi commerciali per i mercanti e i commercianti che montano bancarelle temporanee e vendono le loro merci. Un'importante festa che ha luogo durante la fase di luna crescente del mese di Śrāvaṇa è Nāga Pañcamī («quinto del serpente»), perché cade nella quinta notte della quindicina. I serpenti sono particolarmente pericolosi nella stagione delle piogge perché l'acqua li spinge fuori dalle tane sotterranee, nelle quali si rifugiano durante i precedenti mesi secchi e caldi. Anche se sono soprattutto associati a Śiva, la loro venerazione e la loro propiziazione riguarda un ampio raggio di induisti. La luna piena del mese di Śrāvaṇa è l'occasione in cui si onorano i fratelli e le sorelle con la celebrazione del *rakṣā bhandana* («laccio dell'amuleto»), durante il quale le sorelle legano ornamenti con elaborate decorazioni al polso dei fratelli.

La dea Gaurī e gli dei Gaṇeśa e Kṛṣṇa sono celebrati nel mese di Bhādrapada (agosto-settembre), che è seguito dal mese di Āśvina (settembre-ottobre) con i rituali per il ricordo degli antenati (*pitṛ, pakṣa*), durante i quali si compiono le annuali cerimonie *śrāddha* vediche. Segue quindi la seconda Navarātri, o nove notti di venerazione della dea, detta Durgā Pūjā. Rāma è festeggiato con le rappresentazioni sacre e le processioni che celebrano la sua vittoria sul demone Rāvaṇa. Nel seguente mese di Kārtika (ottobre-novembre), la festa di Dīvālī, una celebrazione viṣṇuita popolare soprattutto tra le caste dei mercanti, segna il ritorno annuale di Lakṣmī, la dea della ricchezza e della buona sorte. È il

tempo della pulizia e del rinnovo della casa, dell'acquisto di stoffe nuove e di pentolame e di un generico rinnovo della vita. È un tempo molto propizio dell'anno [illegible] e gli induisti, soprattutto nel nord, festeggiano l'occasione con grande entusiasmo. [Vedi *DĪVĀLĪ*].

La stagione fredda dura i mesi di Mārgasīrṣa, Pauśa e Māgha, e il ritmo delle fiere e delle feste decresce. Il sole viene venerato soprattutto in questa stagione, per gli induisti un tempo propizio per intraprendere pellegrinaggi verso santuari vicini e lontani. Quando la temperatura comincia nuovamente a salire, durante i mesi di Phālguna (febbraio-marzo) e di Caitra (marzo-aprile), c'è la grande celebrazione di Mahāśivarātri («la grande notte di Śiva»), la principale festa in onore di Śiva. Kṛṣṇa, il mandriano erotico, è celebrato nella festa dionisiaca di Holī, durante la quale i devoti danzano, si fanno scherzi e si gettano addosso l'un l'altro acqua colorata. L'anno nuovo inizia solamente quindici giorni dopo, ma Holī è l'evento del rinnovamento caotico che segna la fine dell'anno vecchio e l'inizio di quello nuovo con tutta l'esuberanza dell'occorrenza. [Vedi *HOLĪ*].

L'anno induista, come classifica e prescrive il calendario sacro, offre una struttura temporale per una serie di sentimenti e di attività religiose. Attraverso i giorni e le settimane dell'anno diverse occasioni (sia solenni che [illegible]) riaffermano i molti dei, dee, antenati e poteri sia fausti che infausti. Il calendario religioso, come insieme di tempo, fornisce un'architettura eterna attraverso la quale il tempo può trascorrere come esperienza di durata irreversibile. Ogni anno è nuovo e diverso da quello passato, tuttavia le osservanze delle fiere e delle feste sacre ogni anno sono una ripetizione delle forme stabili e paradigmatiche dell'esperienza religiosa e della vita della comunità.

Calendari sacri. Il calendario sacro induista è chiamato *pañcāṅga* («cinque membra»). Contiene la struttura del tempo con le opportunità per avere miglioramento religioso, e identifica i vari segmenti temporali appropriati per le diverse imprese, i momenti di buon auspicio e quelli pericolosi. L'anno induista è formato da dodici mesi lunari, leggermente più brevi di quelli solari del calendario occidentale. Ogni mese è composto da due quindicine di giorni (*pakṣa*, «ali»). La prima è la quindicina calante o scura (*kṛṣṇa*), che va verso la luna nuova (*amāvāsyā*); la seconda è la quindicina crescente o chiara (*śukla*), che culmina con la luna piena (*pūrṇimā*). Ogni giorno del mese è descritto dalla sua posizione nella quindicina (per esempio, «il quarto giorno nella quindicina chiara»). I giorni della quindicina chiara sono generalmente considerati di buon auspicio poiché il tempo, come la luna, scorre verso la realizzazione; i giorni della fase calante sono tendenzialmente associati al pericolo e al cattivo augurio, richiedono un comportamento più cauto e un aumento dell'ascetismo. Dal momento che i mesi lunari sono più brevi di quelli solari, il calendario aggiunge un ulteriore mese due anni su tre al fine di coincidere con il calendario solare.

I giorni lunari e le settimane scorrono in cicli controllati dalle divinità. Per esempio, la domenica è governata dal sole (Ravi) ed è quindi chiamata *ravivāra*; lunedì dalla luna (Soma), ed è chiamato *somavāra*; martedì è sorvegliato da Marte (Maṅgala) ed è noto come *maṅgalavāra*; mercoledì è governato da Mercurio (Budha) e si chiama *bhudavāra*; giovedì da Giove (Bṛhaspati) e si chiama *bṛhaspativāra*; venerdì da Venere (Śukra) e quindi *śukravāra*; e sabato, governato da Saturno (Śani), è chiamato *śanivāra*. Il *pañcāṅga* elenca nel dettaglio i poteri di buono e cattivo auspicio inerenti a ogni giorno lunare (*tithi*). Queste informazioni sono utili agli induisti che devono intraprendere nuove azioni, come compiere un viaggio, fare un nuovo affare e, soprattutto, celebrare un matrimonio. Poiché il tempo non è una semplice durata neutrale, ma porta in sé alcuni poteri identificabili (e per certi versi anche prevedibili), il giorno della nascita serve a definire o caratterizzare la natura e il destino di un individuo. Le informazioni astrologiche riguardanti il tempo preciso della nascita hanno un peso notevole nel combinare i matrimoni. Accade comunemente che vengano scrutati gli oroscopi dei futuri sposi per determinare se il potenziale matrimonio è sufficientemente dotato di forze di buon auspicio, che garantiranno il successo e la capacità di migliorare la vita degli altri membri della famiglia allargata. Nel caso in cui i segni astrologici siano di cattivo auspicio, gli specialisti astrologi possono raccomandare di evitare il matrimonio o di compiere dei rituali compensatori. [Vedi *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*].

Guarigione religiosa ed esorcismo. Il cosmo, secondo l'Induismo, è un sistema complesso di forze che interagiscono e, allo stesso tempo, competono tra di loro, con le quali gli uomini devono allinearsi a proprio massimo vantaggio attraverso le azioni di culto, che generano miglioramento personale e per la collettività. Questo accrescimento viene spesso rappresentato con immagini e strategie rituali che hanno attinenza con la purezza, la rinuncia e la propiziazione. Il fine di queste forme di crescita religiosa forgia le caratteristiche delle azioni rituali, la dieta e le relazioni sociali. Tuttavia, anche quando ci si impegna in questi sforzi, ma soprattutto qualora si trascurino o si disprezzino, si può cadere vittime di forze malevole. Queste forze prendono spesso l'aspetto di «fantasmi famelici» (gli spiriti intrappolati nello spazio intermedio tra il regno dei vivi e quello dei morti), di streghe, demoni e talvolta anche divinità (come Śītalā, la dea del vaiolo) vittime a loro volta della sfortuna. Solitamente abitano in zone molto impure come cimiteri e

luoghi di cremazione, posti dove hanno avuto luogo morti violente e intempestive, o in aree marginali, come foreste, sul limitare dei mondi abitati. Appaiono nascondendosi nell'oscurità, spesso attaccano le loro vittime in sogno. Le malattie, soprattutto quelle di natura psicosomatica o psicologica per cui manca una precisa diagnosi empirica, sono frequentemente ritenute il risultato di un intervento maligno di uno di questi spiriti, anche senza l'intenzione cattiva dello spirito o come conseguenza della maledizione di un avversario umano.

Le persone sono dichiarate possedute da un'entità malevola se hanno un comportamento strano, per esempio se cadono in *trance* o se insultano i familiari e se manifestano sintomi fisici come la febbre. Vengono allora chiamati degli esorcisti-guaritori per indurre lo spirito cattivo ad uscire. Questi guaritori, spesso di bassa casta o delle comunità tribali, sono reclutati sulla base del loro carisma personale e della loro dimestichezza e conoscenza con il mondo demoniaco. Hanno una conoscenza specifica dei *mantra* e delle medicine che servono per curare i loro clienti e pazienti. Spesso l'esorcista entra in uno stato di *trance* sciamanico e diventa il portavoce del demone, o tratta con esso impiegando una suggestiva dialettica caratteristica sia dei processi giuridici sia del teatro. Il paziente viene sovente accompagnato dai membri della sua famiglia, così che la diagnosi e la cura della malattia possano servire per integrarlo, piuttosto che isolarlo, dalla famiglia stessa. In talune circostanze, il guaritore sciamano esercita regolarmente all'interno o nelle vicinanze di templi religiosi e nei centri di pellegrinaggio, trovando la clientela tra coloro che si recano al tempio per acquisire merito religioso e curare disordini specifici. [Vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*].

Conclusione. Ognuna di queste tipologie generali di pratica di culto ha un numero quasi infinito di varianti, sia nelle tradizioni scritte sia nei costumi locali, ma tutte fungono da struttura per i simboli, le azioni e il giudizio che guidano gli induisti nei mondi complessi, e a volte conflittuali, del significato. Le pratiche di culto dell'Induismo hanno in comune l'obiettivo di muovere gli individui, i gruppi e l'intero cosmo verso condizioni di maggior benessere. Questo movimento è sempre impegnato nei confronti di un contromovimento, simboleggiato da forze particolari come i demoni, o talvolta da formulazioni più astratte di entropia cosmologica, espressa dalle teorie degli *yuga* o dalla credenza nel deterioramento della saggezza, della virtù e del benessere attraverso il passare del tempo. Le pratiche di culto impegnano gli induisti distogliendoli dalla brama di elevazione o dall'ansia di un deterioramento o del non raggiungimento di quest'ultima; ciò li fa sentire uniti come fratelli, come casta, come comunità o come appartenenti a un'unica cultura.

[Per la pratica dell'Induismo in specifiche regioni, vedi *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *MARĀṬHĪ, RELIGIONI*; *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*. Per una discussione delle espressioni religiose induiste nelle arti, vedi *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*; *ICONOGRAFIA INDUISTA*; *TEMPIO INDUISTA*; *MUSICA E RELIGIONE IN INDIA*. Vedi anche *BHAKTI*].

BIBLIOGRAFIA

Tutta la letteratura sull'Induismo può fornire ampie descrizioni sulle pratiche di culto, ma tra le diverse fonti ve ne sono alcune che si distinguono come valide basi per ogni ulteriore studio. Per quanto riguarda il sacrificio vedico (*yajña*), cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, II, Poona 1941, parte 1, capp. 17-18, parte 2, capp. 19-35, che fornisce dettagliati commenti sulle procedure rituali, sebbene questo argomento possa risultare meno interessante per un lettore non specialista. F. Staal (cur.), *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983, propone la più completa documentazione testuale ed etnografica sulle tradizioni del cerimoniale vedico oggi esistenti in India. Per quanto riguarda il culto degli antenati, cfr. D.M. Knipe, *Sapiṇḍīkaraṇa. The Hindu Rite of Entry into Heaven*, in F.E. Reynolds e E.H. Waugh (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977. Una valida trattazione dei riti del ciclo della vita nell'Induismo è offerta dal testo di R.B. Pandey, *Hindu Saṁskāras*, Delhi 1969 (2ª ed. riv.). Per una trattazione dell'ascetismo nella sua ortoprassi e nelle sue forme tantriche, cfr. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982); A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965 (trad. it. *La tradizione tantrica*, Roma 1977), e Ph. Rawson, *The Art of Tantra*, London 1973 (trad. it. *Tantra: il culto dell'estasi*, Como 1989). Per quanto riguarda la *pūjā*, cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, II, Poona 1941, e J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, London 1970. Il *vrata* gode di scarse ricerche sistematiche, ma il volume di Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982, fornisce tuttavia un'utile introduzione.

Per una trattazione del pellegrinaggio induista, cfr. A. Bharati, *Pilgrimage in the Indian Tradition*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 135-67, e S.M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley 1973. Le feste e le fiere sono ben descritte in monografie specifiche a carattere etnografico. Tra di esse, cfr. L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975, e A. Östör, *The Play of the Gods*, Chicago 1980. I calendari sacri sono presi in esame in Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982; L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975; e in Muriel Marion Underhill, *The Hindu Religious Year*, Calcutta 1921. Per una trattazione degli incantesimi e degli esorcismi, cfr. S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors. A Psycologicla Inquiry into India and Its Healing Traditions*, Boston 1982 (trad. it. *Sciamani, mistici e dottori*, Parma 1993).

PAUL B. COURTRIGHT

DASAM GRANTH. La raccolta degli scritti di Gobind Singh, il decimo *gurū* dei sikh, è conosciuta come il *Dasam Granth* (Il libro del decimo [*gurū*]). Questo testo è considerato il secondo libro sacro dei sikh (il primo è l'*Ādhi Granth*), e la sua autorevolezza è stata riconosciuta dal decimo *gurū* in persona. Secondo Kesar Singh Chhibber (come scrive nel suo *Bansāvalī Nāmā*), il *Dasam Granth* venne compilato nel 1698 d.C. sotto la supervisione di Gobind Singh, che rifiutò di inserire le sue composizioni nell'*Ādhi Granth* dicendo che «il vero *Granth* è l'*Ādhi Granth*; il mio è solamente un passatempo poetico». Sembra che questo libro del decimo *gurū* sia andato perduto durante le battaglie del decimo maestro contro i signori delle colline e le armate mogul. Copie delle varie parti del testo erano disperse qua e là quando Bhāī Manī Singh iniziò a compilare il *Dasam Granth*. Egli raccolse i frammenti sparsi delle composizioni dei *gurū* e preparò il *Daswen Pātśah kā Granth* (Il libro dei dieci *gurū*).

Quando Bhāī Manī Singh terminò il suo lavoro, la raccolta venne esaminata dai sikh eruditi a Talwandī Sābo (chiamato poi Damdamā) nello Stato di Patiala, odierno Panjab. Molti di questi saggi furono contrari all'inclusione delle fiabe persiane intitolate *Hikāyāt* e delle storie che descrivevavo le astuzie e i capricci delle donne, intitolate *Charitropākhyān* o *Triā Charittar*, perché sostenevano che non dovessero essere affiancate alle composizioni religiose dei *gurū*. I dotti desideravano togliere dal volume. Con l'arrivo di Sardār Mehtāb Singh di Mīrnkot a Damdamā, la questione venne rinviata e venne stabilito che tutto sarebbe dipeso dal successo o dal fallimento della missione nella quale era impegnato. Un certo Massā Ranghar, un funzionario musulmano, si dice abbia occupato con la forza il tempio d'oro (Harī mandir) e lo abbia profanato permettendo di bere, e alle cortigiane di ballare, al suo interno. Sardār Mehtāb Singh fece voto di uccidere il funzionario. Per porre fine alla controversia venne fatta una scommessa. Fu stabilito che se Massā fosse stato ucciso, il volume sarebbe rimasto com'era, ma se la missione fosse fallita, allora le composizioni oggetto di discussione sarebbero state omesse. Poiché Sardār Mehtāb Singh compì con successo la sua missione, il *Granth* di Bhāī Manī Singh fu autorizzato a rimanere intatto. La controversia tacque per un po' di tempo, ma non finì completamente. Gli studiosi hanno successivamente sollevato dei dubbi sull'autenticità e l'autorevolezza di alcune delle parti del *Granth*.

Accanto al volume di Bhāī Manī Singh del 1713 esistono altre importanti recensioni del *Granth*. La raccolta originale di Bhāī Manī Singh rimase in possesso della famiglia di Raja Gulab Singh Sethi a Delhi. Una compilazione del *Granth*, conosciuta come *Bābā Dīp Singh wālī Bīr*, si trova a Damdamā. Un'ulteriore recensione è a Gurdwārā Motī Bāgh, nel Patiala. Una versione nota come *Bhāī Sukhā Singh wālī Khās Bīr* è a Patna. Un altro volume è custodito nel Dīwan Khānā a Sangrur. In queste differenti versioni ci sono poche aggiunte e alterazioni, le composizioni principali sono pressappoco identiche.

La raccolta di Bhāī Manī Singh comprende: *Jāp Sāhib*, *Bachittar Nātak*, *Śastar Nām Mālā*, *Gyān Prabodh*, *Akāl Ustat*, *Vār Durgā kī*, *Charitropākhyān*, *Hikāyāt* e *Zafar Nāmā*. *Jāp Sāhib* è la preghiera del mattino dei sikh ed è recitata assieme al *japu* di Gurū Nānak, che è la prima composizione dell'*Ādhi Granth*. Il

Bachittar Nātak include non solo l'autobiografia del decimo *gurū* ma anche *Chandī Charittar* (parti 1 e 2), *Chaubīs Avatār*, *Brahmā Avatār*, *Rudra Avatār* e *Śabad Hazāre* («nove inni» in stile *rāga*), e inoltre trentatré *svayyā* («stanze»). Il *Chandī Charittar* si basa sul *Durgā Saptaśatī* del *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, un poema che descrive le battaglie della dea Durgā contro i demoni. Il *Chaubīs Avatār* contiene la descrizione delle imprese delle ventiquattro personificazioni di Viṣṇu, il *Brahmā Avatār* narra le storie delle nove personificazioni di Brahmā e il *Rudra Avatār* delle due personificazioni di Śiva. In appendice al *Chaubīs Avatār* c'è la descrizione delle imprese di Mehdī Mīr. *Śastar Nām Mālā* è un panegirico degli armamenti. *Gyān Prabodh* è un poema incompleto sul *dharma* (dovere) nelle sue varie forme. *Akāl Ustat* è un frammento poetico sullo stesso tema. Contiene anche un panegirico del *brahman* e una critica all'ipocrisia e alla falsità. Lo stesso si può dire di *Śabad Hazāre* e delle trentatré stanze. Il *Charitropākhyān* è formato dalle storie che riguardano gli imbrogli delle donne. Tutte le composizioni che abbiamo menzionato sono scritte in *braj bhāṣā* (*hindī* occidentale) e utilizzano vari tipi di stanze.

Vār Durgā Kī, detta anche *Vār Bhagautī Jī Kī*, è un poema eroico di cinquantacinque stanze scritto in *pañjābī*. *Zafar Nāmā* (epistola della vittoria) è una lettera scritta dal *gurū* a Aurangzeb, l'imperatore dell'India, in versi persiani.

La poesia narrativa del *Dasam Granth*, assieme alle sezioni dello *Hikāyāt* e del *Charitropākhyan*, è largamente purāṇica nel contenuto. Molte parti, come il *Kṛṣṇa Avatār* e il *Rāma Avatār*, sono state riconosciute come modelli esemplari della grande poesia medievale *hindī*. In aggiunta all'abilità di dizione e di versificazione del decimo *gurū*, l'elemento eroico compare in tutte le composizioni. A volte si ha una commistura di vocabolario *hindī* con parole persiane e arabe. Il sapere purāṇico della poesia del decimo *gurū* non scaturisce necessariamente dalla sua aderenza a quella fede; risulta essere un potente esercizio poetico conchiuso in se stesso.

[Per ulteriori discussioni sulla compilazione del *Dasam Granth*, vedi *SINGH, GOBIND*. Vedi anche *ĀDHI GRANT* e *SIKHISMO*].

BIBLIOGRAFIA

D. Āshtā, *The Poetry of Dasam Granth*, Delhi 1959.

I. Banerjee, *Evolution of the Khālsā*, Calcutta 1936.

M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writings, and Authors*, V, Oxford 1909.

K.P. Sehgal, *Gurū Govind Singh aur unkā kāvya*, Lucknow 1965.

SURINDAR SINGH KOHLI

DAYANANDA SARASVATI (1824-1883), riformatore induista e fondatore dell'Ārya Samāj, conosciuto con la forma occidentalizzata del suo nome religioso, Dayananda Sarasvatī. Ciò che sappiamo riguardo all'infanzia e alla giovinezza di Dayananda è frutto di alcune dichiarazioni autobiografiche rilasciate in seguito alla fondazione dell'Ārya Samāj nel 1875. Egli rifiutò di rivelare il nome e il luogo di nascita suoi e dei familiari per preservare la sua libertà di *saṃnyāsin* («rinunciante»), tuttavia alcune delle sue affermazioni ci permettono di ricostruire la sua vita prima che diventasse un personaggio pubblico.

Dayananda sostenne di avere trascorso l'infanzia in una piccola città (dalla sua descrizione sembrerebbe Tankara), nello Stato principesco di Morvi nella parte settentrionale di Kathiawar, l'odierno distretto di Rajkot, in Gujarat. Suo padre era un brahmano di alta casta, proprietario terriero, esattore di tasse e devoto adoratore di Śiva. Dayananda ricevette l'iniziazione vedica a otto anni e cominciò quindi a studiare sanscrito e i *Veda*. Il padre avrebbe voluto che diventasse un devoto di Śiva, ma un'esperienza vissuta nel tempio locale della divinità fece crollare in Dayananda l'idea che l'icona nel tempio fosse Dio. Egli abbandonò quindi la pratica śivaita di rituali che implicavano la venerazione delle immagini. Alcuni anni dopo, la morte di una sorella e di uno zio molto amato gli fecero comprendere la precarietà della vita terrena e quando, intorno al 1845, scoprì che la famiglia aveva combinato il suo matrimonio, lasciò la casa e diventò un vagabondo senza dimora.

Il giovane mendicante studiò la filosofia monistica delle *upaniṣad* con diversi maestri prima di ricevere l'iniziazione nell'ordine dei *saṃnyāsin* come Dayananda Sarasvatī nel 1847. Nei tredici anni seguenti visse da *yogin* itinerante, ma nel 1860 si trasferì a Mathura per studiare con il grammatico sanscrito Vrijānanda (1779-1868). Vrijānanda, che divenne il guru di Dayananda, lo aiutò a perfezionare il sanscrito e lo convinse che i soli testi veritieri fossero quelli composti dai *ṛṣi* («saggi») prima del *Mahābhārata*, perché, egli insegnò, tutte le opere venute dopo contenevano dottrine settarie e false. Quando lasciò il suo guru nel 1863, Dayananda si impegnò a diffondere questo messaggio, ma impiegò gran parte della vita per decidere, uno per uno, quali testi fossero veri e quali falsi.

Tra il 1863 e il 1873, Dayananda trascorse la maggior parte del tempo in una piccola città sulle rive del Gange, in quello che è ora l'Uttar Pradesh occidentale; qui incontrò i rappresentanti delle varie comunità induiste e discusse con i maestri delle varie sette. Queste esperienze confermarono i suoi precedenti dubbi sul culto delle immagini e lo portarono a rifiutare tutte le tradizioni settarie dell'Induismo (non solo le sette viṣṇuite,

per le quali aveva sempre provato avversione, ma infine anche l'adorazione di Śiva senza attributi). Egli sostenne, con sempre maggiore convinzione, l'esigenza di un Induismo unitario basato sul monoteismo e sulla moralità dei *Veda*, che sostituisse le divisioni in sette con le relative restrizioni di casta e religiose.

In tutto questo periodo Dayananda continuò a vestire come uno *yogin*, in perizoma e coperto di cenere, e dibatteva solamente in sanscrito; così il suo messaggio raggiunse soprattutto quegli induisti di alta casta e ortodossi che maggiormente si opponevano alle sue vedute. All'inizio del 1873 trascorse però quattro mesi a Calcutta come ospite del direttore del Brāhmo Samāj, Debendranath Tagore, conobbe il portavoce di questa organizzazione Keshab Chandra Sen, e discusse di questioni religiose con questi e altri intellettuali induisti occidentalizzati. Dayananda vide di persona l'influenza del Brāhmo Samāj, imparò il valore che avevano i programmi educativi, le lezioni pubbliche, e le pubblicazioni nell'indurre cambiamenti, e accettò alcuni preziosi consigli che Sen gli diede per migliorare la propria capacità di essere recepito: abbandonò il perizoma e l'elitario sanscrito a favore dei vestiti comuni e della *hindī*.

Dayananda lasciò Calcutta con lo stesso messaggio, ma con una prospettiva più ampia e uno stile nuovo, tenendo orazioni e scrivendo in *hindī* e cercando un pubblico ricettivo per il suo messaggio. Trovò il primo pubblico di questo tipo a Bombay, dove fondò l'Ārya Samāj («Società degli onorabili») il 10 aprile 1875. La svolta giunse però due anni dopo in Panjab, dove una classe emergente di commercianti e professionisti stava cercando di difendere l'Induismo contro l'attività missionaria del Cristianesimo. Una sezione dell'Ārya Samāj fu aperta a Lahore nel 1877, e subito divenne il centro operativo per la rapida diffusione del movimento in Panjab e nell'Uttar Pradesh occidentale.

Dayananda lasciò le redini dell'organizzazione nelle mani delle sezioni locali e trascorse gli ultimi anni della sua vita perfezionando il suo messaggio. Terminò la revisione della propria dottrina, *Satyārth prakāś*, poco prima di morire il 30 ottobre 1883. La sua convinzione finale, egli dichiarò, fu che gli inni vedici rivelati ai *ṛṣi* fossero la sola autorità per la verità, e riaffermò la sua fede in un solo dio eterno, la cui rivelazione rende possibile la salvezza per tutto il mondo.

[Vedi *ĀRYA SAMĀJ*].

BIBLIOGRAFIA

La più completa autobiografia di Dayananda comparve su «The Theosophist» nel 1879-1880. Tale autobiografia, corredata da un estratto di una sua lezione tenuta a Poona nel 1875 e da note esplicative, impianto dottrinale e cronologia della vita dell'autore, venne in seguito pubblicata nel volume di K.C. Yadav (cur.), *Autobiography of Swami Dayanand Sarasvati*, New Delhi 1976. Il più valido studio accademico sulla vita e sul pensiero di Dayananda è J.T.F. Jorden, *Dayānanda Sarasvatī. His Life and Ideas*, Delhi 1978. Un'analisi maggiormente incentrata sugli elementi portanti della dottrina di Dayananda è rappresentata dal saggio di A. Sharma, *Swami Dayananda Sarasvati and Vedic Authority*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, pp. 179-96. La narrazione standard della vita di Dayananda, ad opera di uno dei suoi seguaci, è il volume di H.B. Sarda, *Life of Dayanand Saraswati, World Leader*, Ajmer 1968 (2ª ed.).

THOMAS J. HOPKINS

DEA, CULTO DELLA. Le dee sono conosciute e ampiamente adorate in India fin dai tempi antichi. Le migliaia di immagini femminili ritrovate nell'India nordoccidentale tra le rovine della civiltà della Valle dell'Indo (circa 2500-1500 a.C.) indicano che le dee avevano un ruolo importante nella religione di questa cultura. Diverse divinità femminili si trovano anche nel *Ṛgveda* (circa 1100 a.C.), il più antico dei testi vedici della tradizione induista. Tra queste ci sono Pṛthivī, associata alla terra; Uṣas, associata all'alba; Vāc, associata alla parola e alla saggezza; e Aditi, conosciuta soprattutto come madre degli dei detti Āditya. Le divinità femminili erano conosciute nel periodo vedico (1100-600 a.C.), ma il pantheon della religione era dominato dagli dei maschili. La relativa mancanza di dee nelle posizioni centrali dei testi e della religione *Veda*, tuttavia, può non essere una precisa indicazione della funzione ricoperta dalle divinità femminili nella religione popolare del villaggio in quei tempi. La letteratura tradizionale dell'Induismo era appannaggio degli uomini di alta casta che disprezzavano la religione popolare rurale o ne provavano sospetto, religione che solitamente implicava la venerazione della dea. L'importanza del culto della dea nella religione dei villaggi moderni induisti indica la possibilità che le dee abbiano sempre goduto di fortuna a livello rurale, anche se le divinità maschili hanno dominato la tradizione scritta.

All'inizio del periodo delle epiche (400 a.C.-400 d.C.) erano conosciute e vennero ammesse nella tradizione letteraria diverse divinità femminili che più tardi divennero centrali nella mitologia e nella venerazione induista. Le più importanti sono Sarasvatī, Lakṣmī e Pārvatī. Nella letteratura vedica, Sarasvatī è associata principalmente a un fiume e rappresenta il prototipo delle posteriori dee induiste, come Gaṅgā, personificazioni dei grandi fiumi indiani. Nella posteriore tradizione induista, tuttavia, Sarasvatī è associata con la saggezza, l'istruzione e il perfezionamento culturale, o ne diventa l'incarnazione. Nell'India moderna è venerata in primo luogo dagli scolari e da coloro che sono coinvolti nell'educazione e nelle arti.

La dea Lakṣmī è associata al loto all'inizio della sua storia e incorpora la vitalità miracolosa della vegetazione. Venne poi associata anche all'autorità sovrana e al potere regale. Inoltre rappresenta la ricchezza, la generosità, la buona fortuna e il benessere materiale. Nella sua storia posteriore venne messa in relazione al dio Viṣṇu, come sua consorte. Egli è il re celeste, mentre Lakṣmī rappresenta la generosità, l'ordine e la fertilità generata dal giusto governo del cosmo. Nell'Induismo contemporaneo, Lakṣmī è particolarmente popolare tra gli uomini d'affari e i commercianti, che credono che non si possa ottenere prosperità materiale senza la presenza della dea e la sua benedizione.

Pārvatī è associata alle montagne, in particolare allo Himalaya, ed è la consorte di Śiva, divinità riservata, ascetica, portata alla *trance* dello yoga. Nella mitologia induista, Pārvatī interviene principalmente per attrarre il dio e sposarlo. Attirando Śiva verso il matrimonio, Pārvatī direziona verso il mondo, per il bene del mondo, l'immensa energia spirituale e sessuale che egli ha accumulato con il suo ascetismo. Il simbolo primario di questo compimento è l'immagine centrale della maggior parte dei templi di Śiva: l'unione del *liṅga* (fallo) con la *yoni* (vulva).

A partire dall'inizio del periodo medievale (600 d.C.), diverse dee forti, spesso impegnate sul campo di battaglia, cominciano a godere di fama nella tradizione letteraria induista. Le più importanti di queste dee sono Durgā e Kālī. Durgā rappresenta le energie unite delle divinità maschili, che la creano allo scopo di combattere un demone al quale è stato dato il favore di poter essere sconfitto solo da una donna. Durgā possiede molte braccia, in ognuna tiene un'arma tipica di un dio maschile; cavalca un leone ed è irresistibilmente bella e potente. In molti testi si dice che compaia nel mondo ogni qualvolta questo è minacciato da qualche demone, o quando qualche devoto implora il suo aiuto. Il suo compito principale è mantenere e proteggere l'ordine cosmico, intervenendo periodicamente per combattere i demoni che opprimono il mondo.

Kālī è decisamente più minacciosa di Durgā. Anch'essa compare sul campo di battaglia, ma la sua natura è molto meno controllabile di quella di Durgā. Solitamente si ubriaca con il sangue delle sue vittime e il suo impeto minaccia la stabilità del mondo. Viene descritta nera, nuda, con ornamenti fatti di parti di corpi umani e i capelli sciolti. Abita nei luoghi di cremazione ed è spesso rappresentata mentre siede su un cadavere. Kālī è particolarmente popolare in Bengala. Viene venerata con offerte di sangue. Rappresenta l'altro volto della divinità femminile induista, ovvero l'insaziabile fame di molte dee feconde e generatrici, le cui energie devono essere continuamente rinvigorite con il sangue sacrificale.

Svariate divinità induiste sono associate innanzitutto alla geografia indiana. Il subcontinente indiano stesso è considerato sacro dagli induisti e viene spesso rappresentato come una dea chiamata Bhārat Mā, Madre India. I grandi fiumi dell'India sono particolarmente sacri, il più sacro in assoluto è il Gange. La dea Gaṅgā, personificazione del fiume, è ritenuta avere immensi poteri di purificazione e perdono. Bagnarsi nelle sue acque comporta la cancellazione dei peccati e il conseguimento di un contatto diretto con la dea stessa, che è una e sempre uguale, come il fiume fisico.

La venerazione quotidiana delle dee induiste è riscontrabile soprattutto a livello del villaggio, dove il culto della dea è estremamente importante. Molte delle divinità femminili adorate hanno solamente fama locale o regionale, anche se, nella mente di alcuni abitanti del villaggio, possono essere associate alle dee della tradizione letteraria. Le divinità di villaggio si occupano della vita, dei bisogni e del benessere di piccole comunità e di limitati insediamenti. Sono soprattutto legate alla fertilità, sia degli uomini che dei raccolti, e alle malattie. Spesso ricevono offerte di sangue e sono venerate da tutti gli abitanti di un villaggio, senza distinzione di casta. La loro identità è principalmente definita all'interno di un villaggio specifico.

Nella tradizione letteraria induista, a un certo momento, un'importante tendenza teologica e filosofica si mette in luce e domina alcuni testi che propendono dalla parte delle divinità femminili. Questa tendenza teologica presuppone che esista una Grande Dea che si manifesta in una varietà di forme. L'assunto che sta alla base di questa teologia è che le molte dee distinte della tradizione induista siano in realtà tutte manifestazioni di un principio cosmico che è attivo, potente, fecondo e femminile. Questo grande principio è conosciuto con molti nomi, ma solitamente è chiamato semplicemente Devī (Dea) o Mahādevī (Grande Dea). È chiamato talvolta Śakti, che significa «potere» e indica il suo grande, inesauribile potere creativo. Questa Grande Dea è principalmente una divinità attiva, che si occupa della stabilità del mondo e dei bisogni dei suoi devoti. Tuttavia ha anche un lato oscuro, distruttivo e sanguinario. Tale aspetto della Grande Dea è considerato parte naturale di un ordine sovrastante, che afferma la positiva e necessaria interazione nella natura del cosmo di vita e morte, creazione e distruzione, vigore e calma.

[Per una discussione sul culto della dea nei vari sistemi induisti, vedi *DURGĀ (INDUISMO)*; *ŚIVAISMO*; *VIṢṆUISMO*; *TANTRISMO*; *LETTERATURA TANTRICA INDUISTA*; *INDIA, RELIGIONI DELL'*. Il culto della dea in specifiche regioni è discusso in *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE*

INDUISTE; *MARĀṬHĪ, RELIGIONI*; e *TAMIL, RELIGIONI DEI*. Vedi anche *SARASVATĪ*; *RĀDHĀ*; e *GANGE*].

BIBLIOGRAFIA

Una buona panoramica storica sui filoni principali del culto delle dee in India è il testo di S.B. Dasgupta, *Evolution of Mother Worship*, in *Aspects of Indian Religious Thought*, Calcutta 1977. N.N. Bhattacharyya, *History of Śākta Religion*, New Delhi 1974, esamina molti aspetti del culto della dea in India, comprese le popolari dee dei villaggi. Una serie di articoli incentrati sulle dee più importanti della tradizione induista è stata raccolta nel volume di J.S. Hawley e Donna Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1983. P. Kumar, *Śakti Cult in Ancient India*, Varanasi 1974, pur carente di profondità interpretativa, fornisce una messe di fonti testuali legate al culto della dea e alla sua mitologia nel periodo medievale.

DAVID KINSLEY

DHARMA INDUISTA. È abbastanza difficile trovare un'unica parola nell'area dell'Asia meridionale che denoti ciò che in italiano è definito «religione», un termine effettivamente piuttosto vago e dall'ampio raggio semantico. Forse il termine più appropriato potrebbe essere il sanscrito *dharma*, traducibile in diversi modi, tutti pertinenti alle idee e alle pratiche religiose tradizionali indiane.

Derivato dalla radice sanscrita *dhṛ* «sostenere, dare supporto», *dharma* ha un ampio spettro di significati: è il fondamento essenziale delle cose o della realtà in generale, e pertanto significa «verità»; è ciò che è stabilito, usuale, appropriato, e pertanto significa «tradizionale» o «cerimoniale»; è il dovere, la responsabilità, l'imperativo di ciascuno, e perciò «obbligo morale»; è ciò che è giusto, virtuoso, meritorio, e di conseguenza «etico»; ed è anche ciò che è richiesto, prescritto o permesso dall'autorità religiosa, e pertanto «legale».

Questo insieme di connotazioni suggerisce che nelle culture dell'Asia meridionale *dharma* rappresenta la «correttezza» sia in senso descrittivo («il modo in cui le cose sono») sia in senso prescrittivo («il modo in cui le cose dovrebbero essere»), e riflette l'inestricabile connessione nel pensiero religioso dell'India tra ontologia, ideologia rituale, filosofia sociale, etica e diritto canonico.

Tipi di *dharma*. I sistemi giuridici e religiosi del subcontinente indiano presentano una varietà di definizioni di *dharma* e hanno identificato modalità differenti della sua espressione nel mondo e nella società. Nonostante queste varianti, tuttavia, alcune nozioni hanno mantenuto una loro coerenza nel corso della storia dell'Asia meridionale.

***Dharma* e *ṛta* nel periodo vedico.** Il significato più antico del termine, che compare già nel *Ṛgveda* (circa 1200 a.C.), generalmente come *dharman*, denota l'ordine cosmico, spesso in connessione con il senso di legge naturale o divina. In quanto tale, esso è strettamente correlato concettualmente con la nozione vedica di *ṛta*, l'armonia universale nella quale tutte le cose del mondo possiedono un luogo e una funzione appropriata. I due termini differiscono nel significato in quanto mentre *ṛta* è una legge impersonale, *dharman* caratterizza quelle azioni personali che generano o mantengono l'ordine cosmico. Il *Ṛgveda* tipicamente discute azioni di mantenimento come quelle che sono di pertinenza degli dei, specialmente Mitra e Varuṇa, i quali si dice separino il giorno dalla notte, regolino le stagioni e facciano cadere la pioggia dai cieli.

Mentre l'espressione *adharma* («contro il *dharma*») non compare fino ad alcuni secoli più tardi, il nucleo dell'idea si trova nel termine *anṛta* («contro il *ṛta*»), nel *Ṛgveda* sinonimo di *asatya*, «falso», nel senso di «irreale». Ciò suggerisce la nozione che l'azione impropria fa cadere l'universo nell'irrealtà e pertanto nel non essere. L'implicazione sottesa è che nella letteratura vedica classica il *dharma* possiede un peso ontologico: l'essere sorge dall'attività appropriata mentre l'azione impropria conduce al non essere. Questo aspetto ontologico porta alla nozione normativa che, nella letteratura delle *Saṃhitā*, il *dharma* è il sistema di attività che guida il mondo in maniera tale che il *ṛta* non sia violato. Ciò significa che ciascuno degli dei possiede una personalità la quale, sebbene ciascuno sia differente, è intrinsecamente in armonia con il mondo naturale.

È importante notare, inoltre, che già all'epoca del *Ṛgveda* tale «azione appropriata» è connessa all'attività rituale degli dei e, in misura minore, alle loro pratiche ascetiche. In *Ṛgveda* 5,63,7, per esempio, i termini *ṛta* e *dharma* appaiono insieme in associazione con *vrata* («voto, rito religioso»): «Voi, Mitra e Varuṇa, per mezzo dell'energia creativa degli dei, proteggete i voti cerimoniali [*vrata*] con azioni che sostengono il mondo [*dharma*]. Attraverso l'ordine [*ṛta*] cosmico voi governate l'intero universo. Voi avete posto il sole nei cieli, come un carro scintillante». Questo suggerisce che i poeti vedici non solo videro una efficace connessione tra l'ordine cosmico primordiale e il potere degli dei di mantenere tale ordine, ma ritennero anche che tale energia di sostentamento è contenuta almeno in parte nella pratica delle azioni cerimoniali. [Vedi anche *ṚTA*].

***Varṇāśramadharma* e *svadharma*.** All'epoca della composizione dei *brāhmaṇa* (circa 900-600 a.C.) si riteneva che le leggi fondamentali dell'universo si riflettes-

sero non solo nelle azioni degli dei, ma, cosa ancora più importante, nella celebrazione da parte dei sacerdoti umani dei rituali prescritti in quei testi e strutturati in modo da assicurare il benessere dell'individuo nel mondo a venire. *Dharma* è pertanto strettamente parallelo al concetto di *karman* diffuso nel subcontinente indiano, secondo cui le proprie azioni nel presente determinano le condizioni della propria vita nel futuro. Questa connessione ideologica divenne più salda col passare delle generazioni, cosicché nel II secolo a.C. un importante testo giuridico poteva tipicamente asserire che «coloro che sostengono il *dharma* come è presentato nella sacra tradizione e nella rivelazione ottengono fama in questo mondo e incomparabile felicità dopo la morte» (*Leggi di Manu* 2,9).

Da questa posizione sacerdotale ed escatologica sorge una dimensione normativa del *dharma* nella quale il termine viene a significare la somma totale dei propri obblighi per il cui mezzo ci si «adegua» al mondo naturale e in particolare al mondo sociale. Ciò è specialmente pertinente in riferimento ai doveri determinati dalla propria classe sociale (*varṇa*) e dagli stadi della vita (*āśrama*). Pertanto, per esempio, un sacerdote (*brāhmaṇa*) assicura la salute della società guadagnandosi la benevolenza degli dei per mezzo di svariati rituali; un re o un soldato (*kṣatriya*) protegge il popolo dagli estranei; un mercante (*vaiśya*) produce beni materiali che danno vantaggio al popolo; infine, un lavoratore (*śūdra*) lavora affinché tutto l'ordine suddetto possa funzionare tranquillamente. Allo stesso modo, uno studente (*brahmacārin*) deve studiare diligentemente per poter conoscere la tradizione sacra; un padre di famiglia (*gṛhastha*) assicura la continuazione della società formando una famiglia; un eremita che vive nella foresta (*vanaprastha*) contribuisce al benessere dei suoi antenati praticando in forma privata delle oblazioni rituali; e un rinunciante (*saṃnyāsin*) si procura la liberazione finale dal mondo per mezzo di un ascetismo itinerante. [Vedi anche *SAṂNYĀSA*]. Considerato nel suo insieme, questo sistema di obblighi sociali è conosciuto come *varṇāśramadharma*.

Il *varṇāśramadharma* riflette una dimensione temporale del pensiero normativo induista ortodosso. Ovvero, proprio come una persona ottiene diritti e responsabilità passando nella sua vita da un *āśrama* all'altro, così essa pretende certi privilegi e accetta obblighi specifici in accordo con il suo *varṇā* presente, il quale è determinato dalle sue azioni compiute in una vita precedente. Ancora una volta, si nota qui un assunto ideologico che connette strettamente *dharma* e *karman*. [Vedi anche *KARMAN*].

È importante sottolineare che i diversi obblighi che incombono sui membri dei vari *varṇā* e *āśrama* si sostengono reciprocamente l'un l'altro e che un'imperfetta realizzazione delle proprie responsabilità nuoce alla società, e pertanto al mondo, nel suo insieme. Inoltre, questi obblighi morali ineriscono agli stessi specifici *varṇā* e *āśrama* e non possono essere assunti da una persona di un altra posizione nella società. Come afferma la *Bhagavadgītā* in un ben noto insegnamento: «è meglio compiere i propri obblighi personali [*svadharma*] in maniera poco accurata che realizzare bene quelli di un altro» (*Bhagavadgītā* 3,45; 18,47).

Il termine *svadharma* (responsabilità particolari) in quest'ultimo passo non deve essere inteso come riferito agli obblighi di un individuo o a quelli scelti personalmente. Piuttosto, esso descrive una generica categoria etica impersonale che racchiude i doveri di un individuo determinati dalla sua posizione nella società. Pertanto tutti gli agricoltori hanno lo stesso *svadharma*, ma nessun agricoltore possiede lo stesso *svadharma*, poniamo, di un ufficiale dell'esercito. Perciò *svadharma* rappresenta gli stessi valori etici del *varṇāśramadharma*, e i due termini sono pressoché sinonimi. [Vedi anche *VARṆA E JĀTI*].

Āpaddharma. Alcuni testi rilevano che in periodi come quelli di gravi calamità economiche o naturali le norme determinate da *varṇā* e *āśrama* possono essere sospese cosicché la società possa superare il colpo. Per esempio, in quei tempi un sacerdote può assumere i doveri di un soldato, oppure un re può sobbarcarsi le responsabilità di un mercante, ma essi possono agire in tal modo solo per il più breve tempo possibile. Un simile «dovere determinato dall'emergenza» si chiama *āpaddharma*. Tuttavia, nemmeno nei momenti di gravissimo pericolo una persona che non sia un sacerdote può guadagnarsi da vivere insegnando i *Veda* o celebrando le cerimonie vediche.

Sādhāraṇadharma, sāmānyadharma e sanātanadharma. La maggior parte dei testi autorevoli afferma, inoltre, che tutti gli individui, indipendentemente dall'età e dalla professione, dovrebbero osservare alcuni obblighi morali comuni. Un elenco rappresentativo di tali responsabilità si trova nell'*Arthaśāstra*, che sottolinea che ciascuno deve astenersi dal nuocere agli altri e deve dire la verità, vivere in purezza, praticare la buona volontà, perdonare ed esercitare la pazienza in ogni momento (*Arthaśāstra* 1,3,13). Tali norme sono note come *sādhāraṇa* («che riguardano tutti»), *sāmānya* («comuni») o *sanātana* («eterne»).

Talora, tuttavia, gli obblighi derivanti dallo *svadharma* contraddicono direttamente gli imperativi del *sādhāraṇadharma*, e una persona che si sforzi di prendere una decisione etica deve scegliere tra esigenze contrapposte. Che cosa avviene, per esempio, quando un sacerdote deve offrire un sacrificio cruento oppure un soldato deve combattere e uccidere il nemico? Il *sādhāraṇadharma* li esorta a non nuocere ad alcun esse-

re vivente, tuttavia i loro rispettivi *svadharma* impongono loro di uccidere. Qual è il loro obbligo morale?

Differenti tradizioni religiose hanno proposto diverse risposte a tali interrogativi. In generale, quelle più strettamente basate sull'ideologia brahmanica affermavano che al fine di sostenere l'armonia cosmica e sociale si deve seguire il proprio *svadharma* in ogni momento, anche in quelle circostanze in cui ciò significhi infrangere le regole del *sādhāraṇadharma*. Perciò, il sacerdote deve offrire il rituale; il soldato deve combattere. D'altro canto, le tradizioni influenzate dal Vedānta, dal Buddhismo e dal Jainismo insegnavano che le esigenze del *sādhāraṇadharma* hanno sempre il sopravvento su quelle dello *svadharma*. Pertanto, il sacerdote dovrebbe rifiutarsi di compiere il sacrificio e il soldato dovrebbe deporre le proprie armi. Una terza alternativa fu proposta dall'ideologia della *bhakti*, la devozione amorevole e di autoabnegazione verso una divinità personale e suprema, nella quale tutte le azioni sono compiute al servizio della volontà di Dio. In questo caso, il sacerdote o il soldato dovrebbero o non dovrebbero uccidere, a seconda di ciò che Dio richiede loro in quel particolare momento. Qui il problema (ed è un problema di etica teologica in generale) è il seguente: come si può sapere che cosa Dio vuole in un determinato momento?

La risposta della *bhakti* a tale domanda in generale postula una diretta comprensione della volontà di Dio attraverso un'esperienza personale che può essere coerente con i precetti stabiliti dalla tradizione ortodossa oppure no. In termini di diritto canonico, tuttavia, la natura intrinsecamente fluida di tale esperienza è tale che l'ideologia della *bhakti* ha trovato poco spazio nelle tradizionali modalità di scelta decisionale. [Vedi anche *BHAKTI*].

Fonti autorevoli del *dharma*. Gli interrogativi metaetici («come si conosce ciò che è giusto?») appaiono sia in ambito giuridico sia in ambito teologico, e pertanto questioni di autorevolezza sorgono anche nei sistemi che ruotano intorno alle strutture del *varṇāśramadharma*. Per risolvere tali problemi, la maggior parte delle tradizioni ortodosse postularono tre fonti (*mūla*) delle decisioni etiche e giuridiche: la rivelazione divina, la tradizione sacra, e le pratiche dei saggi. Alcuni testi ne aggiungono una quarta, cioè la coscienza. Queste fonti hanno una natura seriale: la rivelazione è la più determinante di esse, mentre la coscienza è quella meno influente.

Śrūti. Secondo il pensiero ortodosso, la fonte primaria di ogni conoscenza, sia giuridica sia di altro tipo, risiede nel canone vedico che comprende le *Mantra Saṃhitā* (inni liturgici del *Ṛgveda*, dello *Yajurveda*, del *Sāmaveda* e dell'*Atharvaveda*), le istruzione liturgiche (*brāhmaṇa*) e i trattati filosofici (*āraṇyaka* e *upaniṣad*). Nel loro insieme questi testi costituiscono la *śrūti*, la verità rivelata eterna (lett., «ciò che si è udito»). In tutte le tradizioni ortodosse la *śrūti* era la fonte primaria dell'indirizzo normativo. Nulla poteva contraddire i valori e le dottrine presentate nella *śrūti* continuando a essere considerato etico.

L'interpretazione della natura spesso evidentemente non sistematica o imprecisa delle letterature *śrūti* era, tuttavia, un compito complicato. Di conseguenza, durante l'epoca vedica il saggio e studioso Jaimini diede origine a una tradizione di interpretazione nota come Mīmāṃsā, che si fondava sull'esauriente «investigazione» (*mīmāṃsā*) del significato dei testi vedici allo scopo di discernere i loro imperativi normativi. [Vedi anche *MĪMĀṂSĀ*].

Smṛti. Non tutte le questioni riferite al *dharma* poterono essere risolte grazie al riferimento all'eterna *śrūti*. Perciò i filosofi e i giuristi ortodossi presero in considerazione anche le letterature più secolari che venivano trasmesse di generazione in generazione. Questi testi erano noti come *smṛti*, verità e precetti «ricordati». La *smṛti* comprende i sei *vedāṅga* («testi ausiliari», raccolte di trattati [*sūtra*] aforistici che interpretano i *Veda*), i poemi epici *Mahābhārata* (che comprende la *Bhagavadgītā*) e *Rāmāyaṇa*, e i *purāṇa* («storie dell'antichità; miti sacri»).

Sebbene tutti questi testi si interessino di questioni riferite al *dharma*, i più diretti nelle proprie valutazioni sono quelli dei sei *vedāṅga*, uno dei quali è composto dai *kalpasūtra*, o insegnamenti sull'attività appropriata. I *kalpasūtra* affrontano tre principali problemi, ciascuno trattato da un diverso gruppo letterario: gli *śrautasūtra* interpretano i grandi rituali pubblici; i *gṛhasūtra* insegnano le modalità appropriate di celebrazione delle cerimonie domestiche; infine, i *dharmasūtra* delucidano gli obblighi della comunità sacra. [Vedi anche *SŪTRA (LETTERATURA)* e *VEDĀṄGA*].

Un po' più tardi (circa 100 d.C.) cominciò a comparire un nuovo genere di letteratura noto come i *dharmaśāstra*. Si tratta di opere specializzate che trattano imperativi e problemi specifici del *dharma* vedico. Il più influente di questi trattati è probabilmente il *Mānava Dharmaśāstra* (le *Leggi di Manu*), che delinea i vari diritti e le responsabilità inerenti ai diversi *varṇā* e *āśrama* della società vedica tradizionale. [Vedi anche *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*].

***Sadācāradharma* e *siṣṭācāradharma*.** La maggior parte dei testi classici ammette che l'esempio fornito dai membri onorevoli della società funzioni come un terzo strumento per mezzo del quale è possibile discernere il *dharma*. Se *śrūti* e *smṛti* falliscono entrambe nel risolvere un problema, allora la comunità può cercare una guida nelle azioni di coloro i quali «praticano ciò

che è giusto» (*sadācāra*), o che in generale «agiscono secondo l'insegnamento [vedico]» (*śiṣṭācāra*). Secondo i *dharmaśāstra*, tali persone dovrebbero essere virtuose, colte, lente alla collera, libere dall'invidia, soddisfatte, modeste, e così via.

«Coscienza». Le *Leggi di Manu* e altri *dharmaśāstra* insegnano, infine, che quando queste tre fonti del *dharma* non riescono a illuminare una persona eticamente perplessa, allora quest'ultima deve ricorrere a ciò che è descritto come «ciò che soddisfa il sé» (*ātmanas tuṣṭir*; *Leggi di Manu* 2,6) o «ciò che piace al sé» (*priyam ātmanaḥ*; *Leggi di Manu* 2,12)). La vaghezza di questa categoria, tuttavia, è tale che in termini giuridici i sentimenti personali hanno un peso relativamente scarso e sono sempre superati da *śrūti*, *smṛti* e *sadācāra*.

[Per un'ulteriore discussione di *svadharma*, vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*. Molti dei testi induisti citati in questo articolo sono soggetti di voci indipendenti].

BIBLIOGRAFIA

Traduzione di fonti primarie rappresentative

G. Bühler (trad.), *The Sacred Laws of the Āryas. Āpastamba and Gautama Dharmasūtras* (Sacred Books of the East, 2), e *Baudhāyana and Vasiṣṭha Dharmasūtras* (Sacred Books of the East, 14), a cura di F. Max Müller, Oxford 1879-1882.

G. Bühler (trad.), *The Laws of Manu*, 1886, rist. Delhi 1964 (Sacred Books of the East, 25).

F. Edgerton (trad.), *Bhagavad-Gītā*, 1925, rist. Oxford 1944.

J. Eggeling (trad. e cur.), *The Śatapatha-brāhmaṇa*, I-V, Oxford, 1882-1900 (Sacred Books of the East, 12, 26, 41, 43, 44).

J.R. Ghārpure (trad.), *Hindu Law Texts. Yājñavalkya Smṛti, with Commentaries by Vijñāneśvara, Mitra-miśra and Śūlapāṇi*, I-VII, Bombay 1936-1942.

J. Jolly (trad.), *The Institutes of Viṣṇu*, 1880, rist. Delhi 1962 (Sacred Books of the East, 7). Una traduzione del *Viṣṇu Dharmasūtra*.

J. Jolly (trad.), *The Minor Law Books*, 1889, rist. Delhi 1965 (Sacred Books of the East, 33). Una traduzione dei *Bṛhaspati* e *Nārada Dharmaśāstra*.

P.V. Kane (trad. e cur.), *Kātyāyana Dharmaśāstra*, Poona 1933.

A.B. Keith (trad.), *Rigveda Brāhmaṇas. The Aitareya and Kauṣītakī Brāhmanas of the Rigveda*, 1920, rist. Delhi 1971 (Harvard Oriental Series, 25).

Wendy Doniger O'Flaherty (trad. e cur.), *The Rig Veda. An Anthology*, Harmondsworth 1982.

W.D. Whitney (trad.e cur.), *Atharva-Veda Saṃhitā*, I-II, 1905, rist. Delhi 1962 (Harvard Oriental Series, 7 e 8).

Introduzioni e studi critici

K.V.R. Aiyangar, *Some Aspects of the Hindu View of Life According to Dharmaśāstra*, Baroda 1952.

K.P. Jayaswal, *Manu and Yājñavalkya. A Comparison and a Contrast. A Treatise on the Basic Hindu Law*, Calcutta 1930.

J. Jolly, *Recht und Sitte*, Strassburg 1896 (trad. ingl. *Hindu Law and Custom*, 1928, rist.Varanasi 1975).

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, I-V, Poona 1968-1975 (2ª ed.).

R. Lingat, *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967 (trad. it. *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*, Milano 2003).

G.H. Mees, *Dharma and Society*, The Hague 1935.

Wendy Doniger O'Flaherty e J.D.M. Derrett (curr.), *The Concept of Duty in South Asia*, New Delhi 1978.

N.C. Sen Gupta, *Sources of Law and Society in Ancient India*, Calcutta 1914.

Per una bibliografia più esaustiva, cfr. L. Rocher, *Droit hindou ancien*, vol. E, parte 6, in J. Gilissen (cur.), *Bibliographical Introduction to Legal History and Ethnology*, Bruxelles 1965.

WILLIAM K. MAHONY

DIRITTO E RELIGIONE IN ASIA MERIDIONALE. [Questo articolo tratta la nozione di *dharma* con riferimento al suo ruolo nella formazione del sistema giuridico dell'India classica. Per una discussione delle fonti islamiche della legge indiana, vedi *LEGGE ISLAMICA*, vol. 8].

La distinzione fra diritto e religione non esiste nel pensiero classico induista. Al contrario, sia il diritto sia la religione fanno parte di un unico concetto noto come *dharma*. Questa è la chiave per comprendere il sistema giuridico dell'India classica, la sua successiva accettazione e il suo adattamento nell'Asia sudorientale. Il *dharma*, la base del sistema giuridico, è un sistema di diritto naturale nel quale si derivano norme specifiche da un ordine ideale, morale ed eterno dell'universo. Il fatto che le leggi siano fondate su quest'ordine eterno è la loro fonte di convalida e di autorità. Il re aveva l'onere di controllare che la popolazione aderisse al proprio *dharma*, ma questo stesso onere del re faceva parte del suo *dharma*, perciò è difficile distinguere tra gli aspetti politici, giuridici e religiosi della tradizione giuridica dell'Asia meridionale.

Il pervasivo concetto di *dharma* influenza tutti gli aspetti della vita induista. È un ordine naturale e morale, e turbarlo crea gravi conseguenze per l'individuo e per la società. Almeno in teoria, ogni atto della vita di un induista dovrebbe essere compiuto in accordo con quest'ordine naturale e morale, e perciò una persona retta dovrebbe desiderare di compiere ogni azione in accordo con il *dharma*. Quattro sono le sorgenti del *dharma* enumerate nella letteratura giuridica (cfr., per esempio, *Manusmṛti* 2,12 e 1,108): i *Veda*, la *smṛti*, i costumi (cioè *sadācāra*; lett., «la pratica del bene»), e tutto

ciò che sembra corretto alla propria coscienza (*ātmatuṣṭi*). I *Veda* sono la fonte originaria; teoricamente tutte le affermazioni che riguardano il *dharma* si possono far risalire ai *Veda*. Sia la *smṛti* che i costumi, secondo i commentatori, dipendono dai *Veda*, in quanto le pratiche descritte nella *smṛti* e seguite dalle usanze dei diversi gruppi e delle diverse località si possono tutte, almeno teoricamente, rintracciare nei *Veda*. L'ultima fonte del *dharma*, ovvero tutto ciò che sembra corretto alla propria coscienza, è la più vaga e la meno discussa, ma sembra che sia stata inclusa per comprendere tutte quelle circostanze in cui non esistono regole specifiche. In quest'ultimo caso si presume che l'individuo in questione sia una persona che ha ricevuto istruzione riguardo al *dharma* e che ha familiarità con la tradizione sacra. In tutti e quattro questi casi, la connessione con i *Veda* rappresenta la convalida dei loro insegnamenti sul *dharma*.

L'enorme *corpus* di letteratura sanscrita chiamato *smṛti* («ciò che è stato ricordato») si proponeva di insegnare le regole per condurre una vita retta. Le modalità nelle quali questa letteratura insegnò il *dharma*, ovvero la rettitudine riflessa nel comportamento della vita di un individuo, variano in maniera considerevole. Una sottocategoria di *smṛti*, i *purāṇa*, è composta da testi narrativi che riferiscono storie mitologiche incentrate sulle personificazioni di diversi dei. I grandi poemi epici dell'India, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*, costituiscono un'ulteriore branca della letteratura *smṛti* e contengono grandi quantità di insegnamenti didattici. Questi due generi sono intesi a trasmettere il *dharma* per mezzo degli esempi dei protagonisti delle loro storie.

Una letteratura molto più tecnica e strettamente «giuridica» che costituisce una sottocategoria della *smṛti* è il complesso dei *dharmaśāstra*, o letteralmente la «scienza del dharma». Gli induisti presuppongono che tutti questi testi insegnino il *dharma* eterno e immutabile contenuto nei *Veda*. Ciò che questi testi presupponevano era che il lettore avesse familiarità con i testi rituali e praticasse il rituale vedico. Lo scopo della letteratura sul *dharma* era di unificare il mondo degli induisti. Ciò si realizzava ponendo i membri della società in grado di armonizzare la loro esistenza con l'ordine universale. Proprio perché questa letteratura trattava il *dharma*, le sue norme erano ritenute inviolabili: il fatto che il *dharma* sia esso stesso l'ordine dell'universo rende valide le regole che lo riguardano. Idealmente, la letteratura sul *dharma* serviva a definire chi e che cosa fosse un retto credente nei *Veda*. [Vedi anche *VEDA*]. La letteratura dei *dharmaśāstra* comprende quattro tipi: 1) i testi più antichi aforistici, i *dharmasūtra*, ciascuno dei quali è attribuito con uno pseudonimo a un famoso saggio dell'antichità; 2) testi posteriori in metrica, anch'essi sotto pseudonimo, ai quali spesso ci si riferisce con il termine di «*smṛti* in metrica» e (in modo alquanto fuorviante) di *dharmaśāstra* quando sono contrapposti ai *darmasūtra*; 3) i commentari (*bhāṣya*) su tutti i precedenti; e infine 4) «digesti» giuridici chiamati *nibandha*.

I testi più antichi, i *dharmasūtra*, erano insegnati come parte della letteratura di una particolare scuola vedica (Cāraṇa), mentre i testi posteriori, le *smṛti* in metrica, non erano legate ad alcuna scuola particolare. Questo fatto indica che lo studio del *dharma* era diventato molto più ampio e molto più specializzato di quanto fosse all'epoca dei *dharmasūtra*. La letteratura sul *dharma* è spesso molto difficile da datare (specialmente per i testi più antichi siamo solo in grado di stabilire ipotetiche cronologie relative), ma i testi tràditi presentano datazioni che spaziano dal VI secolo a.C. al tardo XVIII secolo d.C. È in questo *corpus* di letteratura che troviamo le descrizioni più esplicite del sistema giuridico dell'India classica. La più autorevole di queste opere esplicitamente legali è la più antica *smṛti* in metrica, il *Mānava Dharmaśāstra* o *Manusmṛti* (circa 200 a.C.-200 d.C.), attribuito alla figura mitica semidivina di Manu Svayambhu.

Sia i *dharmasūtra* sia le *smṛti* in metrica affermano di essere gli insegnamenti di grandi saggi che hanno trasmesso il *dharma* all'umanità. Le regole contenute in questi testi sono affermazioni specifiche dei princìpi di rettitudine (*dharma*) e dell'ordine del mondo (*ṛta*) che sono contenuti nei *Veda*. Mentre i *Veda* sono la fonte teorica di tutto il diritto contenuto nella letteratura *smṛti*, molto poco di ciò che è contenuto nella letteratura vedica può a sua volta essere definito «diritto». Il modo esatto in cui leggi specifiche sono derivate dalla letteratura prevalentemente rituale e sacerdotale dei *Veda* non è mai stato chiarito; perciò la connessione tra i *Veda* e la *smṛti* non è ovvia, se si eccettua il loro comune interesse teorico per il *dharma*. La prova dell'ortodossia di qualunque *smṛti* o interpretazione di *smṛti* è il fatto che essa fosse accettata in pratica dagli uomini colti e retti della comunità.

L'accettazione di una regola non significava sempre che gli uomini colti e retti della comunità comprendessero chiaramente il suo obiettivo. In effetti, la stessa oscurità della motivazione di talune regole è un importante strumento interpretativo. Dal momento che il *dharma* non è «visibile» o manifesto agli esseri umani comuni, e dal momento che la letteratura *smṛti* insegna il *dharma*, ogni qualvolta vi è un «obiettivo non visibile» (*adṛṣṭārtha*) per una norma, allora quella norma ha un'importanza maggiore di una norma per la quale esista un obiettivo ovvio (*dṛṣṭārtha*). Le norme con un obiettivo ovvio si riferiscono all'ambito del pratico

(*artha*) o a quello del piacevole (*kāma*) e perciò hanno meno importanza per il benessere metafisico di una persona rispetto alle regole che si riferiscono al *dharma*. Per esempio, la *smṛti* in metrica del saggio Yājñavalkya (1,352) afferma che il re dovrebbe sforzarsi di stringere amicizie perché gli amici valgono più dei possedimenti materiali. Questa è una regola con un obiettivo ovvio: il benessere del re. Lo stesso testo (2,1) afferma in seguito che il re deve amministrare la sua corte di giustizia imparzialmente e in accordo con i *dharmaśāstra*. L'obiettivo di questa norma è non manifesto (*adṛṣṭārtha*), tranne il fatto che per realizzare questa norma egli deve mantenere un comportamento retto (*dharma*); perciò, si tratta di una regola che è più costrittiva della precedente che consigliava al re di stringere amicizie. Dunque la somma di queste regole è che il re non ha il permesso di usare la sua posizione come amministratore di giustizia per coltivare amicizie. In effetti, quando egli presiede il tribunale di giustizia deve essere egualmente imparziale verso amici e nemici (*Yājñavalkyasmṛti* 2,2). Questo principio della superiorità delle norme che si riferiscono al *dharma* è esplicitamente affermato in numerosi passi della letteratura *smṛti* (cfr., per esempio, *Yājñavalkyasmṛti* 2,21).

È importante fare una distinzione tra le norme contenute nella letteratura *smṛti* e ciò che possiamo chiamare «il diritto della terra». In generale, abbiamo una documentazione tanto limitata della pratica quotidiana da non poter affermare con assoluta certezza quale fosse il diritto effettivo in un determinato luogo del subcontinente in un certo momento della storia. Tutto ciò che possiamo dire è che i *dharmaśāstra* e i *dharmasūtra* registrano il fondamento teorico sul quale era fondato il sistema giuridico. Il livello di sofisticatezza tecnica dei *dharmaśāstra* era tuttavia considerevole, e sembra probabile che il diritto processuale che si trova nei testi fosse il frutto di un lungo sviluppo di pratica effettiva, che ebbe come risultato l'elaborata procedura legale ivi descritta.

I commentatori e gli autori dei digesti (e fino a un certo punto gli stessi testi) ci dicono che il costume locale aveva la suprema autorità. Questo significa che i *dharmaśāstra* e i *dharmasūtra* non erano enunciazioni di diritto sostanziale effettivamente applicato; piuttosto, erano degli schemi teorici che esprimevano in affermazioni specifiche le modalità con le quali i membri della società potevano aderire al *dharma*. L'effettiva messa in vigore di questi schemi era frammentaria e localizzata. I costumi locali avevano un ruolo significativo in queste variazioni. I *dharmaśāstra* e i *dharmasūtra* prevedevano esplicitamente variazioni delle usanze locali e indicavano anche che queste ultime erano valide fonti di conoscenza del *dharma*. Non si tenevano in considerazione i precedenti, e sebbene le decisioni della corte venissero registrate, i verbali, per quanto ne sappiamo, erano generalmente consegnati agli stessi contendenti, i quali erano responsabili della conservazione dei documenti dei propri rispettivi processi.

La natura frammentaria dell'amministrazione del sistema giuridico induista era in parte funzione del fatto che non esisteva una gerarchia giudiziaria centralizzata, dotata della capacità di far applicare uniformemente «il diritto». Il re aveva giurisdizione di appello, e c'erano pochissime questioni che poteva perseguire di propria iniziativa senza che in precedenza il caso fosse stato presentato da un'appellante. L'obiettivo dell'intero sistema giuridico non era tanto amministrare la giustizia quanto assicurare che l'intera popolazione aderisse ai doveri e agli obblighi del *dharma*. L'amministrazione nei tribunali legislativi e l'applicazione del «diritto» non era una questione puramente politica (sebbene essa possedesse una dimensione politica); si trattava di un problema religioso. Anche il fatto che nella tradizione induista non esista un'autorità ecclesiastica centrale contribuì alla frammentarietà dello sviluppo di questa tradizione giuridica. Questa amministrazione frammentaria e localizzata è anche il risultato dell'idea che ogni individuo possieda un proprio particolare *dharma* e, pertanto, un insieme di responsabilità individuato e irripetibile. Di conseguenza, le circostanze di ogni caso sono uniche e perciò non sussiste la ragione di registrare le delibere precedenti di un tribunale per successive consultazioni.

La convalida del «diritto» in questo sistema doveva essere ricercata nella convinzione religiosa che il mondo sia organizzato in accordo con l'ordine naturale e morale del *dharma*. L'applicazione della legge era primariamente responsabilità del re, che era considerato come semidivino (cfr. *Manusmṛti* 7,4-5), e questa natura semidivina ne legittimava il potere temporale. All'interno di quest'ordine naturale e morale universale, qualunque forma di governo priva di re avrebbe subito delle calamità; perciò la monarchia era essenziale per il benessere del popolo. La ragione per cui una forma di governo priva di re subiva calamità è che il compito primario del re era proteggere i suoi sudditi. La parte più importante della sua protezione consisteva nel fare in modo che tutti i suoi sudditi aderissero al *dharma*. Pertanto il re puniva chiunque violasse il *dharma* e forniva la garanzia ultima che nel suo regno si aderisse al *dharma*. Il *Mahābhārata*, per esempio, afferma in numerosi passi che il *dharma* del re è l'apogeo e la somma di tutti gli altri *dharma*. La sua corte era il tribunale della giurisdizione definitiva. Non esisteva appello a un giudizio della corte del re. Il re in persona era il giudice, ma era anche esortato a nominare un numero di esperti nei *dharmaśāstra* (prefe-

ribilmente *brāhmaṇa*) affinché servissero come giudici nella sua corte. Uno di essi poteva essere nominato giudice supremo, e questo giudice avrebbe presieduto in assenza del re. Pur avvalendosi dell'assistenza di questi esperti e pur potendoli nominare affinché prestassero servizio in sua assenza, il re rimaneva il solo responsabile dell'adesione al *dharma*; se dalla sua corte venivano emessi dei giudizi erronei, i giudici erano passibili di punizione, ma altrettanto valeva per il re.

Nonostante il re fosse considerato semidivino, al punto che nel teatro sanscrito è costantemente chiamato *deva* («dio»), non esisteva una vera e propria idea del «diritto divino dei re». In realtà, il monarca era dotato di poteri straordinari, ma la letteratura menziona re detronizzati per la mancata adesione al proprio *dharma* o per non essere riusciti a fare in modo che altri lo facessero. La letteratura *smṛti* riconosce ciò come una risposta legittima del popolo a un re ingiusto.

Il concetto di punizione era strettamente legato al concetto di penitenza. Qualunque violazione del *dharma* significa che il reo ha commesso un peccato. Per espiare questo peccato era necessario sottoporsi a qualche tipo di penitenza. La punizione corrispondente a un crimine era pertanto considerata purificatrice (*Manu* 8,318). Era anche possibile mitigare la punizione corporale o pecuniaria di un crimine sottoponendosi a una specifica penitenza (*Manu* 9,240). Né la punizione né la penitenza sono descritte come deterrenti o come un modo di compensare l'ingiustizia o il torto, ma sono strumenti di compensazione per la violazione dell'ordine naturale e morale del *dharma*.

I *dharmaśāstra* e i *dharmasūtra* sono le affermazioni più sintetiche del *dharma*, ma, come in tutti i sistemi giuridici, il potere di interpretare la legge è il potere di creare il diritto. Nell'India classica questo potere era nelle mani del re e dei suoi giudici, ma possediamo una documentazione molto scarsa riguardante le loro delibere. Tra gli studiosi è aperta la controversia sulla questione se il re possedesse o meno il potere «legislativo». I testi ci dicono che qualunque delibera del re doveva essere ubbidita, ma allo stesso tempo ci sono indicazioni del fatto che le usanze esistenti fossero considerate molto più valide, al punto che il re non doveva interferirvi (nella misura in cui non fossero corrotte), bensì applicarle.

I commentatori delle *smṛti* e i compilatori di digesti erano anche interpreti del diritto, e possediamo un enorme *corpus* di letteratura che registra le loro opinioni. La funzione dell'interpretazione serviva a mantenere i testi giuridici in accordo con i bisogni della società in cambiamento. Era compito dei commentatori e dei compilatori di digesti mettere in relazione i princìpi generali che si trovavano nei testi con la società attuale nella quale il commentatore si trovava a scrivere. L'interpretazione dei *dharmaśāstra* e dei *dharmasūtra* era regolata da due fattori. In primo luogo, un interprete doveva servirsi delle tecniche ermeneutiche codificate dalla scuola di filosofia Mīmāṃsā. [Vedi *MĪMĀṂSĀ*]. Queste tecniche furono sviluppate originariamente per l'interpretazione dei testi vedici al fine di determinare le esatte procedure rituali. Dato che la letteratura *smṛti* è considerata una sorta di continuazione della tradizione vedica, è appropriato che ad essa si applichino le stesse tecniche interpretative. Il secondo fattore di controllo dell'interpretazione della *smṛti* era l'accettazione/applicazione o il rifiuto/negligenza di un'interpretazione da parte della comunità. La convalida di qualunque interpretazione si doveva trovare nella sua applicazione.

Si possono dividere i contenuti dei *dharmaśāstra* e dei *dharmasūtra* in tre ampie categorie: regole di «buona condotta» (*ācāra*), regole di procedura legale (*vyavahāra*) e regole di penitenza (*prāyaścitta*). Questi testi erano strutturati in modo da prescrivere regole che potessero guidare ciascun membro della società così che egli potesse vivere la propria vita il più possibile in accordo con il *dharma*. Ciò significa che via via che la società cambiava era necessario che le prescrizioni di rettitudine contenute nei testi si adattassero a tali cambiamenti. Questo adattamento era effettuato dai commentatori ai *dharmaśāstra* e ai *dharmasūtra* e dai compilatori di digesti. Dato che era loro responsabilità adattare gli insegnamenti dei *dharmaśāstra* e dei *dharmasūtra*, il loro ruolo come arbitri del *dharma* (rettitudine) divenne centrale nello sviluppo del diritto induista classico.

Nella società induista classica, i diritti e le responsabilità di un individuo erano determinati dal suo *status*. In generale, il ruolo e la posizione delle donne riscuotevano un interesse marginale nei testi giuridici. I testi erano composti da uomini e trattavano argomenti che interessassero gli uomini. In aggiunta al sesso, i fattori determinanti lo *status* di una persona sono la casta (*varṇa* o *jāti*), lo stadio della vita (*āśrama*), l'età e così via. Ogni casta, ogni gruppo di età all'interno di quella casta e ogni stadio della vita hanno alcune responsabilità generiche che devono essere soddisfatte (*varṇāśramadharma*). Esse fanno parte del concetto di *dharma*. [Vedi *VARṆA E JĀTI*; e *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*]. Ogni individuo possiede un *dharma*, che è una costellazione di doveri e di responsabilità specifiche per lui. Questo *svadharma* («il proprio *dharma*») è specifico per ogni individuo, poiché ciascun individuo ha capacità di rettitudine diverse. La capacità di rettitudine di un individuo è determinata dalla sua nascita e la sua nascita è determinata dal suo *karman*. Dato che ogni individuo ha una diversa capacità di rettitudine,

non ci si può aspettare che tutti gli individui raggiungano gli stessi livelli. In senso lato, un *brāhmaṇa* e uno *śūdra* (rispettivamente il *varṇa* più alto e il più basso) sono pertanto membri della società qualitativamente diversi. I requisiti e le aspettative sociali, religiose e legali di un *brāhmaṇa* e di uno *śūdra* erano diversi, in accordo con le loro differenze qualitative. Per esempio, l'omicidio di un *brāhmaṇa* era un crimine molto grave che richiedeva una dura penitenza della durata di dodici anni (*Manu* 11,73-32), mentre l'omicidio di uno *śūdra* era un delitto minore, che prevedeva una penitenza della durata di soli sei mesi; questa penitenza era la stessa prescritta per l'uccisione di lucertole (*Manu* 11,131; 11,141). Perciò, uccidere un *brāhmaṇa* significava commettere una violenza maggiore nei confronti dell'ordine universale rispetto a uccidere uno *śūdra*, a causa della loro differenza qualitativa nella purezza rituale. Lo stesso ragionamento è impiegato nei parametri di comportamento applicati ai membri della società. Un *brāhmaṇa* deve prestare molta attenzione nell'effettuare la penitenza per le offese, siano esse state commesse consciamente o inconsciamente (*Manu* 11,45-46), ma molte delle cose per cui un *brāhmaṇa* verrebbe privato del proprio *status* castale non sono nemmeno considerate crimini per uno *śūdra* (*Manu* 10,126).

Fu questo aspetto della tradizione giuridica indiana che risultò del tutto inaccettabile agli Inglesi quando, nel 1772, decisero che avrebbero dovuto assumersi la responsabilità dell'applicazione del diritto nei territori sotto il loro controllo. Essi non avevano fiducia nei *paṇḍit* tradizionali, poiché questi sembravano discriminare tra i contendenti sulla base di questioni «religiose» come la casta. Solo dopo aver apportato cambiamenti radicali nel diritto privato (ad esempio, nelle leggi che riguardavano l'eredità, il matrimonio, l'adozione, eccetera), gli Inglesi giunsero a comprendere che il concetto di *dharma* era diverso dai concetti di giustizia e di equità che si trovano nella tradizione del *common law* (diritto consuetudinario). A difesa degli Inglesi bisogna dire che la tradizionale mancanza di interesse per i precedenti legali, la natura frammentaria del sistema giuridico e il fatto che si ci si riferisse a usanze per lo più non codificate rendevano estremamente difficile il loro compito di amministrare il diritto induista. Era intenzione degli Inglesi rimuovere queste incertezze elaborando un «diritto induista» codificato. Gli Inglesi commissionarono tale codice, il *Vivādārṇavasetu*, e per un certo periodo la traduzione inglese di questo codice (*A Code of Gentoo Laws*, pubblicato per la prima volta nel 1776) servì come base per l'applicazione del diritto privato induista nei tribunali britannici. Alla fine, alla metà del XIX secolo, gli studiosi britannici avevano appreso abbastanza riguardo ai *dharmaśāstra* da poter evidenziare gli errori commessi dal sistema giudiziario indo-britannico, ma a quell'epoca il *corpus* dei precedenti giuridici era diventato così grande che possedeva ormai una propria inerzia e non era più possibile ricostruire tutti i passi che erano stati compiuiti in nome della giustizia e dell'equità. Questo *corpus* di precedenti giuridici continuò a crescere e fu ereditato dal sistema giuridico dell'India indipendente, cosicché il diritto privato induista dell'India moderna è basato solo nominalmente sulla *smṛti*. Avendo creato per norma giuridica questo nuovo «diritto induista», agli Inglesi e ai loro eredi dell'India indipendente restò il compito di riformarlo attraverso la legislazione.

Dato che la tradizione «giuridica» indiana è parte integrante delle idee religiose e filosofiche della tradizione induista, era inevitabile che essa fosse esportata nell'Asia sudorientale quando questa fu «indianizzata» (un processo che durò per secoli, ma che cominciò nei primi secoli dell'era volgare). L'indianizzazione dell'Asia sudorientale implicò l'adozione della cultura e della religione indiana (Induismo e Buddhismo), compresi l'uso della lingua sanscrita, la mitologia dei *purāṇa* e dei poemi epici, il concetto di regalità, e il riferimento ai *dharmaśāstra* come affermazione di un protocollo di comportamento generalizzato.

Come risultato dell'adozione di queste idee religiose e filosofiche indiane nei Paesi dell'Asia sudorientale, l'idea di *dharma* assunse una posizione centrale anche nei sistemi giuridici di questa regione. Birmania, Thailandia, Cambogia, Giava e Vietnam adottarono l'ideale induista di diritto basato su un ordine naturale e morale dell'universo. Anche il concetto induista di regalità fu adottato in queste regioni dell'Asia sudorientale come parte integrante dell'idea di *dharma*. [Vedi *REGALITÀ IN ASIA*, vol. 13]. Sebbene queste fossero originariamente idee induiste, esse furono integrate nei regni buddhisti grazie alla convenzione di spiegare nelle introduzioni ai testi giuridici che un saggio di nome Manu era stato ispirato dal Buddha a scoprire le leggi eterne e a divulgarle nel mondo. In alcuni testi della tradizione dell'Asia sudorientale si segue abbastanza strettamente l'organizzazione del *Mānava Dharmaśāstra* indiano, ma in altri testi non ci si attiene per nulla ad essa. Nella tradizione dell'Asia sudorientale c'è generalmente un interesse meno vivo per gli aspetti tecnici del diritto e, a differenza dei *dharmaśāstra* indiani, i testi non riconoscono e non incorporano i costumi come fonte del diritto. Probabilmente questo fatto contribuì a determinare il ruolo assunto da questi testi, che fungono più da affermazione esemplare di modelli di condotta generale che da affermazione di diritto effettivo.

Ciascuna delle culture dell'Asia sudorientale adottò la tradizione giuridica indiana in maniera leggermente

differente. Esistono variazioni significative negli aspetti formali di ogni sistema giuridico, e si può affermare in generale che quanto più ci si situa geograficamente lontano dall'India, tanto maggiori sono le differenze formali. In ogni caso, tuttavia, si accettò la base religioso-filosofica del sistema giuridico indiano, cioè, che il *dharma* è l'ordine naturale e morale dell'universo e che è proprio questo concetto che definisce e convalida il diritto.

[Per una delucidazione di termini e testi discussi in questo articolo, vedi *DHARMA INDUISTA*; *ŚĀSTRA (LETTERATURA)* e *SŪTRA (LETTERATURA)*].

BIBLIOGRAFIA

G. Bühler (trad.), *The Laws of Manu*, 1886, rist. Delhi 1964 (Sacred Books of the East, 25).

G. Coedès, *Histoire ancienne des états hindouisés d'Extrême Orient*, Paris 1964.

J.D.M. Derrett, *Hindu Law, Past and Present*, Calcutta 1957.

J.D.M. Derrett, *Religion, Law, and the State in India*, New York 1968.

R. Lingat, *The Evolution of Thai Laws*, Bonn 1964.

E. Forchhammer, *The Jardine Prize. An Essay on the Sources and Development of Burmese Law*, Rangoon 1885.

J.R. Gharpure, *Yājñavalkya Smṛti or the Institutes of Yājñavalkya, together with the commentary called the Mitākṣarā by Śrī Vijñāneśvara, book the second. An English Translation*, Bombay 1914 (Collection of Hindu Law Texts, 2).

M.C. Hoadley e M.B. Hooker, *An Introduction to Javanese Law*, Tucson 1981.

M.B. Hooker, *A Concise Legal History of South-East Asia*, Oxford 1978.

J. Jolly, *Recht und Sitte*, Strassburg 1896 (trad. ingl. *Hindu Law and Custom*, Varanasi 1975).

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, I-V, Poona 1968-1975 (2ª ed. riv. e ampl.).

R. Lingat, *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967 (trad. it. *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*, Milano 2003).

L. Rocher, *Hindu Law and Religion: Where to Draw the Line*, in S.A.J. Zaidi (cur.), *Malik Ram Felicitation Volume; presented to Sri Malik Ram on his 65th birthday*, New Delhi 1972, pp. 167-94.

J.C. Sarkar, *Epochs in Hindu Legal History*, Hoshiarpur 1958.

N.C. Sen Gupta, *Evolution of Ancient Indian Law*, London 1953.

RICHARD W. LARIVIERE

DĪVĀLĪ, o Dīpāvālī, è un'importante festa del rinnovamento che si celebra in tutta l'India in ottobre-novembre, nel tempo dell'equinozio autunnale. Dīvālī segna la fine della stagione delle piogge e del raccolto estivo. Il nome *dīvālī* si può rendere con «fila di luci», in riferimento ai lumini che vengono accesi nelle notti di transizione dalla luna calante a quella crescente. Queste luci rappresentano la speranza posta nella nuova stagione che arriva alla fine del pericoloso monsone. Per molti aspetti la festa è una celebrazione del nuovo anno. Vengono pagati i debiti e i commercianti chiudono i loro conti prima che arrivi nuova ricchezza.

Dīvālī dura tre notti, l'ultima è la prima notte di luna crescente. Nelle celebrazioni convergono una serie di elementi mitici, molti dei quali hanno colorate varianti regionali. Come in molti riti di rinnovamento si pone molta cura nella pulizia e nella purificazione delle case e dei negozi, inoltre le persone si preoccupano di effettuare abluzioni speciali in un bagno rituale. La caratteristica principale della festa sono i numerosissimi lumini ad olio che vengono accesi ovunque e lo scoppio continuo di petardi e fuochi d'artificio, che scacciano gli spiriti cattivi e danno il benvenuto a Lakṣmī, la dea della prosperità. In alcune usanze regionali si ritiene che l'accensione delle lampade illumini l'oscurità per gli antenati deceduti o per salutare il re dei demoni Bali.

A Lakṣmī si offrono gioielli e denaro, cibi prelibati e speciali vestiti preparati per l'occasione. Viene data molta importanza all'offerta di doni a tutti i familiari e ai vicini collaboratori che aiutano la famiglia durante tutto l'anno. Gli uomini partecipano a vari giochi d'azzardo ricreando ritualmente le sfide a dadi che gli dei giocano per determinare il destino degli esseri umani. [Vedi *GIOCO*, vol. 2].

La festa è associata a diversi miti purāṇici. Sottesa a tutti c'è l'idea, centrale durante la stagione delle piogge e che è vera anche per quanto riguarda gli antenati, che le creature del mondo sotterraneo svolgano un ruolo determinante nell'acquisizione della ricchezza. Un mito famoso racconta che il nano Vāmana (incarnazione di Viṣṇu) chiese a Bali di donargli tanta terra quanta ne avrebbe potuta attraversare con tre passi. Il generoso re dei demoni acconsentì. Con suo grande stupore, i primi due passi del nano coprirono la terra e il cielo; il terzo, posato sulla testa di Bali, spedì il demone nel mondo sotterraneo, regione che diventò il suo regno. Per premiarne la generosità, a Bali fu allora concesso di tornare sulla superficie terrestre durante la festa di Dīvālī per distribuire ricchezza agli esseri umani.

Un altro mito, in cui il dio Kṛṣṇa sconfigge Naraka (o Narakāsura, il «demone degli inferi»), similmente segnala l'interruzione momentanea delle forze maligne del mondo sotterraneo. Naraka è il figlio di Bhūdevī, la dea della terra, e di Varāha, il cinghiale incarnazione di Viṣṇu, che ha salvato la dea quando questa giaceva sotto le acque del mare. Naraka viene ucciso da Kṛṣṇa (tutti i demoni sono infine uccisi da un dio), ma, come

Bali, viene nondimeno omaggiato in riferimento alla questione della ricchezza.

Nell'India settentrionale, il secondo giorno di Dīvālī è dedicato alla venerazione della collina di Govardhana, vicino alla città di Mathura, luogo impregnato di significato religioso per i devoti di Kṛṣṇa. Un tempo Indra catturò tutto il bestiame del mondo. Kṛṣṇa liberò le vacche, ma il dio Indra andò su tutte le furie e, per annegare i preziosi animali, scatenò un diluvio che sommerse la terra con la pioggia. Allora Kṛṣṇa sollevò la collina Govardhana per salvare le vacche. L'importanza del mito risulta chiara nel contesto di Dīvālī, perché nel pensiero induista la vacca è un simbolo potente ed evocativo di prosperità. Il rituale prevede per prima cosa la venerazione del bestiame, ma (con un gioco di parole su *govardhana*, lett. «crescita della vacca») le offerte vengono fatte a cumuli di letame di vacca (*govar*) per assicurare prosperità e ricchezza (*dhana*).

Le celebrazioni di Dīvālī terminano con un rituale finale. Le ragazze e le donne, che durante la stagione delle piogge hanno allacciato braccialetti protettivi ai polsi dei fratelli, ora invitano i ragazzi e gli uomini a offrire squisitezze in cambio del dono ricevuto. Questo rito è accompagnato dall'adorazione di Yama, Signore dei morti, e di sua sorella gemella Yamī. [Vedi *YAMA*]. Yama è anche conosciuto come Dharmarāja («sovrano dell'ordine sociale e cosmico»), perché proprio quell'ordine è ristabilito con il ritorno della prosperità, che dipende dalle donne e dal controllo dei poteri del mondo sotterraneo.

[Vedi *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto concerne i dettagli testuali sulla festa, cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona 1958 (2ª ed.), V, parte 1, pp. 194-210. Alcune varianti regionali degne d'interesse sono illustrate in L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975, e in O. Lewis, *Village Life in Northen India*, Urbana/Ill. 1958.

MARIE-LOUISE REINICHE

DURGĀ (INDUISMO). Nella mitologia classica induista la dea Durgā è una delle manifestazioni principali della moglie del grande dio Śiva. Viene celebrata soprattutto per la sua vittoria sul demone-bufalo Mahiṣāsura. A un livello superiore di astrazione, essa è considerata l'energia (*śakti*) di Śiva. Infine è Devī, la Dea, le cui miriadi di forme e di nomi non sono altro che travestimenti transitori e accidentali che celano un'unica realtà spirituale.

Molti studiosi moderni hanno cercato di rintracciare l'origine della venerazione della dea dell'Induismo nella civiltà preistorica della Valle dell'Indo, i cui centri principali sono oggi in Pakistan. Questa è un'ipotesi plausibile, ma le prove di un importante culto della dea nella civiltà dell'Indo non sono decisive, ed è impossibile documentare il legame storico tra questo culto e l'Induismo classico. La letteratura preclassica vedica menziona molte divinità femminili, ma sono relativamente importanti. Il primo testo vedico, il *Ṛgveda*, loda diverse dee dei fiumi, e specialmente: Sarasvatī; la dea Uṣas, l'alba; Aditi, una alquanto indistinta madre di molti dei e la dea Vāc, la parola. Un testo ausiliario vedico, il *Bṛhaddevatā* (2,77), include Durgā tra i vari nomi di Vāc, ma si pensa che sia un'interpolazione successiva. La *Taittirīya Saṃhitā* (1,8,6,1) e lo *Yajurveda* menzionano Ambikā, più tardi pseudonimo di Durgā, come sorella di Śiva. Nel posteriore *Taittirīya Āraṇyaka* (10,18), Śiva è detto essere «il marito di Ambikā, il marito di Umā». Umā è presente nella *Kena Upaniṣad* (3,12) come Haimavatī, la figlia di Himavat, lo Himalaya.

Solo nei primi secoli dell'era volgare, Durgā in particolare, o la dea come concetto generale, diventa una figura importante negli scritti religiosi induisti. Alcuni inni di lode a Durgā come dea compaiono nel *Virāṭaparvan* (6) e nel *Bhīṣmaparvan* (23) dell'epica del *Mahābhārata*, che la critica sostiene essere stati aggiunti successivamente. Nello *Harivaṃśa*, l'«appendice» al *Mahābhārata*, la dea acconsente a nascere come figlio di Yaśodā, che viene scambiato per Kṛṣṇa e ucciso da Kaṃsa. Segue quindi un lungo inno a lei dedicato, ma l'edizione critica considera anche questo un'interpolazione successiva. I tre inni forniscono un elenco dei suoi nomi, dei suoi aspetti e di lodi alla sua grandezza, ma non ne raccontano le gesta mitologiche. Queste sono espresse con ricchezza di particolari nei testi classici noti come *purāṇa*, databili tra il III e il XV secolo d.C.

La sezione del *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, nota come *Devīmāhātmya* o *Caṇḍīmāhātmya* o *Durgāsaptaśatī*, celebra la vittoria della dea sul demone-bufalo Mahiṣāsura e sui demoni Śumbha e Niśumbha. La prevalenza della forma della dea come colei che uccide il bufalo, chiamata Mahiṣamardinī, è mostrata dall'iconografia che la ritrae nel compimento di quest'impresa. Il *Devīmāhātmya* racconta di come gli dei subissero da un secolo l'oppressione dei demoni, capeggiati da Mahiṣāsura. Alla fine si rivolgono ai grandi dei Viṣṇu e Śiva affinché li salvino. La collera di queste due divinità, assieme a quella di tutte le altre, produce una massa di energia luminosa che prende poi la forma di una donna, la Dea. Ogni dio le dona la sua arma principale. Il dio Himavat le dà il leone, che diventa il suo «veicolo». In una

grande battaglia ella distrugge le armate di Mahiṣāsura e in conclusione decapita il demone stesso.

Nella mitologia classica i vari aspetti assunti dalla moglie di Śiva si possono dividere in terrificanti e in benevoli. Durgā Mahiṣamardinī appartiene alla prima categoria, assieme a Caṇḍikā, Kālī, Vindhyavāsinī, Cāmuṇḍā e molte altre. Le sue forme benevole sono Satī, Umā, Pārvatī, Śivā e Gaurī. Queste manifestazioni benevole possiedono un proprio ciclo di miti, descritto nei *purāṇa* e in altri testi, come il *Kumārasaṃbhava* di Kālidāsa. La dea assume anche l'aspetto di Yoganidrā («sonno cosmico»), Viṣṇumāyā («illusione del mondo»), Ambikā («la madre»), Śakti («energia divina») e semplicemente Devī («la dea»). Coloro che la venerano come Śakti sopra tutte le altre divinità sono frequentemente chiamati śakta. Il culto śakta tende a mischiare alcuni aspetti eterodossi dell'Induismo conosciuti come Tantrismo, perché i testi religiosi di riferimento si chiamano *tantra*. D'altra parte, Durgā come Devī è una delle cinque grandi dee del culto brahmanico ortodosso, non settario, detto Pañcāyatana.

Come i pensatori induisti tendono a far confluire tutte le sue forme in un'unica Grande Dea, così molti studiosi moderni considerano tali aspetti come manifestazioni di un unico concetto archetipico della Dea Madre. Comunque sia, è evidente che la maggior parte di queste forme ha origini storiche distinte. Tali forme derivano da una varietà di dee provenienti da regioni e località specifiche, ognuna associata a un particolare gruppo sociale o etnico e con determinate funzioni culturali. Sembra che molte delle forme terrifiche della Dea, come Durgā, siano nate fra le tribù semi-induiste, come gli Śabara e i Pulinda, e hanno mantenuto anche nei testi classici queste associazioni. Anche le forme locali delle dee delle malattie, come le dee del vaiolo, possono avere contribuito all'evoluzione delle manifestazioni terrifiche.

Durgā Mahiṣamardinī è particolarmente popolare in Bengala, in Bihar, nell'India orientale e in Tamil Nāḍu nell'India meridionale. La sua grande festa è la Durgā Pūjā o Durgotsava, detta anche Navarātra, che si celebra nei primi dieci giorni di luna crescente del mese autunnale di Āśvina. In quest'occasione vengono fabbricate con l'argilla delle immagini di Durgā, cui vengono presentate molte offerte. Nel passato venivano a lei sacrificati bufali e capre, ma questa pratica sta gradualmente scomparendo. Di centrale importanza per la festa è la recitazione del *Devīmāhātmya*. Il «decimo giorno vittorioso» (Vijayadaśamī), le immagini sono trasportate in parata fino al fiume o a una vasca. Ormai ritenute prive di vita, sono quindi deposte nell'acqua.

[Vedi *DEA, CULTO DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore opera che tratta dell'evoluzione storica della dea è lo studio di J.N. Tiwari, *Studies in Goddess Cults in Northern India*, Canberra 1971, insieme con l'altrettanto valido testo di M.C.P. Srivastava, *Mother Goddess in Indian Art, Archaeology and Literature*, Delhi 1979. Per quanto riguarda le traduzioni dalle fonti sanscrite dei miti fondamentali, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Myths. A Sourcebook*, Baltimore 1975. I miti tamil vengono trattati da D. Shulman, *The Murderous Bride. Tamil Versions of the Myth of Devī and the Buffalo-Demon*, in «History of Religions», 16 (1976), pp. 120-46. Una descrizione dettagliata della festa Durgā Pūjā compare in P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, V, Poona 1975 (2ª ed. riv.).

DAVID N. LORENZEN

GĀṆAPATYA è una setta dell'Induismo che considera come oggetto supremo di devozione Gaṇeśa (Gaṇapati). Per i membri di questa setta, Gaṇeśa, il dio con la testa di elefante figlio di Śiva e Pārvatī, è la forma della realtà ultima (*brahman*) accessibile ai sensi, alla mente e, attraverso le pratiche di devozione, al cuore. La maggior parte degli induisti venera Gaṇeśa assieme ad altre divinità perché egli è il dio che fa superare gli ostacoli e porta al successo i riti e altre imprese. I seguaci gāṇapatya condividono questa convinzione, ma la estremizzano rendendo Gaṇeśa il dio centrale, sia come patrono della loro famiglia o clan (*kuladevatā*) sia come signore personale (*iṣṭadevatā*). Nel primo caso la devozione tende a essere più formale e avviene durante cerimonie e feste specifiche, mentre nel secondo è più personale, informale e intensa.

I seguaci di questa setta sono presenti in molte parti dell'India e appartengono a molte caste, ma l'espressione del culto più articolata si ritrova nella zona occidentale del Paese, nella regione del Maharashtra di parlata *marāṭhī*, tra le alte caste induiste. La setta guadagnò prestigio nella regione tra il XVII e il XIX secolo d.C., durante il regno dei Marāṭha. Il culto di Gaṇeśa è assai importante anche nell'India meridionale, dove ci sono molti templi a lui dedicati.

I gruppi gāṇapatya apparvero per la prima volta tra il VI e il IX secolo d.C. e venerarono la loro divinità in vari modi, secondo il prevalere delle pratiche brahmaniche o tantriche. Due *purāṇa* sanscriti, il *Gaṇeśa* e il *Mudgala*, che sono stati compilati rispettivamente nel XII e nel XIV secolo, raccontano e celebrano i miti del trionfo di Gaṇeśa sui demoni per proteggere gli dei e i suoi devoti. Includono anche le istruzioni per compiere i rituali e gli inni di preghiera. A partire dal XVII secolo vi fu un costante ampliamento della letteratura devozionale in sanscrito e in *marāṭhī*.

Nel Maharashtra, la devozione verso Gaṇeśa si è focalizzata attorno a otto templi (*aṣṭavināyaka*) sorti in prossimità della città di Poona (Pune) e del vicino villaggio di Cincvad. Il più famoso devoto del dio fu Morayā Gosāvī (morto nel 1651). Negli ultimi trecento anni, Cincvad è stato il centro amministrativo della setta nella regione. La tradizione Gāṇapatya godette del patrocinio dei re induisti, e a volte di quelli musulmani. I brahmani Peshwa, governanti ereditari dell'Impero marāṭha dopo la morte del fondatore Śivajī, contribuirono in maniera sostanziale alla costruzione dei templi e finanziarono i rituali per tutto il XVIII e l'inizio del XIX secolo. Questo patrocinio continuò per un certo tempo anche sotto il governo britannico, ma diminuì gradualmente e venne sostituito dai contributi dei fedeli. Siccome la popolarità di Gaṇeśa è aumentata tra le masse degli induisti in tempi recenti, i templi gāṇapatya hanno continuato a prosperare.

La setta considera Morayā Gosāvī il suo progenitore spirituale. La tradizione vuole che egli sia giunto al tempio di Gaṇeśa di Moragaon (70 chilometri a sud-est di Poona) migrando dall'India meridionale e qui avrebbe avuto una serie di visoni del dio. In una di queste visioni, Gaṇeśa gli disse che si sarebbe incarnato in lui e sarebbe rimasto nel suo lignaggio per sette generazioni. Il carisma religioso di Morayā Gosāvī e la tradizione di divinità viventi del tempio di Cincvad contribuirono fortemente al peso religioso della setta nella regione. Nel 1651, Morayā Gosāvī compì il *jīvansāmādhi*, o seppellimento da vivo, in una camera sotto il tempio, e qui scomparve dall'esistenza visibile. I de-

voti credono che egli abbia raggiunto la liberazione (*mokṣa*) dalle rinascite e che la sua presenza continui a donare importanza religiosa al tempio. Molti dei discendenti di Morayā Gosāvī sono custoditi a Cincvad. I devoti accorrono per onorare l'immagine di Gaṇeśa e ricevere il suo sguardo di buon auspicio (*darśana*), ma anche per venerare i santuari di Morayā Gosāvī e dei suoi discendenti.

Due volte all'anno i sacerdoti di Cincvad e migliaia di devoti trasportano l'immagine di Gaṇeśa da questo tempio a quello di Moragaon, dove Morayā Gosāvī ebbe la sua visione, a circa cento chilometri verso sudest. Il secondo pellegrinaggio annuale coincide con la festa di Gaṇeśa, che è estremamente popolare soprattutto nelle città e nelle cittadine del Maharashtra e si celebra in agosto e settembre.

Molti seguaci gāṇapatya compiono pellegrinaggi periodici per ricevere il *darśana* di Gaṇeśa nei suoi otto templi. I devoti sono convinti che sia particolarmente di buon auspicio visitare tutti gli otto templi durante un unico pellegrinaggio.

[Vedi *GAṆEŚA* e *MARATHI, RELIGIONI*].

BIBLIOGRAFIA

Pochissime opere dei gāṇapatya sono state tradotte in lingue occidentali. Parti del *Gaṇeśa Purāṇa* sono state tradotte e pubblicate da K. Yoroi (cur. e trad.), *Gaṇeśagītā. A Study, Translation with Notes, and a Condensed Rendering of the Commentary of Nilakaṇṭha*, The Hague 1968. La più completa raccolta di letteratura e tradizioni gāṇapatya in lingua *marāṭhī* è A.L. Gadgil, *Śrī Gaṇeś Koś*, Poona 1968. Una panoramica dei gāṇapatya nel contesto del mito e delle tradizioni rituali di Gaṇeśa è offerta da P.B. Courtright, *Gaṇeśa, Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*, New York 1985. Per una valida trattazione della setta e del suo significato politico, cfr. G.S. Ghurye, *Gods and Men*, Bombay 1962, e L.W. Preston, *Subregional Religious Centres in the History of Maharashtra. The Sites Sacred to Ganesh*, in K.K. Wagle (cur.), *Images of Maharashtra. A Regional Profile of India*, Toronto 1980.

PAUL B. COURTRIGHT

GANDHI, MOHANDAS (1869-1948), *leader* politico, riformatore sociale e utopista religioso dell'India moderna. Sebbene inizialmente avesse acquisito notorietà pubblica come *leader* del movimento nazionalista indiano e come campione di tecniche non violente per la soluzione dei conflitti, Gandhi fu anche un innovatore religioso che fece molto per incoraggiare lo sviluppo di un Induismo riformato e liberale in India. In Occidente, Gandhi è venerato da molti che cercano una religione interculturale e socialmente consapevole e lo considerano il rappresentante di una fede universale.

Influenze religiose su Gandhi. Mohandas Karamchand Gandhi nacque in una famiglia *bania* (casta mercantile) in una regione religiosamente pluralista dell'India occidentale, la penisola di Kathiawar nello Stato del Gujarat. I suoi genitori erano induisti viṣṇuiti che seguivano la tradizione Vallabhācārya di devozione amorevole al Signore Kṛṣṇa. Suo padre, Karamchand Uttamchand, il principale funzionario amministrativo di uno Stato principesco, non era un uomo molto religioso, ma sua madre, Putalibai, divenne una seguace del culto popolare Prānāmi della regione. Questo gruppo era stato fondato nel XVIII secolo da Mehraj Thakore, noto come Prāṇanāth («il signore della forza vitale») ed era stato influenzato dall'Islam. Prāṇanāth rifiutava tutte le immagini di Dio e, come il famoso santo induista del XV secolo Narsinh Mehta, originario della stessa regione, auspicava un legame diretto con il divino, senza alcuna mediazione di sacerdoti e di rituale. Questa forma protestante d'Induismo sembra sia stata accettata da Gandhi come normativa per tutta la sua vita.

Altre influenze religiose permanenti che risalgono all'infanzia di Gandhi provengono dai jainisti e dai musulmani che frequentavano l'ambiente familiare. Il suo più intimo amico d'infanzia, Mehtab, era musulmano, e il suo maestro spirituale, Raychandbhai, era un jainista. Tuttavia, precoci contatti con predicatori itineranti evangelici cristiani nella sua città natale di Porbandar non lasciarono alcuna impressione su di lui.

Quando Gandhi si recò a Londra per studiare giurisprudenza all'età di diciannove anni, vi incontrò forme di Cristianesimo di tipo molto diverso. Per rispettare un giuramento fatto alla madre, egli mantenne una dieta vegetariana frequentando un ristorante vegetariano dove i suoi commensali erano un gruppo eterogeneo di teosofi, socialisti fabiani, e utopisti cristiani seguaci di Tolstoj. Queste forme esoteriche e socialiste di spiritualità occidentale esercitarono una profonda influenza su di lui e lo incoraggiarono a cercare dei paralleli nella tradizione induista.

Quando, nel 1893, Gandhi si stabilì in Sudafrica come avvocato (lavorando inizialmente in una ditta musulmana), fu impressionato da un monastero trappista che visitò nei pressi di Durban. Ben presto, egli fondò una serie di *āśrama* (centri di ritiro religioso) con l'aiuto di Hermann Kallenbach, un architetto sudafricano di origine ebraica, che aveva incontrato attraverso circoli teosofici. Gandhi chiamò una delle sue comunità Tolstoj Farm in onore dell'utopista cristiano con il quale aveva sviluppato una vivace corrispondenza. Durante il suo soggiorno in Sudafrica, Gandhi incontrò C.F. Andrews, il missionario anglicano in India che era di-

ventato un emissario dei *leader* nazionalisti indiani e che in seguito divenne suo amico e confidente per tutta la vita. Fu attraverso Andrews che Gandhi incontrò il poeta indiano Rabindranath Tagore nel 1915, dopo il suo ritorno in India per unirsi al crescente movimento nazionalista. Tagore, seguendo la prassi dei teosofi in Sudafrica, designò Gandhi come *mahātma*, o «grande anima». [Vedi anche la biografia di *TAGORE*].

Il pensiero religioso di Gandhi. Sebbene le influenze sul pensiero religioso di Gandhi siano molteplici, dall'evangelico Discorso della montagna alla *Bhagavadgītā*, le sue idee presentano una coerenza sorprendente. Gandhi riteneva che fossero induiste, e infatti sono tutte saldamente radicate nella tradizione religiosa indiana. Le sue convinzioni principali comprendono quanto segue:

1. *Satya* («verità»). Gandhi equiparava la verità a Dio, intendendo che in ultima analisi moralità e spiritualità sono la stessa cosa. Questo concetto era la pietra miliare dell'approccio di Gandhi al conflitto, il *satyāgraha*, che richiede al combattente di «attenersi saldamente alla verità». Gandhi non definì ulteriormente il termine, ma considerava la regola dell'*ahiṃsā* come la cartina di tornasole che avrebbe determinato dove si potesse trovare la verità.
2. *Ahiṃsā* («nonviolenza»). Questo antico concetto indiano che proibisce la violenza fisica fu ampliato da Gandhi fino a includere qualunque forma di coercizione o di denigrazione. Per Gandhi, l'*ahiṃsā* era un'istanza morale che implicava l'amore per ogni forma di vita e l'affermazione della vita.
3. *Tapasya* («rinuncia»). L'ascetismo di Gandhi era, dal punto di vista di Max Weber, «mondano» e non distaccato dall'impegno sociale e politico. Per Gandhi la «rinuncia» non includeva solo i requisiti tradizionali di semplicità e purezza nelle abitudini personali ma anche la volontà di un combattente di accollarsi l'onere della sofferenza in un conflitto.
4. *Swaraj* («autogoverno»). Questo termine fu spesso utilizzato durante la lotta per l'indipendenza dell'India per indicare la libertà dai Britannici, ma Gandhi lo usava con un significato più ampio per riferirsi a un ideale di integrità personale. Egli considerava lo *swaraj* come un valido obiettivo per lo sforzo morale dell'individuo e anche della nazione, connettendolo alla nozione della ricerca del proprio sé interiore.

In aggiunta a questi concetti, Gandhi affermava le nozioni induiste tradizionali di *karman* e di *dharma*. Sebbene egli non abbia mai esposto queste idee in maniera sistematica, se considerate nel loro insieme esse formano una posizione teologica coerente. I copiosi scritti di Gandhi sono quasi interamente in forma epistolare e di brevi saggi, comparsi sui quotidiani e sulle riviste che pubblicava. Questi scritti e i resoconti sulla sua vita dimostrano che aveva scarsissimo interesse per ciò che talora è considerato emblematico dell'Induismo: le vivaci divinità antropomorfiche e la fede nei rituali celebrati dai sacerdoti brahmanici.

Tuttavia, non è il suo rigetto di questi elementi della cultura induista che rende Gandhi innovativo, poiché tali elementi sono rigettati anche dai *leader* di molte altre sette e movimenti nell'India moderna. Ciò che è caratteristico dell'Induismo di Gandhi è la sua enfasi sull'etica sociale come parte integrante della fede, uno spostamento di accento che porta con sé anche molti cambiamenti concettuali. Le innovazioni di Gandhi comprendono l'uso del concetto di verità come base dell'azione morale e politica, l'equazione della nonviolenza con la nozione cristiana di amore altruistico, l'ampliamento del concetto di *karmayoga* fino a includere il servizio sociale e l'azione politica, la ridefinizione dell'intoccabilità e l'elevazione degli intoccabili, e la speranza in un mondo più perfetto perfino in quest'epoca presente di oscurità (*kaliyuga*).

Le pratiche religiose di Gandhi, come le sue idee, combinavano elementi sociali e spirituali. In aggiunta alle sue preghiere quotidiane, che consistevano in un semplice servizio di lettura e di contemplazione silente, egli considerava la sua pratica quotidiana di filare il cotone come una forma di meditazione e le sue campagne di riforma sociale come sacrifici più efficaci di quelli compiuti dai sacerdoti sull'altare. Dopo essersi ritirato dalla politica nel 1933, Gandhi assunse come proprio tema centrale la campagna per l'elevazione degli intoccabili, che egli chiamava *harijan* («popolo di Dio»). Tra gli altri suoi interessi si annoverano la protezione delle mucche, l'educazione morale e la riconciliazione di induisti e musulmani. Specialmente quest'ultimo era importante per Gandhi durante i tumultuosi eventi legati all'indipendenza dell'India, quando il subcontinente fu suddiviso secondo linee religiose. Fu proprio l'opposizione alle esortazioni di Gandhi alla tolleranza religiosa che portò al suo omicidio, il 30 gennaio 1948, da parte di un fanatico della destra induista.

L'eredità di Gandhi. Dopo la morte di Gandhi né la società indiana né il credo induista sono stati ristrutturati secondo linee gandhiane, ma l'approccio gandhiano è rimasto vivo in India grazie al movimento Sarvodaya, al quale Vinoba Bhave ha fornito la guida spirituale e Jayaprakash Narayan quella politica. Gandhi è stato fonte di ispirazione per attivisti religiosi sociali anche in altre parti del mondo. Tra questi ricordiamo Martin Luther King, Jr. e Joan Baez negli Stati Uniti, E.M. Schumacher in Inghilterra, Danilo Dolci in Sici-

la. Albert Luthuli in Sudafrica, Lanza Del Vasto in Francia e A.T. Ariyaratna in Sri Lanka. [Vedi la biografia di *BHAVE, VINOBA*; e quella di *KING, MARTIN LUTHER, JR.*, vol. 7].

Col passare degli anni la figura di Gandhi ha assunto dimensioni immortali ed egli è considerato popolarmente come un santo internazionale. In Occidente, questa canonizzazione di Gandhi cominciò attraverso gli scritti di un pastore unitariano americano, John Haynes Holmes, che nel 1921 proclamò Gandhi «il più grande uomo nel mondo contemporaneo». Essa continua in una serie ininterrotta di scritti omiletici e di film, tra cui *Gandhi* di Richard Attenborough, uno dei film maggiormente visti della storia. Alla base di quest'agiografia gandhiana si trova la perdurante e affascinante immagine di un uomo che fu capace di raggiungere un importante obiettivo religioso: la capacità di vivere simultaneamente una vita di azione morale e di realizzazione spirituale. Per questa ragione, Gandhi continua a essere una fonte di ispirazione per una forma di religione umanamente e socialmente impegnata in India e in tutto il mondo.

[Vedi anche *AHIMSĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Gli scritti di Gandhi sono raccolti in M.K. Gandhi, *Collected Works*, I-LXXXIX, Delhi 1958-1983. Tuttavia, sono anche disponibili molte antologie più brevi, tra cui H.A. Jack (cur.), *The Gandhi Reader. A Source Book of his Life and Writings*, New York 1961. Un'accurata biografia si trova in G. Ashe, *Gandhi*, New York 1969. Le idee religiose di Gandhi sono studiate al meglio in Margaret Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, Notre Dame/Ind. 1983, e in R. Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York 1973. Il concetto di *satyāgraha* è spiegato e posto in prospettiva comparatistica in J. Bondurant, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley 1965 (ed. riv.), e in M. Juergensmeyer, *Fighting with Gandhi*, San Francisco 1984. La politica religiosamente ispirata di Gandhi è descritta in L.I. Rudolph e Susanne Hoeber Rudolph, *Gandhi. The Traditional Roots of Charisma*, Chicago 1983, e la sua immagine di santo universale è discussa nel saggio di M. Juergensmeyer, *St. Gandhi*, in J. Stratton Hawley (cur.), *Saints and Virtues*, Berkeley 1986.

MARK JUERGENSMEYER

GAṆEŚA («Signore del gruppo») è il dio induista dalla testa di elefante. Viene anche chiamato Vināyaka («capo»), Gajānana («volto di elefante»), Gaṇādhipa («Signore del gruppo»), Ekadanta («una zanna»), Lambodara («panciuto»), Vighnarāja («Signore degli ostacoli») e Siddhadāta («distributore di successo»). Egli è il figlio di Śiva e Pārvatī ed è il condottiero del gruppo degli attendenti (*gaṇa*) di Śiva. Il suo compito speciale all'interno del pantheon induista è rimuovere e creare gli ostacoli alle varie imprese. Le sue immagini si trovano sia nei templi dedicati esclusivamente a lui, sia, più frequentemente, come guardiane all'entrata di templi di altre divinità, soprattutto Śiva e Pārvatī. Gaṇeśa gode, un po'ovunque, della devozione degli induisti di varie affiliazioni settarie e di vari gruppi. Gli induisti che lo prescelgono come divinità principale sono detti *gāṇapatya* e si trovano principalmente nell'India meridionale e occidentale.

Le origini storiche di Gaṇeśa sono oscure. La prima letteratura vedica parla di Gaṇapati («Signore del gruppo») e di Hastimukha («faccia di elefante»), e i devoti prendono questi riferimenti come prova delle sue radici vediche. È più verosimile che questi epiteti si riferissero a Bṛhaspati, a Indra o a Śiva. Prove numismatiche suggeriscono che Gaṇeśa sia stato creato nel I secolo d.C. Le sculture che lo ritraggono fanno collocare la sua entrata nel pantheon induista circa quattro secoli dopo. Dal punto di vista letterario e iconografico, Gaṇeśa era ben affermato nel mito e nel culto verso la fine del V secolo all'interno della corrente dello Śivaismo, anche se riceveva l'adorazione di induisti di orientamenti settari e devozionali diversi, per la sua capacità di rimuovere gli ostacoli.

La mitologia di Gaṇeśa sottolinea alcuni temi: la sua nascita, la decapitazione e l'imposizione di una nuova testa, la guida dei *gaṇa*, l'associazione con i demoni, e il potere di creare e rimuovere gli ostacoli. Le storie dei *purāṇa* e delle tradizioni popolari in dialetto narrano che Pārvatī creò Gaṇeśa dalla sostanza, talvolta detta *mala* («sporcizia») o *lepa* («scarto»), strofinata via dal proprio corpo e modellata in forma di avvenente giovane. Una volta, mentre Śiva era assente e assorto in profonda meditazione, la dea ordinò a questo giovane di sorvegliarle gli appartamenti dagli intrusi. Quando il marito tornò e cercò di entrare alla presenza di Pārvatī, il ragazzo gli sbarrò l'accesso. Nella lotta che seguì, Śiva gli tagliò la testa. Pārvatī andò su tutte le furie e pretese che Śiva rimettesse immediatamente la testa al suo posto. Il dio sguinzagliò i suoi attendenti (*gaṇa*) affinché trovassero una testa che potesse andare bene, e fu trovata una testa di elefante. Śiva mise la testa di elefante sul ragazzo e gli affidò il comando del suo gruppo di *gaṇa*, dandogli quindi il nome di Gaṇapati o Gaṇeśa, Signore del gruppo. Śiva disse anche a tutti gli dei e a tutti i brahmani che Gaṇeśa doveva essere venerato prima di intraprendere qualsiasi altra attività, rituale o di altro genere, altrimenti i loro sforzi sarebbero stati vani. Gaṇeśa è anche chiamato Vināyaka, che significa «capo». La prima letteratura dei *dharmasūtra*, che è prece-

dente al mito di Gaṇeśa menzionato sopra, descrive i rituali prescritti per respingere i *vināyaka*, demoni cattivi che si impossessano delle loro vittime e le fanno agire in modo anomalo e infausto. Il torso panciuto di Gaṇeśa ricorda l'iconografia di questi *vināyaka*. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che in origine Gaṇeśa fosse stato un membro di questa classe di demoni e gradualmente abbia ottenuto l'approvazione brahmanica e l'ammissione nel pantheon come figlio di Śiva e Pārvatī.

Avendo ricevuto la testa di elefante, Gaṇeśa viene ad assumere parte del simbolismo associato a questo animale nella cultura indiana. Spesso alla base dei templi si trovano motivi con elefanti, che sembrano sorreggere il peso degli edifici. Gli elefanti sorvegliano le porte dei templi e fungono da cavalcature per divinità e sovrani. Gaṇeśa ha anche queste qualità protettive come creatore e distruttore degli ostacoli.

[Per quanto riguarda il culto di Gaṇeśa, vedi *GĀṆAPATYA*. Per ulteriori discussioni sulla forma mitica del dio, vedi *ELEFANTE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

P.B. Courtright, *Gaṇeśa. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*, New York 1985. Una panoramica dettagliata dei miti e dei rituali inerenti alle figure di Gaṇeśa nelle fonti sanscrite classiche e nell'India occidentale contemporanea (Maharashtra).

Alice Getty, *Gaṇeśa. A Monograph on the Elephant-Faced God*, Oxford 1936. Uno studio del mito e dell'iconografia di Gaṇeśa in India, Asia sudorientale e Asia orientale.

PAUL B. COURTRIGHT

GANGE. Il Gange (Gaṅgā), considerato il più sacro dei fiumi dell'India, è lungo 2.507 chilometri. Questo grande fiume nasce a Gangotri nello Himalaya e scorre attraverso la pianura settentrionale indiana fino al Golfo del Bengala. Per gli induisti è l'archetipo di tutte le acque sacre, è la dea madre Gaṅgā (Gaṅgā Mātā), rappresentante delle acque materne che producono vita degli inni vedici; soprattutto, è il simbolo per eccellenza della purezza e del potere purificatore del sacro. Questi valori affettivi e simbolici del Gange sono ritenuti veritieri da tutti gli induisti, indifferentemente dalla setta o dalla casta di appartenenza.

Celebrazione della dea del fiume. Il Gange, secondo la credenza induista, purifica tutto ciò che tocca. Tutto il suo percorso è una via di pellegrinaggio per i fedeli. Milioni di induisti visitano i principali *tīrtha* («incroci», luoghi di pellegrinaggio) che segnano la sua strada: la sorgente a Gangotri; Hardwar (anche detta Gaṅgādvāra, «porta del Gange»), dove il fiume entra nella pianura; Prayag (oggi vicino ad Allahabad), dove si unisce con la sacra Yamunā (Jumna) e il fiume mitico Sarasvatī, per cui prende anche il nome Triveṇī («fiume dalle tre correnti»); Kāśī (Benares), residenza del dio Śiva e la più santa delle città induiste; e Gangasagar, dove il Gange entra nel mare. I pellegrini si recano in queste località per fare abluzioni, per bere l'acqua del fiume, per adorare la dea e per cantarne il sacro nome. A Benares molti vanno per cremare i propri familiari, per depositare le ceneri del morto nell'acqua o per compiere i riti religiosi per gli antenati. Alcuni vi giungono per trascorrere gli ultimi giorni della loro vita sulle rive del Gange, morire lì e quindi «attraversare» l'oceano di nascita e di morte. Nei luoghi sacri lungo il Gange vivono numerosi uomini santi, vedove e altri che si sono dedicati alla vita contemplativa. In questi posti si radunano milioni di individui durante le feste e le fiere periodiche, la più grande delle quali è il Khumba Melā, che si celebra ogni dodici anni a Prayag. Tutti coloro che si recano al Gange sono convinti che bagnarsi nelle sue acque, o anche la semplice vista della madre Gaṅgā, li purificherà dai loro peccati, portandoli un passo avanti verso la liberazione finale (*mokṣa*). Coloro che non riescono a intraprendere il viaggio possono usufruire dell'acqua sacra del fiume grazie a vasetti di acqua sigillati che i pellegrini portano a casa. L'acqua del Gange viene offerta ai partecipanti e agli ospiti dei matrimoni, ma anche agli ammalati e ai moribondi; essa convalida una promessa, e in un antico rito quotidiano ogni devoto induista invoca la Gaṅgā, assieme ad altri fiumi sacri, affinché sia presente nelle acque in cui prende il bagno. Infatti i poteri di purificazione del Gange sono enormi.

Il Gange nella mitologia e nell'iconografia. Gli Arii vedici celebravano l'Indo, non il Gange, e i suoi affluenti come i loro «sette fiumi sacri». Nel *Mahābhārata* e nel *Rāmāyaṇa* (approssimativamente IV secolo a.C.), che riflettono lo stanziamento degli Arii nella pianura gangetica, il Gange prende il suo posto come principale dei sette fiumi sacri, che oggi sono geograficamente sparsi in tutta l'India. I miti più importanti del Gange si trovano nelle epiche e nei *purāṇa* (testi mitologici che comprendono le leggende dei luoghi sacri), e negli inni di lode sanscriti, come la *Gaṅgālaharī* (le onde del Gange) del poeta del XVII secolo Jagannātha. Il mito centrale del Gange è la storia della sua discesa (*avatāra*, *avataraṇa*) dal cielo sulla terra, raccontata con alcune varianti in diversi testi (*Rāmāyaṇa*, Bāla Kāṇḍa 38-44; *Mahābhārata* 3,104-108, *Skanda Purāṇa*, Kāśī Kāṇḍa 30). In risposta alla grande e costante penitenza del re Bhagīratha, il fiume celeste Gange acconsente a scendere sulla terra per purificare le ceneri dei sessantamila figli di Sagara, antenato del re, che erano stati in-

ceneriti dalla collera di un saggio (Kapila) che avevano osato offendere. Il grande dio asceta Śiva frenò la corrente impetuosa tra i suoi capelli intricati, per smorzare l'impatto delle acque sulla terra. La Gaṅgā seguì Bhagīratha fino al mare e quindi proseguì il suo scorrere nel mondo sotterraneo per adempiere alla sua missione. Questo mito spiega molti dei nomi del fiume, tra cui Bhāgīrathī («colei che discese alla richiesta di Bhagīratha») e Tripathagāminī («colei che fluisce nei tre mondi»). La discesa del Gange è il soggetto di una famosa scultura del VII secolo a Mahabalipuram nell'India meridionale.

Nella versione *viṣṇuita* del mito della discesa si dice che la Gaṅgā è scesa quando Viṣṇu, come Trivikrama che misurò il cielo e la terra, perforò con il piede sollevato la volta celeste. L'associazione del fiume con i grandi dei induisti sottolinea l'universalità del Gange nell'Induismo. In alcuni miti minori è ritratta come la madre dell'eroe del *Mahābhārata* Bhīṣma e come la madre di Skanda-Kārtikeya, che nacque dal seme di Śiva gettato nel fiume.

La Gaṅgā è soprattutto messa in relazione con il dio Śiva. Non solo fluisce tra i suoi capelli, ma è anche considerata sua moglie, assieme a Pārvatī, l'altra figlia del dio dell'Himalaya, Himavat. La Gaṅgā, in quanto fiume sacro e dea consorte, è *śakti*, l'energia femminile dell'universo e la manifestazione femminile dello Śiva androgino. Come il dio e la luna di ambrosia nei suoi capelli, il Gange – le cui acque d'ambrosia che sostengono la vita scorrono dalla luna – è collegato sia alla vita sia alla morte.

I temi della purificazione, della vita, della morte che compaiono nei miti e nei riti connessi al fiume trovano espressione nella sua iconografia, soprattutto nelle rappresentazioni della Gaṅgā e della Yamunā come dee scolpite ai lati dell'ingresso dei templi induisti del periodo medievale (circa V-XI secolo d.C.). In queste immagini compaiono anche antichi simboli di fertilità (alberi, vegetazione, vasi traboccanti o rappresentazioni femminili).

Il Gange cavalca un coccodrillo (*makara*), che rappresenta il pericolo della morte e l'abbondanza della vita. Come «dea della soglia», inizia, purifica, e benedice con prosperità materiale il devoto che entra nello spazio sacro del tempio; allo stesso tempo, nel simbolismo esoterico dello Yoga e del Tantra, la dea del fiume rappresenta *iḍā*, una delle *nāḍī* (canali sottili) attraverso cui si attiva l'energia di un individuo per ottenere la suprema realizzazione del sé (la liberazione finale dall'esistenza mondana). Tuttavia, in ultima analisi, per la maggioranza degli induisti non è questione di interpretazione esoterica, ma semplice fede (rinforzata dai testi popolari) che la dea del fiume Gange sia la via di salvezza più accessibile e potente nel *kaliyuga*, l'età presente oscura e degradata dell'umanità.

[Per ulteriori discussioni sulla geografia sacra del Gange, vedi *BENARES* e *KUMBHA MELĀ*. Vedi anche *ŚIVA*].

BIBLIOGRAFIA

Il saggio di Diana L. Eck, *Gaṅgā. The Goddess in Hindu Sacred Geography*, in J.S. Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982, pp. 166-83, costituisce la migliore introduzione al significato religioso del Gange nel contesto induista. Una buona trattazione del Gange in riferimento alla città santa induista di Kāśī è presentata dalla monografia della stessa Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982, cap. 5. Il volume fotografico di R. Singh, *Ganga. Sacred River of India*, E. Newby (cur.), Hong Kong 1974, offre immagini spettacolari del Gange e della vita che si svolge sulle sue rive, ed è corredato da un'introduzione estremamente esplicativa e di godibile lettura. Il volume di S.G. Darian, *The Ganges in Myth and History*, Honolulu 1978, è un valido studio storico, ben scritto e accompagnato da belle illustrazioni, sulle varie dimensioni del Gange. E infine, H. von Stietencron, *Gaṅgā und Yamunā. Zur symbolischen Bedeutung der Flussgöttinnen an indischen Tempeln*, Wiesbaden 1972, costituisce un eccellente studio accademico sul simbolismo iconografico della grande dea-fiume all'interno dell'Induismo. In italiano segnaliamo la monografia di O. Botto et al., *Il Gange*, Novara 1978.

INDIRA VISWANATHAN PETERSON

GAUḌAPĀDA, filosofo indiano e presunto *paramagurū* («maestro del maestro») di Śaṅkara. Le informazioni su Gauḍapāda sono scarse e sono state oggetto di controversia tra gli studiosi. Secondo una tesi, oggi considerata fantasiosa, proposta da Max von Walleser nel suo *Der ältere Vedanta. Geschichte, Kritik und Lehre* (Heidelberg 1910), questo Gauḍapāda non sarebbe mai esistito. Tuttavia, sia V. Bhattacharya (1943) sia T.M.P. Mahadevan (1969) hanno argomentato in modo convincente che Gauḍapāda era una persona reale, autore dell'*Āgama Śāstra* o *Gauḍapādīyakārikā* o semplicemente Māṇḍukyakārikā.

Il nome *Gauḍa* indica la sua provenienza dal Gauḍadeṣa («paese dei Gauḍa») o Bengala. Basandoci sull'autorevole *Śārīrakamīmāṃsābhāṣya-vārttika* di Bālakṛṣṇānanda Sarasvatī (XVII secolo d.C.), sappiamo che nella terra di Kurukṣetra (a nord dell'odierna Delhi), vicino al fiume Hīrāvatī, viveva un gruppo di persone immigrate dal Bengala (e che erano perciò chiamate *gauḍa*), e la più eminente di queste era Gauḍapāda. Non sappiamo con precisione quando visse Gauḍapāda. Alcuni

studiosi lo collocano nel V secolo d.C.; ma questa ipotesi contraddice l'idea tradizionale che sia stato il maestro di Śaṅkara, che generalmente si pensa sia vissuto tra il 788 e l'820 d.C. Un'altra teoria lo considera contemporaneo di Apollonio di Tiana, che viaggiò in India nel I secolo d.C. Tutto questo è tuttavia altamente congetturale, e collocherebbe il filosofo in un periodo precedente e ancor meno verosimile.

Secondo Ānandagiri (un discepolo di Śaṅkara), Gauḍapāda visse l'ultima parte della sua vita a Badarikāśrama, la residenza santa di Nara-Nārāyaṇa, e trascorse il tempo meditando profondamente sul Signore (Nārāyaṇa-Kṛṣṇa). Il Signore, molto compiaciuto di lui, gli rivelò una visione della quintessenza del sapere delle *upaniṣad*, che Gauḍapāda riportò nel *Māṇḍukyakārikā*. Un certo Śaṅkara (forse lo stesso grande Śaṅkara), commentando l'*Āgama Śāstra*, sottolineò che il nondualismo era stato preso dai *Veda* da Gauḍapāda per confutare il dualismo dei maestri del Sāṃkhya.

L'*Āgama Śāstra* è diviso in quattro *prakaraṇa*, o capitoli, ed è considerato un commento della breve ed enigmatica *upaniṣad* detta *Māṇḍukya*. Solo nel primo capitolo sono discussi i *mantra* della *Māṇḍukya*. Negli altri, l'autore prosegue fornendo la dottrina dell'Advaita («non-duale»), opponendosi al dualismo dei filosofi del Sāṃkhya e al pluralismo di quelli del Nyāya. La sua dottrina venne definita *ajātivāda*, o «teoria della non-origine». Viene invocato il paradosso della permanenza e del cambiamento per mostrare che la causa o l'origine della cose nuove non è intelligibile. I filosofi del Sāṃkhya, che sostengono che la causa persista e sia identica all'effetto (*satkāryavāda*), e i pensatori del Nyāya, che sostengono che la causa genera l'effetto, in precedenza inesistente (*asatkāryavāda*), si oppongono reciprocamente e sono quindi entrambi rifiutati. Da qui parte la verità della prospettiva della non-origine, che significa che nulla può originare. La creazione è solo un'illusione, la diversità del mondo è solamente un'esistenza onirica, perché la realtà ultima è una unità indifferenziata.

Si crede che Gauḍapāda sia stato profondamente influenzato dal Buddhismo, soprattutto dalla scuola Yogācāra. Si è addirittura ipotizzato che l'*Āgama Śāstra* sia in realtà un testo buddhista. Benché non si possa negare che Gauḍapāda abbia subito l'influenza delle dottrine e delle argomentazioni buddhiste, sarebbe sbagliato concludere che egli fosse buddhista. Il quarto capitolo dell'*Āgama Śāstra* indubbiamente contiene molto materiale buddhista. Rimane comunque certo che egli sia stato un precursore del Vedānta e che abbia avuto molta influenza su Śaṅkara nello sviluppo del suo celebre non-dualismo.

[Vedi anche *SĀṂKHYA*; *NYĀYA*; e *ŚAṄKARA*].

BIBLIOGRAFIA

V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta 1943. Fonte indispensabile, contenente edizione critica del testo, traduzione, note e commento introduttivo.

T.M.P. Mahadevan, *A Study in Early Advaita*, Madras 1969.

BIMAL KRISHNA MATILAL

GORAKHNĀTH, anche conosciuto con la forma sanscrita del suo nome Gorakṣanātha; maestro dello Haṭhayoga che visse circa tra il 900 e il 1225 d.C. Hazariprasad Dwivedi, un grande studioso indiano, osservò: «dai tempi di Śaṅkarācārya non vi è stato nessuno in India così influente o così grande» come Gorakṣanātha. Ancora non c'è consenso sulla sua datazione o sulle composizioni che possono essere a lui attribuite senza esitazione.

Gli studiosi che propendono per una datazione più antica fondano le loro ipotesi principalmente sulle indicazioni delle date del suo maestro, Matsyendranāth. Concentrano l'attenzione in particolare sui riferimenti fatti da Abhinavagupta (X secolo) che indica come suo guru Matsyendranāth. Alcune fonti chiamano il guru di Gorakhnāth «Mīnanāth» (sia *mīna* sia *matsya* significano «pesce»). Molti studiosi reputano che Matsyendranāth e Mīnanāth siano la stessa persona. Nello *Haṭhayogapradīpikā*, tuttavia, Svātmārāma pone Gorakhnāth come il quinto o il sesto discendente spirituale di Matsyendra e diretto discepolo di Mīna. Questo lignaggio porta a concludere che Matsyendra e Mīna siano differenti e che Gorakhnāth sia vissuto almeno cento anni dopo il primo. Una datazione posteriore per Gorakhnāth si basa sulla genealogia di Jñāndev, l'autore del classico *marāṭhī Jñāneśvarī*, che sarebbe stato scritto, secondo alcuni manoscritti, intorno al 1290. Jñāndev sostiene di essere il terzo discendente della linea spirituale dopo Gorakhnāth. Questo fatto collocherebbe Gorakhnāth all'inizio del XIII secolo.

Non esistono dati attendibili sulla vita di Gorakhnāth. Egli è il protagonista di molte leggende affascinanti, che forniscono un ritratto archetipico di un grande *yogin* e uomo dei miracoli. La maggior parte di queste leggende nacque all'interno della setta induista dei kānphaṭā *yogin* (detti anche nāth o nāth siddha), che furono i principali promotori della dottrina e della pratica dello Haṭhayoga.

Si narra che la dottrina di Gorakhnāth sia stata inizialmente offerta dal dio Śiva. Il dio la insegnò alla moglie Pārvatī, mentre sedevano su una barca, o in un castello, che galleggiava sull'oceano di latte. Matsyendranāth si trasformò in un pesce per potere ascoltare furtivamente gli insegnamenti di Śiva. Quando il dio se ne

accorse, pronunciò una maledizione predicendo che Matsyendranāth avrebbe scordato tutto ciò che aveva imparato. Matsyendranāth venne poi catturato dal fascino delle donne della mitica terra di Kadalī e si dimenticò la dottrina. Il suo discepolo Gorakhnāth si travestì da danzatrice di Kadalī e, con le parole delle sue canzoni, riuscì a liberare dall'incantesimo il suo guru. Matsyendranāth e il discepolo tornarono quindi alle loro austere pratiche dello yoga ascetico.

Gorakhnāth e Matsyendranāth sono inclusi negli ottantaquattro *siddha*, che appartengono tanto alla tradizione Sahajiyā buddhista quanto alla tradizione śivaita dei kānphaṭā. I kānphaṭā li inseriscono anche tra i nove *nāth*. I nomi di alcuni di questi nāth variano da elenco a elenco, ma due di essi (Jālandharīpā o Hāḍisiddha, un inseparabile discepolo-fratello di Matsyendranāth, e Kānhupā, suo discepolo principale) sono i protagonisti di un ciclo di leggende che narrano della loro relazione con il re Gopīcānd e la madre, la regina Mayanāmatī. Kānhupā potrebbe essere lo stesso Kṛṣṇapāda, autore di diverse canzoni del Tantrismo buddhista dette *caryāpada*.

Tutti i testi attribuiti a Gorakhnāth sono esposizioni della pratica e delle dottrine mistiche dello Haṭhayoga. Alcuni sono scritti in sanscrito e altri in *hindī* o in altre lingue dell'India settentrionale. I lavori più importanti sono: *Siddhasiddhānta-paddhati* e *Gorakṣa-śataka* in sanscrito, *Śabadī* e *Gorakhbodh* in *hindī* antica.

Il *Gorakṣa-śataka* (I cento versi di Gorakṣa) è uno dei testi basilari dello Haṭhayoga e condivide molti versi con altri testi come l'*Haṭhayogapradīpikā* e la *Gheraṇḍa-saṃhitā*. Descrive le sei (altrove otto) «membra» dello yoga (le posizioni, *āsana*; il controllo del respiro, *prāṇāyāma*; il controllo sui sensi, *pratyāhāra*; la concentrazione, *dhāraṇā*; la meditazione, *dhyāna*; e l'illuminazione, *samādhi*), e dedica molta attenzione ad alcune pratiche dello yoga come le *khecarī mudrā*, le contrazioni dei muscoli chiamate *bandha* e le meditazioni sui sette centri mistici (*cakra*).

Siddhasiddhānta-paddhati è un lavoro più completo e teorico, che fornisce una mappa leggermente diversa dell'anatomia sovra-fisica del corpo sottile. Descrive nove *cakra*, congiuntamente a sedici supporti mentali (*ādhāra*), tre punti di concentrazione (*lakṣya*) e cinque firmamenti (*vyoman*). Tutti questi devono essere usati come punti di riferimento e aiuti per raggiungere la realtà suprema, qui denominata *anāman* («senza nome»). Una elaborata cosmologia postula una serie di corrispondenze tra il microcosmo del corpo umano e il macrocosmo dell'universo fisico. La dea Śakti viene chiamata ad aiutare il corpo. L'*anāman* è strettamente connesso, o identico, all'unione di Śiva e Śakti. Quando il maestro *yogin* stabilisce questa unione all'interno del suo corpo sottile, i poteri soprannaturali (*siddhi*) compaiono spontaneamente. Dopo dodici anni di pratica lo *yogin* diventa uguale a Śiva stesso.

[Vedi anche *HAṬHAYOGA* e *CAKRA*].

BIBLIOGRAFIA

Uno studio eccellente su Gorakhnāth e sui kānphaṭā *yogin* è rappresentato dal testo di S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1969 (3ª ed.). L'opera più datata di G.W Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, 1938, rist. Delhi 1973, è ricca d'informazioni, e contiene una versione tradotta del *Gorakṣa-śataka*, ma talvolta si rivela disorganica. Autorevole, e corredato da un'eccellente bibliografia, è il testo di M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Benché l'opera *Siddha-siddhānta-paddhati* non possa avvantaggiarsi ancora di una traduzione, essa è stata riassunta in inglese da Kalyani Mallik, nell'introduzione alla sua raccolta di testi sanscriti, *Siddha-siddhānta-paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*, Poona 1954. La citazione iniziale è tratta da H. Dwivedi, *Nāth-sampradāy*, Varanasi 1966, p. 106.

DAVID N. LORENZEN

GOŚĀLA (VI o V secolo a.C.?), per esteso Gośāla Maskariputra; una delle principali figure religiose eterodosse dell'India antica. Contemporaneo di Buddha e di Jina, Gośāla fu la guida della comunità ājīvika e si dice che si considerasse il ventiquattresimo *tīrthaṅkara* dell'era *avasarpiṇī* (l'attuale età «discendente»). Il suo nome è attestato in forme diverse a seconda della fonte a cui si fa riferimento: Makkhala Gosāla in *pāli*; Maskarin Gośāla («l'asceta con la verga di bambù») secondo le fonti sanscrite buddhiste; Gosāla Maṅkhaliputta nel pracrito dei jainisti; e Maṟkali in *tamiḻ*.

La maggior parte delle informazioni che riguardano Gośāla e gli ājīvika si ricava dalle scritture buddhiste e jainiste più antiche e dalla letteratura esegetica che fiorì intorno ad esse. Ne risulta un quadro segnato dai travisamenti inevitabili che i pregiudizi settari producono. Si possono trovare allusioni sporadiche agli ājīvika anche nella letteratura sanscrita. Le epiche *tamiḻ*, tuttavia, sono in confronto ben informate sul conto della setta, e gli ājīvika sono menzionati nelle epigrafie dell'India meridionale risalenti al periodo compreso tra il V e il XIV secolo d.C.

È possibile trovare un resoconto sufficientemente attendibile della vita di Gośāla e della sua relazione con Mahāvīra, nel quindicesimo capitolo del quinto *aṅga* del canone jainista. Secondo questo resoconto, Gośāla nacque nel regno del Magadha (Bihār), figlio, probabilmente, di un *maṅkha* o mendicante professionista. Colpito

dagli insegnamenti e dalla personalità di Mahāvīra, Gośāla insistette per essere ammesso tra i suoi discepoli e per almeno sei anni lo accompagnò nelle sue peregrinazioni. Alla fine, sentendosi giunto a un livello del percorso di ascesa spirituale maggiore rispetto al suo maestro, intraprese la pratica della disciplina yogica, acquisì poteri magici e si contrappose a Mahāvīra. Si circondò di discepoli e, presumibilmente, stabilì il suo quartier generale a Śrāvastī (nel nordovest del Magadha), intessendo stretti legami con la comunità dei vasai.

Nei ventiquattro anni che Gośāla trascorse in ascesi fu visitato da altri sei asceti, forse discepoli. Si suppone che durante quell'incontro i suoi insegnamenti furono codificati per poi costituire il cuore delle scritture ājīvika. Fu in questa occasione che egli elencò i sei fattori inevitabili della vita: guadagno e perdita, gioia e dolore, vita e morte, insieme alle due «vie» del canto e della danza. Si è attualmente portati a credere che il *corpus* originale delle scritture ājīvika fosse composto in un pracrito orientale, forse simile al pracrito *ardhamāgadhī* di cui si servivano i jainisti. Sembra che citazioni e adattamenti di queste scritture siano state sporadicamente inserite nei resoconti sulla setta ad opera dei buddhisti e dei jainisti, ma le scritture ājīvika vere e proprie non sono sopravissute.

Pare che la dottrina ājīvika contenesse elaborati insegnamenti sulla cosmologia, sulla reincarnazione e sulle categorie essenziali. Tuttavia, la scuola è soprattutto ricordata (e condannata nelle fonti buddhiste e jainiste) per il suo determinismo inflessibile (*niyati*). In un testo jainista una divinità ājīvika dichiara che non esiste, in realtà, alcuno sforzo umano reale, nessuna impresa, forza, coraggio, azione o prodezza: tutti gli esseri sono «determinati» (secondo Basham). Questo determinismo nega, dunque, il libero arbitrio, la responsabilità morale, o la maturazione del *karman*. Fu proprio questo principio che suscitò la condanna più forte da parte del Buddha quando stabilì quali fossero le «false dottrine».

[Vedi *ĀJĪVIKA*].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene scritto molti anni fa, il testo di A.F.R. Hoernle, *Ājīvikas*, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908, I, può ancora essere consultato proficuamente. Un sunto utile e breve dei resoconti buddhisti sugli ājīvika può essere trovato in G. Peiris, *Ājīvika*, in G.P. Malalasekera (ed.), *Dictionary of Pāli Proper Names*, 1937, rist. London 1960. Cfr. anche J. Deleu, *Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Aṅga of the Jain Canon*, Bruges 1970, pp. 214-20. Attualmente, l'opera classica sull'argomento è A.L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, London 1951. Cfr. inoltre l'analisi critica di quest'opera compiuta da W. Schubring, *Bücherbesprechungen. A. L. Basham „History and Doctrines of the Ājīvikas"*, in «Zeitschrift der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft», 104 (1954), pp. 256-63.

COLETTE CAILLAT

GUṆA. *Guṇa* è una parola sanscrita che rimanda, da un punto di vista etimologico, all'immagine del «trefolo» o del «filo» che, se intrecciato ad altri, dà origine alla fune. Il termine assume significati diversi a seconda degli assunti sistematici che vigono in un dato ambito di utilizzo o dei contesti filosofici. Verranno descritti qui di seguito quattro dei suoi usi più comuni.

Il termine *guṇa* contrapposto a *doṣa*, o «difetto», indica le «qualità positive» di un oggetto animato o inanimato. Questo significato della parola si ritrova nel linguaggio medico ma non è prerogativa di quel contesto. È infatti attestato anche nei testi esegetici del Mīmāṃsā-darśana a proposito dei meriti di un'azione, attività mentali e verbali incluse.

La metafisica del Sāṃkhya postula l'esistenza di tre *guṇa* come costituenti della *prakṛti*, o natura materiale, visione forse legata a quella sopramenzionata. Queste tre qualità sono conosciute con i nomi di *sattva*, *rajas* e *tamas*, termini difficilmente traducibili in una lingua occidentale con una parola sola. *Sattva* descrive quelle qualità, della natura e della creazione nel suo complesso, di luminosità, chiarezza, leggerezza, saggezza, bontà e trasparenza. *Tamas* connota invece le qualità opposte, indicando tutto ciò che è scuro, pesante, ottuso, cattivo, opaco. *Rajas* è considerato nel Sāṃkhya come il principio catalizzatore o dinamico insito nelle cose, la ragione del complesso delle attività e dei mutamenti che hanno luogo a livello spirituale e materiale. Secondo il Sāṃkhya, qualsiasi tipo di sostanza, che sia mentale o fisica, consiste nella mescolanza di questi tre *guṇa* in proporzioni variabili. Durante il *pralaya*, il periodo in cui l'universo materiale viene riassorbito nel suo stato non manifesto, i tre *guṇa* sono in equilibrio. All'atto della creazione, ovvero all'inizio di un nuovo ciclo di manifestazione dell'universo, un disequilibrio tra i *guṇa* ha luogo, provocando così la differenziazione.

Nel sistema di classificazione elaborato dal Vaiśeṣika-darśana, *guṇa* è il nome della seconda delle sei categorie di analisi dell'esistente. In questo sistema, un *guṇa* è una caratteristica particolare di una sostanza individuale, per esempio il colore che un certo pezzo di stoffa in un dato istante rivela. Per il Vaiśeṣika, un *guṇa* è una qualità passeggera, legata a ciò che la possiede, ovvero la sostanza (*dravya*), solo per pochi istanti. Sono *guṇa* il colore, il gusto, il suono, l'odore e la struttura di

una sostanza; lo sono anche il numero, la congiunzione e la disgiunzione, il desiderio e la repulsione, lo sforzo e la consapevolezza, nonché le tracce karmiche e della memoria.

Nel Jainismo, *guṇa* è una delle tre qualità intrinseche di tutte le cose materiali (*pudgala*). Ogni frammento di materia è una sostanza (*dravya*) con un certo tipo di caratteristiche (*guṇa*) che si presentano in modi diversi (*paryāya*). Dunque, nel Jainismo, *guṇa* non è qualcosa di sostanziale, come nel Sāṃkhya, ma neppure un elemento casuale o evanescente come sono i *guṇa* del Vaiśeṣika. Un *guṇa* in ambito jainista è una caratteristica generica della sostanza, categoria che comprende l'oggetto delle percezioni individuali – l'essere terroso, l'essere caldo, e così via. Le variazioni quantitative e qualitative di queste caratteristiche costituiscono le loro modalità.

[Per una trattazione ulteriore dei *guṇa* nei singoli sistemi filosofici, vedi *SĀṂKHYA* e *VAIŚEṢIKA*. Vedi anche *PRAKṚTI*].

BIBLIOGRAFIA

Le interpretazioni che il Sāṃkhya fa del concetto di *guṇa* sono passate in rassegna in G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Santa Barbara/Cal. 1979 (2ª ed.). Per la visione del Vaiśeṣika, cfr. K.H. Potter (cur.), *Indian Metaphisics and Epistemology. The Tradition of the Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, in *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Princeton 1977, II. La visione jainista è discussa in P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979.

KARL H. POTTER

HANUMĀN è il nome di un dio scimmia induista largamente venerato in India. Hanumān, uno dei personaggi principali del poema epico *Rāmāyaṇa*, viene chiamato anche Sundara («bello»), e il quinto libro dell'epica, che lo vede come protagonista, si intitola *Sundara Kāṇḍa* (Libro del Bello). In questo libro, Hanumān, ministro del re delle scimmie Sugrīva, scopre che Rāma è alla ricerca della moglie Sītā che è stata rapita. Hanumān fa da mediatore nel patto tra Rāma e Sugrīva, quindi attraversa l'oceano per giungere a Lanka e rintracciare Sītā. Trovatala sotto un albero di *aśoka*, le mostra l'anello con sigillo di Rāma come segno di riconoscimento, le porta il messaggio di consolazione del marito e le assicura che Rāma verrà a salvarla. Quindi distrugge gran parte di Lanka, ma viene catturato e condotto al cospetto del re demone Rāvaṇa. Quando Hanumān siede sulla coda arrotolata, superando così l'altezza del re demone, questi ordina di avvolgere la coda con stoffa impregnata di olio e di appiccare il fuoco. Hanumān vola in giro con la sua fiera coda e brucia gran parte della città. Torna da Rāma con un messaggio di Sītā. Nella battaglia finale, il dio scimmia viene mandato sulle montagne per prendere delle erbe *sañjīvini* («rivitalizzanti») per il fratello di Rāma, Lakṣmaṇa, che è ferito. Incapace di riconoscere le piante, Hanumān torna con l'intera montagna.

Ci sono diverse storie sulla nascita miracolosa e divina di Hanumān. Egli nacque dall'*apsara* Anjanā, che era sposata con Kesari ma lo concepì con Vāyu, il dio del vento, che era stato conquistato dalla sua bellezza e aveva fatto l'amore con lei. Un'altra storia narra che Vāyu entrò nel corpo di Anjanā dall'orecchio, causando così il concepimento di Hanumān.

Appena nato, Hanumān era così affamato da non trovare soddisfazione nel latte della madre. Volò quindi nel cielo per mangiare il sole, che pensava fosse un frutto. Il dio Indra scagliò un fulmine per fermarlo e ferì il mento del piccolo dio. Infuriato, il dio del vento portò il figlio Hanumān al sicuro in una grotta, ma quando Vāyu scomparve dal mondo la gente non fu più in grado di respirare. Su richiesta degli dei, Brahmā entrò nella grotta e guarì le ferite di Hanumān. Anche gli altri dei benedirono Hanumān e gli diedero vari poteri, compresa l'eloquenza dell'espressione. Proprio per la ferita, che causò il rigonfiamento della mascella, il bambino venne conosciuto come Hanumān, «colui che ha una grande mascella».

Nelle tradizioni popolari, Hanumān viene venerato come divinità che ha poteri magici e la capacità di sconfiggere gli spiriti cattivi. In quanto dio non sposato, che non ha mai rilasciato il suo seme, è molto popolare tra i cultori del fisico, perché si ritiene che solo i celibi possano avere un corpo forte. Nei *Rāmāyaṇa* jainisti, Hanumān è invece sposato con le figlie di Khara e Sugrīva. Nel *Rāmāyaṇa* di Vālmīki, è ministro, messaggero e servitore fedele di Rāma, mentre nei successivi *Rāmāyaṇa* della *bhakti* è descritto come il devoto supremo di Rāma, e viene quindi considerato il modello perfetto di devozione. Si crede che Hanumān abbia scritto per primo la storia di Rāma, ma l'abbia poi gettata nell'oceano per dare la possibilità di risplendere al *Rāmāyaṇa* di Vālmīki.

[Vedi anche *RĀMĀYAṆA*].

BIBLIOGRAFIA

K.C. Aryan e Subhasini Aryan, *Hanumān in Art and Mythology*, Delhi s.d.

H.P. Sastri (trad.), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, I-II-III, London 1962.

VELCHERU NARAYANA RAO

HARE KRISHNA (ISKCON – International Society for Krishna Consciousness [Società Internazionale per la consapevolezza di Kṛṣṇa]) è una forma missionaria di Induismo devozionale portata negli Stati Uniti nel 1965 da un pio devoto di Kṛṣṇa, che intendeva convertire il mondo anglofono alla «consapevolezza di Dio». In meno di un ventennio l'ISKCON divenne un movimento internazionale con più di duecento centri nel mondo (sessantuno negli Stati Uniti).

Il guru fondatore, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, nacque a Calcutta nel 1896 e il suo nome era Abhay Charan De. Studiò prima in una scuola viṣṇuita e quindi presso lo Scottish Church College. Divenne un uomo d'affari nel campo dell'industria farmaceutica con alterna fortuna. Dopo essere stato iniziato nel 1922 da Bhaktisiddhanta Saraswati, un *gauḍiya* (bengalese) viṣṇuita della setta del *sant* e riformatore Caitanya (XVI secolo), cominciò a investire tempo e soldi per i suoi interessi religiosi. Nel 1944, Bhaktivedanta fondò la rivista «Back to Godhead» (Ritorno alla deità), e nel 1952 formò la *Jhansi League of Devotees* (Lega dei devoti di Jhansi). Lasciò la vita di capofamiglia (*gṛhasthin*) nel 1954, e nel 1959 fece le formali promesse di un asceta (*saṃnyāsin*). Nel mese di settembre del 1965, all'età di sessantanove anni, Bhaktivedanta arrivò a New York con una valigia piena delle sue traduzioni dello *Śrīmad Bhāgavatam* e meno di dieci dollari in tasca. Visse a Manatthan con alcuni sostenitori indiani e americani, ogni giorno usciva per cantare le lodi a Kṛṣṇa a chiunque le volesse ascoltare. Le lezioni e i servizi devozionali di Bhaktivedanta attrassero lentamente un seguito, principalmente di giovani simpatizzanti della controcultura, e vennero poi aperti centri di predicazione a Los Angeles, Berkeley, Boston e Montreal. Verso la fine degli anni '60, Los Angeles era diventata la sede centrale della ISKCON, e ospitava gli uffici della casa editrice che aveva pubblicato oltre cinquanta diversi volumi di opere tradotte e lavori personali di Bhaktivedanta.

Fin dai primi anni del movimento, i discepoli del guru erano famosi per le intonazioni pubbliche (*saṅkīrtan*) dei *mantra* di *Hare Kṛṣṇa*, per la distribuzione gratuita di «Back to Godhead» e di altri libri di Bhaktivedanta. Questi credeva, come i suoi predecessori indiani, che la recitazione del nome di Dio fosse sufficiente per ottenere la salvezza. Inoltre, il suo maestro l'aveva incaricato di diffondere la «consapevolezza di Kṛṣṇa» al mondo di lingua inglese. Di conseguenza, gli Hare Krishna in India e in America sono stati molto visibili e di orientamento missionario.

Nel giugno del 1970, Bhaktivedanta creò una commissione governativa (Governing Body Commission) di dodici devoti veterani per amministrare una ISKCON ancora più estesa e complessa e per permettergli di dedicare il suo tempo alla predicazione e alle traduzioni. Nello stesso periodo, istituì una serie di pratiche standard che resero i devoti della ISKCON più simili ai loro fratelli indiani. Ogni devoto maschio che entrava nel tempio doveva indossare l'abito tradizionale color zafferano del novizio monaco e rasarsi la testa. Le donne dovevano portare la *sāṛī* tradizionale indiana. Tutti i templi dovevano seguire gli orari quotidiani stabiliti: la sveglia alle 3,30 per i servizi devozionali mattutini (*pūjā*), per l'intonazione delle sedici ripetizioni del *mantra* di Kṛṣṇa sui 108 grani di preghiera, e per l'ascolto di una lezione su un passo delle scritture. Veniva fatta una distinzione netta tra *brahmacārin* o devoti «studenti», che erano intenzionati a seguire le quattro regole monastiche (non mangiare carne, non assumere sostanze intossicanti di alcun tipo, non fare attività sessuale di qualunque tipo e non giocare d'azzardo) e *gṛhasta* o devoti «capofamiglia», che erano destinati a sposarsi, vivere fuori dal tempio e fare delle modifiche alle quattro promesse.

Negli anni '70, l'ISKCON divenne sempre più consapevole delle sue radici indiane mentre nello stesso tempo si stava espandendo in ogni continente del globo. Bhaktivedanta tornò spesso in India tra il 1970 e l'anno della sua morte, sopraggiunta in India a Vrindavan nel 1977. Molti Indiani lo accolsero di buon cuore e chiamarono scherzosamente i suoi devoti «elefanti bianchi danzanti». Bhaktivedanta fondò templi e centri di predicazione vicino a Bombay, a Vrindavan (luogo della nascita di Kṛṣṇa) e a Mayapur (città natale di Caitanya). All'inizio degli anni '80, il tempio di Bombay aveva oltre seimila aderenti indiani e il tempio di Vrindavan venne incluso nella maggior parte dei circuiti di pellegrinaggio di Kṛṣṇa.

Bhaktivedanta fece il giro del mondo diverse volte nei dodici anni di attività missionaria e aprì templi in Inghilterra e nell'Europa continentale. Poco prima di morire nominò undici discepoli guru iniziati per non spezzare la catena di discepoli di Caitanya e per raggiungere il resto del mondo (nel 1982 il numero dei guru venne allargato a tredici). All'inizio degli anni '80, i suoi discepoli avevano fondato quarantacinque templi o fattorie in Europa, dieci in Africa, trentacinque in Asia e quaranta nell'America meridionale. Il numero degli adepti a tempo pieno dei templi americani rimase abbastanza costante dopo il 1977, ma i rami della ISKCON crebbero rapidamente oltreoceano, dove spesso trovarono un ambiente più tollerante.

La ISKCON incontrò l'opposizione di gruppi anticulto come la Citizens Freedom Foundation (Fondazione per la Libertà dei Cittadini) e dovette anche superare sfide al suo interno. Nel 1970 un gruppo di devoti mise in discussione l'autorità disciplinare di Bhaktivedanta, e nel 1982 uno dei guru designati lasciò l'organizzazione per seguire un altro guru. Le pratiche del movimento e le tecniche di distribuzione dei libri e di proselitismo sono state spesso oggetto delle critiche provenienti sia dal mondo esterno che dall'interno. Queste pratiche, forgiate dall'entusiasmo illimitato e dalle incongruenze organizzative dei primi anni della ISKCON, a metà degli anni '80 erano affinate dai processi di istituzionalizzazione e sistemazione che sono tuttora in corso nella organizzazione in tutto il mondo. Dopo la scomparsa del guru fondatore, sono la Governing Body Commission e i guru designati a determinare la buona sorte di questa tradizione indiana su suolo straniero.

[Vedi anche *NUOVE RELIGIONI*, vol. 3. Per una discussione sulla teologia del culto di Kṛṣṇa, vedi *KṚṢṆAISMO* e *VIṢṆUISMO*. Vedi anche la biografia di *CAITANYA*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio sui devoti californiani condotto da J. Stillson Judah, *Hare Krishna and the Counterculture*, New York 1974, pur datato, è ancora istruttivo per il modo in cui enfatizza le origini della ISKCON come alternativa religiosa e incarnazione di valori e comportamenti culturalmente alternativi. Il glossario comprende gran parte dei termini principali e dei nomi di persone che si riferiscono alla devozione di Kṛṣṇa. Il testo di Francine Jeanne Daner, *The American Children of Kṛṣṇa*, New York 1976, è uno studio antropologico condotto nei templi di Boston, New York, Londra e Amsterdam. Anche la Daner colloca la nascita della ISKCON nel contesto delle «religioni alternative» e, al contempo, nella cornice della teoria dell'identità di Erik Erikson sullo sviluppo della personalità. Lo studio di L.D. Shinn, *The Dark Lord*, Philadelphia 1985, basato su più di cento interviste a devoti appartenenti a quattordici diversi templi americani, presenta i vari aspetti della fede americana in Kṛṣṇa nel contesto della critica rivolta al culto e una storia della risposta delle religioni a tale critica.

In italiano segnaliamo lo studio di G. Bartolomei, *I nuovi monaci. Hare Krsna. Ideologia e pratica di un movimento neo-orientale*, Milano 1981.

LARRY D. SHINN

HAṬHAYOGA è, tra le molteplici scuole di Yoga derivate dallo Yoga classico degli *Yoga Sūtra* di Patañjali, la più influente storicamente e, ad oggi, la meglio conosciuta. Lo Haṭhayoga si differenzia dallo Yoga classico e dalle sue scuole sorelle principalmente per l'enfasi particolare ch'esso conferisce ad alcuni aspetti della dottrina e della pratica yogiche. L'impianto teoretico dello Yoga classico deriva, in maniera sostanziale, dalla metafisica del Sāṃkhya e cerca di stabilire un equilibrio tra il ruolo degli esercizi fisici e quello della meditazione. Lo Haṭhayoga tende a preferire il misticismo esoterico alla metafisica sistematica, ed enfatizza gli esercizi fisici a discapito della meditazione. Porge inoltre particolare attenzione all'acquisizione di poteri sovrannaturali e alla vittoria sulla malattia e sulla morte. L'insieme dei concetti mistici e di fisiologia sottile contenuti nei testi di Haṭhayoga ne fanno una delle componenti e dei contrassegni principali di quella corrente dell'Induismo nota come Tantrismo.

Molti degli aspetti dello Yoga associati in modo particolare allo Haṭhayoga sembrano essere piuttosto antichi. Fin dal *Ṛgveda* (10,136) troviamo descritti *muni* (asceti) che possiedono il potere di volare nel vento. [Vedi *VOLO*, vol. 4]. Pratiche e concetti yogici quali quelli elaborati nei testi di Haṭhayoga sono menzionati in modo cospicuo già nelle prime *upaniṣad*. I «canali» sottili (*nāḍī*) del corpo umano, elemento centrale della fisiologia mistica dello Haṭhayoga, compaiono nella *Chāndogya Upaniṣad* (8,6,6); tra questi si menziona anche un canale centrale che scorre sino alla cima del capo. Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1,5,23) si fa riferimento, talvolta in modo ellittico, al controllo del respiro. La successiva *Śvetāśvatara Upaniṣad* (2,8-15) descrive le pratiche dello yoga, compreso il controllo del respiro, in modo dettagliato e osserva che «colui il quale ottiene un corpo forgiato nel fuoco dello yoga non sarà soggetto alla malattia, alla vecchiaia o alla morte» (2,12).

La gran parte degli elementi dello Haṭhayoga viene descritta in modo maggiormente articolato nei resoconti degli asceti tantrici che si trovano nel *Mālatī-mādhava* di Bhavabhūti (725 circa) e nello *Harṣacarita* di Bāṇa Bhaṭṭa (650 circa). La parte più cospicua dei testi di Haṭhayoga giunti sino a noi, tuttavia, è legata alla setta piuttosto tarda dei kānphaṭā *yogin*, talvolta chiamati nāth o nāth siddha. Nell'India meridionale, i cosiddetti *siddha tamiḻ* composero, tra il X e il XV secolo circa, opere basate sui concetti e sul lessico dello Haṭhayoga. Gli stessi concetti e lo stesso lessico permeano anche gli scritti del Buddhismo tantrico e si fanno addirittura breccia nella letteratura yogica degli austeri jainisti. La grande peculiarità religiosa e linguistica della letteratura haṭhayogica, spesso associata a uno stile volutamente ermetico, ha fatto sì che la comprensione degli studiosi della sua struttura complessiva e della sua storia rimanesse incompleta.

Il nucleo concettuale dello Haṭhayoga è costituito dall'idea di un corpo sottile mistico con un'anatomia propria. Sebbene testi diversi descrivano questa anatomia mistica in modi differenti, la maggior parte men-

ziona i sette *cakra*, o «centri», situati nel tronco e nella testa, e collegati attraverso una rete di *nāḍī*, o «canali». Ogni *cakra* ha la forma di un loto ed è associato a uno *yantra*, o diagramma mistico, particolare; a un *mantra*, o invocazione mistica; a un dio o a una coppia di dei.

Il primo *cakra*, detto *mūlādhāra*, o «del sostegno radicale», è un loto a quattro petali situato nella zona perineale tra l'ano e l'organo sessuale. Il suo *yantra* è un triangolo rovesciato con, al centro, il *liṅga* di Śiva, il *mantra* «*oṃ*» e il dio dalla testa d'elefante Gaṇeśa. Attorcigliato attorno al *liṅga* c'è un serpente addormentato, chiamato *kuṇḍalinī*, che ostruisce la cima del *liṅga* con la bocca. *Kuṇḍalinī* rappresenta l'energia (*śakti*) di Śiva. Lo *yogin* si sforza di risvegliarla e di farla risalire lungo la *nāḍī* centrale, detta *suṣumnā*, passando attraverso i *cakra* rimanenti sino al superiore, chiamato *sahasrāra* («il loto dai mille petali») o *brahmarandhra* («l'apertura di Brahmā») e situato alla sommità del capo. La *kuṇḍalinī* si unisce a Śiva, atto che produce i poteri soprannaturali e l'immortalità che lo *yogin* cerca. Questa unione corrisponde, in ultima analisi, all'esperienza stessa dell'illuminazione. [Vedi *CAKRA* e *KUṆḌALINĪ*].

Le tecniche fisiche e meditative di vario genere utilizzate dagli adepti dello Haṭhayoga per realizzare questa esperienza includono l'arresto contemporaneo del respiro, del seme e dell'attività mentale. Il termine *haṭha* significa, infatti, «arresto violento». Dunque, lo Haṭhayoga è quella tecnica meditativa che implica la soppressione forzata delle proprie percezioni sensoriali e il controllo sul funzionamento del proprio corpo. Le tecniche utilizzate a tal fine sono descritte in alcuni testi, quali la *Haṭhayoga Pradīpikā* di Svātmārāma, la *Gheraṇḍa Saṃhitā*, il *Gorakṣa Śataka* e la *Siddhasiddhānta Paddhati*. Una delle più importanti tra queste tecniche è la *khecarī* («del movimento nello spazio»). Lo *yogin* inserisce la lingua nella propria gola, fino a impedire sia il passaggio dell'aria sia la deglutizione della saliva. Si dice che questa pratica blocchi, a livello del corpo sottile, la discesa del nettare dell'immortalità che stilla dalla luna posta al di sotto del *sahasrāra cakra*. Normalmente il nettare cade nel fuoco che il sole situato alla base del corpo produce. La pratica di *khecarī*, secondo la *Haṭhayoga Pradīpikā*, rende in grado lo *yogin* di «bere» il nettare e, così, di «vivere molti anni, libero dalle malattie e con un corpo flessibile quanto lo stelo di un loto».

[Per la trattazione delle diverse scuole yogiche, vedi *YOGA*. Vedi anche *GORAKNĀTH* e *PATAÑJALI*].

BIBLIOGRAFIA

Uno dei saggi migliori sullo Haṭhayoga è S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1969 (3ª ed.), basato principalmente su fonti bengalesi. Altrettanto eccellenti sono l'opera sui *siddha tamil* di K.V. Zvelebil, *The Poets of the Powers*, London 1973 (trad. it. *I Maestri dei poteri. I Siddha dell'India*, Roma 1979), e il classico sullo yoga in generale di M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Il testo sanscrito che meglio descrive le pratiche dello Haṭhayoga è S. Svātmārāma, *The Haṭha Yoga Pradīpikā*, New York 1974, edizione che include una traduzione inglese dell'opera. La fisiologia mistica dello Haṭhayoga è descritta nello *Ṣaṭcakranirūpana* e nel *Pādukāpañcaka*, tradotti unitamente da J.G. Woodroffe (*alias* A. Avalon) in *The Serpent Power*, Madras 1964 (7ª ed.) (trad. it. *Il potere del serpente*, Roma 1968).

DAVID N. LORENZEN

HOLĪ è una festa popolare dell'India settentrionale, famosa per il clima di eccitazione simile a quella dei Saturnali, che si celebra ogni anno durante il plenilunio del mese lunare di marzo-aprile. Questa cerimonia non si trova nell'India meridionale, dove c'è un'altra festa simile in onore del dio dell'amore, Kāma, che si svolge nello stesso periodo. Non sembrano esserci legami diretti tra le due feste, ma fonti letterarie suggeriscono che siano entrambe esempi di antiche tradizioni di festeggiamenti per l'arrivo della primavera.

Nell'India settentrionale, la gente celebra Holī nei giorni immediatamente successivi alla luna piena. Tuttavia, in molte località la festa incomincia ancor prima della luna piena, talvolta persino a *Vasanta* («primavera»), il quinto giorno di luna crescente del mese lunare di febbraio-marzo, quando viene preparato il falò per Holī. In questo periodo, la gente comincia a dare e raccogliere legna e letame di vacca da accatastare intorno a un palo centrale. Talvolta si brucia un vaso pieno di semi sotto la catasta. I rituali principali di Holī si svolgono attorno a un falò, che viene acceso in modo cerimoniale durante la luna crescente. Uomini e donne circondano il fuoco e gettano nelle fiamme noci di cocco o arrostiscono orzo novello. Si compiono divinazioni sul nuovo raccolto interpretando la direzione delle fiamme (quando arde il fuoco) o esaminando lo stato dei semi bruciati nel vaso (quando il fuoco è spento). Qualcuno prende dei tizzoni e li porta a casa per attizzare il proprio fuoco domestico; anche le ceneri vengono raccolte dal fuoco di Holī come protezione contro le malattie.

Il fuoco di Holī è visto come una pira funebre (Marriott, 1966, pp. 201, 204), perché si crede distrugga il demone femmina Holikā. Questo demone aveva ottenuto il potere di non morire nel fuoco e salì quindi sicuro sulla pira tenendo tra le sue braccia Prahlāda, un fedele devoto di Viṣṇu, che è suo fratello o il figlio di suo fratello Hiraṇyakaśipu (nemico di Viṣṇu). Prahlāda, talvolta identificato con il palo centrale che si alza dal fuoco,

sopravvisse alla prova a causa della sua fervente devozione a Viṣṇu. Holikā, la malvagia, morì tra le fiamme.

Questo racconto esemplare non spiega in realtà l'atmosfera erotica e talvolta violenta del «gioco di *holī*». Le persone, solitamente degli strati più bassi della popolazione, si bagnano reciprocamente, coinvolgendo gli appartenenti ai ceti più alti, con acqua mischiata a varie polveri, urina di bovini e fango. Le vittime dei vari scherzi e burle, inclusi gli uomini che durante la festa vengono presi a bastonate dalle donne, non possono fare altro che andare avanti con il loro ruolo ribaltato durante il tempo del gioco. La celebrazione è caratterizzata dall'elezione del re di Holī, da canti e urla oscene, da bevute di *bhang* (una bevanda di *hashish* mescolato a latte e yogurt), e vengono vezzeggiate delle effigi falliche. Gli antropologi sono stati molto incuriositi da questi riti. McKim Marriott, per esempio, osserva che «il bilanciamento drammatico di Holī – la distruzione del mondo e poi la sua rinascita, l'inquinamento seguito dalla purificazione – non si attua solamente sul piano astratto dei princìpi strutturali, ma anche a livello della singola persona che partecipa alla festa» (Marriott, 1966, p. 212). La negazione dello stato sociale rimane però limitata, perché Holī non implica un ribaltamento completo delle norme quotidiane (Babb, 1975, p. 174). Secondo gli induisti dell'India settentrionale e centrale, la licenziosità e la frenesia della festa sono semplicemente una riattuazione delle *līlā* di Kṛṣṇa, i «giochi» amorosi e scherzosi del dio con i giovani mandriani e le pastorelle. Holī è infatti «la festa dell'amore» (Marriott, 1966), e i suoi eccessi sono rivestiti dai sentimenti e dai motivi emozionali dei movimenti della *bhakti* di Kṛṣṇa (Biardeau, 1981, pp. 156-61).

In una variante bengalese della festa, l'incendio di immagini umane è associato a una festa di passaggio di Kṛṣṇa (Bose, 1953). In India, i riti di passaggio sono carichi di connotazioni erotiche e possono fare parte di un generico rito matrimoniale. Sebbene Kṛṣṇa non appaia in tutte le varianti della festa, vengono sempre bruciate figure umane o animali e questo accade da molto tempo (*ibid*., p. 83).

In Andhra Pradesh, la festa di Kāma, menzionata prima, mantiene un po' della frenesia della festa di Holī dell'India settentrionale (Christian, 1982, p. 255). Tale delirio rituale non compare in modo significativo in Tamil̠ Nāḍu. Si può trovare una festa di Kāma qua e là nei templi ortodossi di Śiva, ma le celebrazioni tamil̠ coinvolgono abitualmente piccoli gruppi di persone e non interi villaggi. La festa di Kāma inizia dopo Śivarātri e prosegue fino al plenilunio. Un'effigie di Kāma viene costruita mentre la gente ne racconta la storia. I partecipanti, stimolati dall'assunzione di bevande alcoliche, danzano selvaggiamente, e alcuni sono vestiti come donne tribali (evocando in tal modo un atteggiamento molto erotico). L'effigie di Kāma viene poi bruciata nel fuoco, in una rievocazione rituale del ben noto mito in cui il dio dell'amore lancia una freccia a Śiva, per distrarlo dalla sua lunga meditazione, talmente lunga che nel frattempo il dio era divenuto padre. Adirato, Śiva lancia con il terzo occhio un'occhiata a Kāma e riduce in cenere il Signore del desiderio. Il terribile *yogin* (Śiva) diventa egli stesso «desiderio» per un breve periodo e gode dei piaceri dell'unione sessuale con Pārvatī. Da questo momento, Śiva diviene a tutti gli effetti Kāma. Il ribaltamento teologico si riflette in quello rituale.

Nella festa dell'India meridionale manca l'elemento della *bhakti*, ma il rito è più esplicito. Prima di tutto, in conformità con il contesto del sacrificio induista, il rito di Kāma è centrato sul desiderio e la sua soddisfazione e distruzione. *Kāma* (l'appagamento del desiderio) è il più basso dei quattro tradizionali scopi della vita (gli altri sono *artha*, «prosperità»; *dharma*, «dovere religioso»; *mokṣa*, «salvezza»), ma è essenziale come gli altri, perché nessuno degli altri tre scopi si può ottenere senza desiderio (Biardeau, 1981, pp. 49-54, 78). Lo Śiva asceta è anche Kāma, e così genera Skanda, il figlio eroico che deve salvare il mondo distruggendo i demoni che minacciano il potere degli dei. Inoltre, il *kāma*, il desiderio senza la conoscenza, è lo scopo attribuito solitamente agli *śūdra*, i non iniziati, lo strato più basso della società induista. Durante la primavera, la stagione della rinascita cosmica, ognuno diventa ritualmente uno *śūdra* per ricreare il mondo. Questa inversione temporanea della gerarchia sociale e dei quattro scopi della vita induista è segnata nel rituale con l'incoronazione a re di Kāma o Holī.

[Vedi *ŚIVA* e *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

McKim Marriott, *The Feast of Love*, in M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites and Attitudes*, Honolulu 1966, pp. 200-231, fornisce un resoconto di prima mano della festa, corredato di interessanti valutazioni interpretative di carattere antropologico. Sebbene ormai datato, lo studio di N.K. Bose, *The Spring Festival of India*, in N.K. Bose (cur.), *Cultural Anthropology and Other Essays*, Calcutta 1953, pp. 76-135, è tuttora valido grazie alle informazioni che fornisce sulle varianti regionali. Cfr. anche L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975, e Jane M. Christian, *The End Is the Beginning. A Festival Chain in Andhra Pradesh*, in G.R. Welbon e G.E. Yocum (curr.), *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Delhi 1982, pp. 243-67. Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981 (trad. it. *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Milano 1985), fornisce pertinenti interpretazioni di alcune concezioni induiste basilari, di importanza cruciale nella celebrazione del rituale.

MARIE-LOUISE REINICHE

ICONOGRAFIA INDUISTA. Viṣṇu, Śiva e Devī sono le icone visive fondamentali dell'Induismo. Ciascuna di queste divinità è venerata in un'immagine concreta (*mūrti*) che può essere vista e toccata. L'immagine è concepita in termini antropomorfici, ma allo stesso tempo trascende l'apparenza umana. Con alcune eccezioni, le immagini induiste presentano più di due braccia. Le mani, raffigurate in posizioni gestuali definite, presentano gli attributi che connotano il potere della divinità e ne stabiliscono l'identità. Le immagini sono concrete nella loro sostanzialità, ma non sono altro che un mezzo per evocare la presenza della divinità: questa è la loro funzione essenziale. L'immagine serve come uno *yantra*, uno «strumento» che permette a chi lo osserva di cogliere un riflesso della divinità il cui fulgore trascende ciò che l'occhio fisico può vedere. Il fulgore divino è contemplato nella visione interiore. In quanto riflesso di questa visione trascendente, l'immagine è chiamata *bimba*. Questo riflesso è percepito e assume forma anche per mezzo dello *yantra*, un poligono nel quale durante il culto si rappresenta la divinità sotto forma di diagramma. Lo *yantra* è costruito con una precisione tale che l'«immagine» emerge nella sua inequivocabile identità. [Vedi *YANTRA*].

La divinità, contemplata dall'occhio interiore, grazie a un atto di «immaginazione», è tradotta in termini di immagine. Da questo punto di vista l'immagine è detta *pratimā*, «misurata contro» la visione originale della divinità come si è manifestata davanti all'occhio interiore del veggente. L'iconometria nel caso dell'immagine antropomorfa tridimensionale corrisponde alla geometria di uno *yantra* lineare. Perciò l'immagine antropomorfa è allo stesso tempo un riflesso di una visione trascendente e uno strumento preciso per invocare durante il culto la presenza divina nell'immagine della figura di forma umana e di fattura umana. Il suo luogo è il tempio, dove è venerata non solo come una stele di pietra in altorilievo nella cella, ma anche all'esterno sulle pareti. In quel luogo, a ciascuna delle immagini che rappresentano aspetti dell'icona custodita nella cella è riservata una nicchia o un piedistallo nella parete.

Viṣṇu, Śiva e Devī (la Dea) sono rappresentati in molti tipi di immagine poiché ciascuna di queste divinità principali possiede forme o aspetti molteplici. Essi sono intagliati in rilievo nelle nicchie sul lato esterno delle pareti del tempio, dove ogni nicchia suggerisce un santuario connesso, lungo le principali direzioni dello spazio, all'immagine centrale, o simbolo, nel santuario interno (cella). Mentre le immagini di Viṣṇu e di Devī sono antropomorfe e in parte anche teriomorfe, la forma essenziale in cui si venera Śiva non presenta, in linea di principio, caratteristiche di questo tipo. [Vedi anche *MŪRTI*].

Śiva. Il principale oggetto del culto di Śiva è il *liṅga*. La parola *liṅga* significa «segno», nella fattispecie un segno sotto forma di cilindro dalla punta arrotondata. Il termine, tuttavia significa anche «fallo»; alcuni dei più antichi Śiva *liṅga* hanno forma esplicitamente fallica. Tuttavia, questo segno non è venerato nella sua referenza meramente antropomorfica. Esso rappresenta la creatività a ogni livello – biologico, psicologico, e cosmico – come simbolo del seme creativo che scorre nella creazione o sarà trattenuto, trasformato e assorbito all'interno del corpo dello *yogin* e di Śiva, il signore degli *yogin*. Nella sua polivalenza il *liṅga* è il simbolo più essenziale di Śiva, mentre le immagini di Śiva, ciascuna

nella sua nicchia sulla parete esterna del tempio, sono una manifestazione di Śiva in un ruolo particolare che presenta un aspetto della sua totalità (vedi figura 1).

Le immagini di Śiva visualizzano le due nature complementari del dio: la sua grazia e il suo terrore. Come tutte le immagine divine induiste, quella di Śiva presenta molteplici braccia; il loro numero di base, quattro, rappresenta le quattro direzioni cosmiche sulle quali si estende il potere della divinità in manifestazione. L'immagine di pace e di serenità di Śiva in una delle sue forme, Dakṣiṇāmūrti, è quella del maestro. Comodamente seduto sotto l'albero cosmico, egli insegna ai saggi yoga, gnosi, musica e tutte le altre scienze. In un'altra immagine, in posizione eretta come Paśupati, «signore degli animali», protegge tutti gli «animali», compresa l'anima umana.

Egli è anche lo sposo celeste, Sundaramūrti, che abbraccia la sua consorte (Āliṅganamūrti) o è assiso sul trono con lei (Ūmamaheśvara), mentre sotto forma di Somāskanda l'immagine assisa del dio comprende la sua consorte, anch'ella assisa, e il loro figlioletto danzante. Queste immagini assicurano felicità all'interno della condizione umana, mentre Ardhanārīśvara, «il signore la cui metà è una donna», il dio androgino che presenta la metà destra maschile e la metà sinistra femminile, è un'immagine della pienezza sovrumana.

I miti e le leggende nei quali Śiva distrugge o perdona demoni che ambiscono a distruggere il mondo sono condensati in immagini del dio come vincitore sulle forze distruttive e sulla morte (Tripurāntaka, Kālāri). Un'altra classe di immagini visualizza il dio come un mendicante giovane, seducentemente nudo (Bhikṣāṭana) e, in una fase posteriore dell'identico mito, come immagine di terrore, di una divinità emaciata, scheletrica o, come Bhairava, insanguinata, peccatore e penitente sulla via della salvezza. Bhairava è un'immagine della passione del Signore lungo il cammino per la liberazione. Egli danza come danzava sul campo di battaglia nel suo trionfo sopra i nemici. La danza di Śiva è la modalità principale dell'operatività del dio nel cosmo e all'interno del microcosmo, nel cuore dell'uomo. L'immagine di Śiva Nāṭarāja che esegue la sua fiera danza di grazia sussume movimento continuo e stasi nella ritmica disposizione delle membra e del corpo come se la danza fosse infinita: nelle sue mani superiori si trovano il tamburo e la fiamma, dove il tamburo simboleggia il suono e l'inizio della creazione, mentre la fiamma simboleggia la fine della creazione; un braccio è disposto di traverso al corpo e indica il braccio opposto, mentre il piede sollevato simboleggia la liberazione dalla gravità e da ogni altra contingenza del mondo. L'intero ciclo dell'eterno ritorno è espresso nello *yantra* dell'immagine danzante di Śiva. In un'altra immagine, quella del pilastro cosmico, Śiva rivela se stesso agli dei Brahmā e Viṣṇu; un infinito pilastro fiammeggiante di luce che sorge dal mondo degli inferi. L'immagine di Liṅgodbhava mostra la figura antropomorfa di Śiva all'interno del pilastro del *liṅga* che si manifesta improvvisamente.

FIGURA 1. *Liṅga āḍhya* («*liṅga* che arricchisce»). Il *liṅga* (sanscrito, «segno» o «fallo»), principale oggetto del culto di Śiva, simboleggia la creatività biologica, psicologica e cosmica.

Il *liṅga*, sia come simbolo astratto, sia come forma parzialmente antropomorfa, è il principale oggetto di culto śivaita. Alcune delle sculture presentano una testa umana apposta al cilindro del *liṅga* oppure quattro teste posizionate nelle direzioni cardinali, sottintendendo una quinta testa (raramente rappresentata) sulla cima. Cinque è il numero sacro di Śiva, e l'intera ontologia śivaita (i cinque sensi, i cinque elementi, le cinque direzioni dello spazio, e ulteriori pentadi gerarchiche) è visualizzata nel *liṅga* iconico-aniconico a cinque facce. Questo concetto è sotteso all'immagine nella cella del tempio di Mahādeva Caturmukha, a Nachna Kuthara, vicino ad Allahabad (VI secolo), e a quella di Sadāśiva del tempio nella grotta di Elephanta, vicino a Bombay (metà del VI secolo). Questi costrutti e realizzazioni rappresentano la verità ultima manifesta nella perfezione scultorea. [Vedi *YONI*, vol. 4].

La fisionomia facciale dell'immagine riflette la natura dell'aspetto o della manifestazione particolare del dio. Il suo atteggiamento calmo e imperscrutabile come anche l'aspetto distorto di Bhairava sono mostrati con molte sfumature di espressione che comunicano il senso di ciascuna manifestazione particolare in quanto definita dai suoi attributi e dai suoi tratti specifici. Gli ornamenti, tuttavia, ovvero le collane, le cinture, gli orecchini, e così via, non sono influenzati essenzialmente dalla specifica manifestazione. Allo stesso modo, alcuni degli attributi di Śiva, in particolare il tridente, il serpente, la falce di luna, il rosario e la pelle di antilope,

sono parte dell'immagine del dio in più di una manifestazione. Invariabilmente, comunque, la corona di Śiva è la sua stessa capigliatura. Egli è il dio asceta e la sua corona mostra le lunghe ciocche dei capelli non tagliati dell'asceta ammassate alte sulla sua testa in un'infinita varietà di schemi, adorne di serpenti, della falce di luna e della figura in miniatura del fiume celeste Gaṅgā (Gange) personificato. Qui l'abbondanza della presentazione costituisce comunque un'economia iconografica, poiché ciascuno dei diversi simboli richiama un intero mito, come quello della discesa dal cielo della dea fiume Gaṅgā, il cui impatto avrebbe portato distruzione sulla terra se Śiva non avesse offerto la sua capigliatura come luogo di sosta temporanea per lei.

Un distintivo essenziale particolare di Śiva tra gli dei, sebbene non sia presente in tutte le sue immagini, è il terzo occhio del dio (che denota anche divinità derivate dal concetto di Śiva, come Devī e Gaṇeśa). Posto in verticale nel centro della fronte di Śiva sopra i suoi altri due occhi, il sole e la luna, il terzo occhio connota il fuoco del dio asceta. Esso si aprì quando Pārvatī, la sua consorte, coprì per scherzo gli occhi del dio con le mani: l'oscurità ricoprì il cosmo. Questo fuoco scaturì anche per distruggere il dio Kāma, «desiderio», quando questi cercò di ferire Śiva con il suo arco.

Sia essa distinta da un solo simbolo o da una combinazione di simboli, l'identità di Śiva è inequivocabile nelle sue immagini. Non vi è neppure incoerenza se, per esempio, la corona di Śiva, amorevolmente assiso sul trono con Pārvatī, è incastonata di teschi (Ūma-Maheśvara da Belgavi, Karnataka, XII secolo). L'essere totale di Śiva è presente nell'aspetto particolare.

Di fronte al *liṅga*, l'immagine di Nandin, il toro zebù rappresentato a tutto tondo e posto di fronte all'entrata del tempio o nella sua sala, è allo stesso tempo la forma animale di Śiva, il suo attendente, e il suo veicolo (*vāhana*). Sotto più di un aspetto, Nandin, «il felicitatore», esprime Śiva. [Vedi *ŚIVA*].

Viṣṇu. Colui che pervade e sostiene l'universo è rappresentato dalla sua immagine antropomorfa nella cella del tempio. L'immagine si erge invariabilmente eretta come un pilastro e le sue quattro braccia tengono simmetricamente i principali attributi del dio: la conchiglia, la ruota, la mazza e il loto. La conchiglia, nata dall'oceano primordiale, con la sua struttura che si snoda a spirale a partire da un singolo punto, è il simbolo dell'origine dell'esistenza. La ruota rappresenta il ciclo delle stagioni, del tempo. La mazza rappresenta la forza della conoscenza, mentre il fior di loto simboleggia l'universo manifesto sorto dall'oceano della creazione. A seconda del loro rispettivo posizionamento nelle quattro mani dell'immagine di Viṣṇu, questi quattro attributi definiscono l'aspetto particolare sotto il quale è venerato il dio conformemente ai bisogni del fedele. Ciascuna delle ventiquattro immagini, il totale delle possibili combinazioni dei quattro simboli nelle quattro mani, ha un nome. Il dio supremo, Viṣṇu, ha mille nomi nei quali sono inclusi quelli di queste ventiquattro immagini.

Oltre all'immagine eretta nella cella (una versione antropomorfa del concetto del pilastro cosmico), Viṣṇu può assumere altre due posizioni: assiso e supino. In effetti, nessun altro dio induista, a parte Yoganidra (un'allegoria derivata da Viṣṇu), è mai mostrato supino, e nel loro insieme queste tre posizioni esprimono le modalità dell'onnipresenza del dio nel cosmo e durante la dissoluzione di questo, quando nel sonno dello yoga giace su Śeṣa, il serpente il cui nome significa «l'avanzo», galleggiante sopra le acque dell'oceano cosmico. Nell'India meridionale ciascuno dei tre tipi di immagine occupa la propria cella, a tre livelli in templi a tre piani. A seconda dei bisogni del devoto, ciascuno di questi tre tipi di immagine realizza quattro obiettivi: l'identificazione totale con il dio, il desiderio per la realizzazione dei desideri su questioni mondane, il desiderio di potere, e il desiderio di ottenere successo attraverso la magia. A seconda dell'efficacia desiderata a questi quattro livelli, le immagini sono più o meno elaborate nel numero delle divinità sussidiarie, dove le immagini che garantiscono la realizzazione dei desideri a livello mondano sono le più elaborate.

Le ventiquattro varietà delle immagini di Viṣṇu a quattro braccia sono emanazioni (*vyūha*) del Viṣṇu supremo. Quattro emanazioni (Saṃkarṣaṇa, Vāsudeva, Pradyuma, e Aniruddha) sono considerate primarie, sebbene i loro nomi compaiano come tredicesimo, quattordicesimo, quindicesimo e sedicesimo nella lista dei ventiquattro.

La dottrina teologica e l'immaginario che la sostiene seguono ciascuno una propria logica inerente. La dottrina dei *vyūha* o dell'emanazione è tanto rilevante per i ventiquattro tipi dell'immagine di Viṣṇu quanto la dottrina degli *avatāra*, o della personificazione, secondo la quale il supremo Viṣṇu ha assunto forma corporea completa in un aspetto specifico, sia esso quello di un pesce, o di un cinghiale, o di un uomo, o di un dio. L'una o l'altra di queste forme personificate, tuttavia, compresa quella del nano (Vāmana) o di Kṛṣṇa, compaiono a loro volta tra le ventiquattro varietà della principale immagine di culto di Viṣṇu.

Viṣṇu è anche concepito nel suo quintuplice aspetto: come realtà ultima trascendente (*para*); nella sua emanazione (*vyūha*); nella sua manifestazione (*vibhava*); come la realtà più intima all'interno dell'uomo (*antaryāmin*), il controllore interiore; e come *arcā*, o immagine consacrata, dove questo quinto aspetto è un *avatāra*, una «discesa» nella materia.

Ogni *avatāra* è assunto dal Viṣṇu supremo per uno scopo particolare, a seconda di ciò che la situazione richiede. Tuttavia, ciascun *avatāra*, o discesa divina, sebbene si sia verificato in un tempo determinato, rimane valido per tutti tempi. Il numero degli *avatāra* o manifestazioni (*vibhava*) canoniche è generalmente di dieci, ma si descrivono anche dodici ulteriori *vibhava*. Le dieci forme sono quelle di 1) pesce (Matsya); 2) tartaruga (Kūrma); 3) cinghiale (Varāha); 4) uomo-leone (Narasiṃha); 5) nano e «[il dio che compì] tre passi» (Vāmana e Trivikrama); 6) Rāma con la scure (Paraśurāma), che ristabilì la posizione dominante dei brahmani; 7) Rāma, il re ideale; 8) Kṛṣṇa; 9) Buddha; e 10) Kalkin, il redentore ancor da venire. Nelle nicchie della parete del tempio, gli *avatāra* sono rappresentati in forma antropomorfa, teriomorfa o combinata antropo-teriomorfa.

L'*avatāra* Matsya incorpora un mito di diluvio, che narra come un pesciolino riconoscente salvato da Manu a sua volta salvò Manu, che divenne il fondatore dell'umanità attuale. Il mito della tartaruga narra della tartaruga cosmica che prestò il proprio corpo come solido sostegno per la montagna del mondo, che servì come zangola nel frullamento dell'oceano primordiale. La terza discesa di Viṣṇu in modo analogo illustra un mito di creazione dalle acque cosmiche. Mentre l'*avatāra* Matsya stabilì l'esistenza dell'umanità sulla terra e l'*avatāra* Kūrma garantisce la solidità del suo sostegno, la manifestazione come cinghiale mostra Viṣṇu come salvatore, che sollevò la terra dalle profondità delle acque oceaniche alla luce del sole. Nella personificazione come uomo-leone, Viṣṇu assume questa forma composta balzando fuori da una colonna nel palazzo del demone re al fine di sventrare questo nemico che aveva messo in dubbio la sua onnipresenza. La quinta personificazione, il nano, ottenne dal demone-re Bali un piedestallo sul quale erigersi e compì i tre passi grazie ai quali attraversò il cosmo (vedi figura 2). Nei quattro successivi *avatāra*, Viṣṇu assunse una forma umana come eroe o come dio. Le immagini di Kṛṣṇa come bambino dai poteri sovrumani (Balakṛṣṇa) e come dio fanciullo che suona il flauto hanno la propria iconografia visiva, particolarmente nelle opere in metallo. Due forme di Kṛṣṇa si distinguono dalle altre immagini delle divinità induiste. La prima è Jagannātha «il signore del mondo», il cui centro di culto si trova a Purī, Orissa; la seconda è Śrī Nāthjī, il cui centro di culto si trova a Nāthadvāra in Mewar, Rajasthan. Entrambe queste immagini sono tronchi di legno rozzamente scolpiti e dipinti, solo lontanamente antropomorfi. Dal XVI secolo in poi, Kṛṣṇa appare in miniature con una frequenza incomparabilmente maggiore rispetto agli altri dei induisti. Di fronte ai templi di Viṣṇu, l'immagine a tutto tondo del veicolo parzialmente antropomorfico di Viṣṇu,

FIGURA 2. *Viṣṇu Trivikrama*. Scultura in pietra, Bengala. Nella sua quinta personificazione, Viṣṇu attraversò il cosmo in tre passi e sconfisse il demone Bali.

l'uccello Garuḍa, è sostenuta da un'alta colonna. [Vedi *VIṢṆU* e *AVATĀRA*].

Devī. La Grande Dea, Devī, rappresenta il principio creativo venerato come femminino. È Śakti, l'energia onnipervasiva, la potenza in essere, la forza di causalità, cognizione, volontà ed esperienza. È l'energia di tutti gli dei; e nelle sue principali manifestazioni o immagini brandisce tutte le loro armi. È l'origine del mondo, il piano cosciente della creazione, la madre; è la dea Conoscenza. La sua immagine principale è quella di Durgā nell'atto di decapitare il demone bufalo, il più potente dei demoni che ella sconfigge. Questo animale enorme, scuro, demoniaco, una personificazione della stupidità, è il suo arcinemico. Nella sua rappresentazione come colei che uccide il demone bufalo, la giovane e amorevole dea è accompagnata dalla sua cavalcatura, il leone (vedi figura 3).

In alcune tradizioni, il demone bufalo ancora nella sua forma umana adorava la dea. In alcune sculture della dea che uccide il demone (il quale ha il corpo di un uomo e la testa di bufalo), questi si arrende estasiato a

lei nel momento in cui ella lo uccide. Quando non è raffigurata in azione, bensì eretta in piedi nella sua postura ieratica, la dea è sostenuta da un loto o da una testa di bufalo.

La Grande Dea ha molte forme. Come Śiva, ha tre occhi; come Viṣṇu, nella sua orma di Yoganidrā, «sonno dello yoga», è rappresentata giacente, personificazione del sonno di Viṣṇu. È bellissima e ha solo due braccia, mentre nelle sue altre raffigurazioni presenta da quattro a sedici braccia. Sebbene il *vāhana* o veicolo della Grande Dea sia il leone, nella sua forma di Rambhā la dea cavalca un elefante; e come Gaurī, la Dea Bianca, l'aspetto nel quale gli dei la contemplano, si erge su un coccodrillo. Nei suoi aspetti terribili, emaciati, il suo veicolo è la civetta. Come Śiva, la dea è contemplata nella sua divina bellezza o in un aspetto terrificante come Kālī o Cāmuṇḍā.

Quando è venerata nella sua propria immagine, la

FIGURA 3. *Durgā che uccide il demone bufalo.* Scultura in pietra, Bhubaneswar, Orissa. La principale rappresentazione della dea, Devī, è quella di Durgā che manifesta il proprio potere di vincitrice di demoni. È accompagnata dalla sua cavalcatura, il leone.

dea è al centro della composizione, ma come *śakti*, o energia creatrice di un dio, è raffigurata al fianco di questi, con dimensioni ridotte e con solo due braccia poiché è la paredra del dio. Pārvatī è la consorte di Śiva, mentre Bhūdevī e Śrīdevī (la dea terra [Bhū], che fu salvata da Viṣṇu nella sua personificazione come cinghiale, e la dea splendore [Śrī]) compaiono al fianco di Viṣṇu.

Se le immagini di questi dei sono fuse nel bronzo, esse sono modellate a tutto tondo. Si tratta di immagini processionali, intese per essere osservate da tutte le angolazioni, in contrasto con le immagini in pietra poste nella cella o sulle pareti del tempio, dove si ergono di fronte al devoto quando questi si avvicina ad esse. Comunque, dove l'immagine di Devī è rappresentata come la dea suprema, ella può essere affiancata o circondata da figure più piccole di dei e demoni che svolgono un ruolo nel particolare mito rappresentato. La scena può essere ulteriormente arricchita da attendenti divini.

Devī non è rappresentata solo come divinità suprema o come consorte di una delle divinità principali, ma anche come un gruppo, in particolare quello delle «Sette Madri» (*saptamātṛkā*), in cui come Dea Madre, si presenta come la *śakti* di sette dei, compresi Brahmā, Viṣṇu, e Śiva. Sebbene Brahmā nei tempi antichi fosse il creatore, nel pantheon induista attuale è raramente raffigurato e a lui sono dedicati solo pochi templi. Nell'India meridionale la sua immagine compare sulla parete meridionale di un tempio di Viṣṇu opposta a quella di Śiva Dakṣiṇāmūrti sulla parete settentrionale.

La consorte di Brahmā, Sarasvatī, la dea della conoscenza e della parola, è venerata nella sua immagine fino i nostri giorni. L'immagine delle «Sette Madri» disposte in fila è venerata in santuari a esse dedicati. Un altro insieme di «dee di gruppo», sebbene di prestigio gerarchicamente inferiore, è venerato in templi ipetri, che permettono il culto separato delle loro sessantaquattro immagini. L'iconografia della dea ha il suo contrappunto nei diagrammi (originariamente privi di immagini). Entrambi questi strumenti di contemplazione della dea, la sua immagine e il diagramma geometrico, sono di fattura umana. La dea è anche venerata come una pietra nella sua forma naturale.

Le pietre sono sacre in sé. Una pietra *śālagrāma*, un'ammonite fossilizzata incastonata in una pietra scura, rappresenta Viṣṇu, con la spirale della struttura fossile che evoca la ruota del dio. Il *śālagrāma* è venerato nei rituali domestici. Analogamente, un'altra pietra, il *bāṇaliṅga*, una pietra di fiume dilavata fino ad assumere la forma di *liṅga*, è sacra a Śiva. Tra i *liṅga*, che possono essere fatti di qualunque materiale, argilla o pietra preziosa, possiede una speciale santità lo *svayambhū liṅga*, un frammento naturale di roccia simile a un menhir.

La maggior parte delle immagini conservate fino a

oggi sono di pietra o di metallo. I pochi dipinti sopravvissuti negli ultimi quattro secoli sono acquarelli su carta, di norma di dimensioni ridotte, e narrativi piuttosto che iconici. Ancor oggi gli dei sono rappresentati nella loro identità iconografica dipinti sulle pareti delle case o su rotoli di carta trasportabili. Il colore, secondo gli antichi testi, era essenziale per l'immagine: il suo uso era principalmente simbolico ed espressivo della natura delle rispettive divinità. Tuttavia, in testi diversi si prescrivono colori diversi per la stessa divinità. [Vedi *DEA, CULTO DELLA* e *DURGĀ (INDUISMO)*].

Gaṇeśa. Gaṇapati o Gaṇeśa, il signore delle schiere e dio della saggezza, chiamato anche Vighneśvara («il signore che presiede agli ostacoli»), presenta un corpo umano obeso sormontato dalla testa di un elefante. Venerato in tutto l'Induismo, è invocato all'inizio di ogni impresa, poiché suo è il potere di rimuovere gli ostacoli ma anche di posizionarli nella via del successo. La sua forma è un simbolo carico di significato a più livelli. Il suo ventre prominente, che contiene il mondo, è sormontato dalla sua testa elefantina, che rappresenta l'aldilà, la realtà metafisica. La testa è mutilata; egli ha solo una zanna, a significare il potere del numero uno, da cui hanno origine tutti gli altri numeri. Ciascuna parte della forma di Gaṇeśa è un simbolo eterogeneo per il quale esiste la testimonianza di ben più di un mito. Secondo una tradizione, la dicotomia del corpo di Gaṇeśa risultò dalla decapitazione di Vighneśvara, il figlio di Pārvatī, in un impulso di collera da parte di Śiva. In seguito, questi ordinò agli dei di rimpiazzare la testa di Vighneśvara con quella del primo essere vivente che avessero incontrato. Si trattò di un elefante; essi tagliarono la sua testa e la collocarono sul corpo di Vighneśvara. Secondo un'altra fonte, Gaṇeśa era Kṛṣṇa bambino, la testa del quale fu troncata da Śani (Saturno) e sostituita con quella del figlio di Airāvata, l'elefante del dio Indra.

Nel *Ṛgveda* (2,23,1), Gaṇapati è uno dei nomi di Bṛhaspati, il dio della preghiera, il signore delle schiere. A partire dal V secolo d.C., le immagini di Gaṇeśa sono numerose. Una divinità dalla testa elefantina compare su una moneta indo-greca della metà del V secolo d.C. [Vedi *GAṆEŚA*]. Oggi Gaṇeśa è invocato all'inizio di tutte le composizioni letterarie e di tutte le imprese. Ogni villaggio, ogni casa possiede un'immagine di Gaṇeśa, assiso, eretto, oppure danzante, come Śiva. Alcune delle sue immagini presentano un terzo occhio. In una delle sue (generalmente) quattro mani egli tiene la zanna staccata. Il suo veicolo è il topo, oppure il leone. Nella sua forma come Heramba, Gaṇapati ha cinque teste; come Ucchiṣṭa Gaṇeśa, è accompagnato da una giovane dea. È rosso, giallo o bianco nelle diverse varietà della sua immagine.

[Vedi anche *MAṆḌALA* e *TEMPIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

J. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed.). Un manuale che tratta in particolare l'inizio e la tipologia storica delle immagini induiste.

A.K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (1918), New York 1957 (2ª ed. riv.) (trad. it. *La danza di Siva. Arte e civiltà dell'India*, Milano 1997). Interpretazione di un tema iconografico basato su fonti originali.

P.B. Courtright, *Gaṇeśa*, New York 1985. La prima presentazione esaustiva e approfondita di Gaṇeśa.

M. Delahoutre, *Lo spirito dell'arte indiana*, Milano 1994; ried. in grande formato con ill. a colori, col titolo *Arte indiana*, Milano 1996.

Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982. Uno studio locale e approfondito, che mette in relazione l'icona con la sua ambientazione.

T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography (1914-1916)*, I-II, New York 1968 (2ª ed.). Lo studio classico dell'iconografia induista.

D.D. Kosambi, *Myth and Reality*, Bombay 1962. Un'esposizione delle radici delle tradizioni iconiche e aniconiche.

Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, 1946, rist. Delhi 1976 (trad. it. *Il tempio indù*, Milano-Trento 1999) è un'esposizione della forma architettonica in relazione con l'iconografia delle sue immagini.

Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976 (trad. it. *Le origini del male nella mitologia indù*, Milano 2002). Uno studio approfondito sulla interrelazione di dei e demoni nella mitologia induista.

P. Shah (cur.), *Viṣṇudharmottara Purāṇa*, I-II, Baroda 1958 e 1961 (Gaekwad's Oriental Studies, 130 e 137). Il trattato più completo e antico (circa VIII secolo d.C.) di iconografia induista.

D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton 1980. Un indispensabile studio di base per l'iconografia dell'India meridionale.

C. Shivaramamurti, *The Art of India*, New York 1977. La presentazione meglio illustrata e meglio documentata della scultura indiana.

H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926 (trad. ingl. *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, Princeton 1984). Una chiarificazione della funzione e della relazione della forma iconica scultorea e del diagramma astratto lineare.

STELLA KRAMRISCH

INDIA, FILOSOFIE DELL'. L'origine di tutti i sistemi filosofici indiani può essere fatta risalire al *Ṛgveda*, che la tradizione considera il più antico e importante dei quattro *Veda*. La relazione dei sistemi filosofici con questo *Veda* è sia diretta, ossia espressa da interpretazioni, spiegazioni e giustificazioni dei testi vedici mediante argomentazioni indipendenti (come accade nei sei sistemi vedici, o *darśana*: Sāṃkhya, Yoga, Pūrva

Mīmāṃsā, Vedānta, Nyāya e Vaiśeṣika), sia indiretta ed essenzialmente «protestante» (come accade nei sistemi non vedici, ossia il Jainismo, il Buddhismo e la scuola Cārvāka). Oltre ad una panoramica delle argomentazioni religiose e filosofiche sollevate da queste tradizioni, verrà fatto riferimento, seppur brevemente, al pensiero tantrico, il cui sviluppo è tradizionalmente considerato indipendente dall'autorità vedica.

Il *Ṛgveda* fornisce prove copiose di una lotta continua, e protratta per più secoli, tra due popolazioni, forse appartenenti a due razze diverse («aria» e «non aria»). Si trattava di scontri imputabili a una ricerca di supremazia non soltanto militare, ma anche culturale. Gli Arii adoravano Indra come re degli dei, e il loro culto consisteva nell'offerta di sacrifici a Indra e agli altri dei. I non Arii, ovviamente, non adoravano Indra né credevano nel sacrificio come forma di culto. Alla fine, i non Arii vennero assoggettati e integrati in un più ampio modello culturale. È interessante notare come le *upaniṣad*, tradizionalmente considerate «la fine dei *Veda*» (*vedānta*), giungano anch'esse ad abbandonare il culto degli dei mediante il sacrificio e a sviluppare invece un sistema di contemplazione e meditazione sulla realtà interiore, celata dietro l'«apparenza del mondo» (*māyā*). [Vedi *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

L'estendersi della prospettiva culturale e filosofica allo scopo di armonizzare e integrare teorie e sistemi di vita conflittuali, presente a livello appena rudimentale nel *Ṛgveda*, divenne una proccupazione basilare per i sistemi filosofici posteriori. Il Jainismo e il Buddhismo, le scuole eterodosse più importanti, idearono ciascuna una nuova logica e una nuova ontologia per riuscire ad armonizzare tutti i sistemi filosofici, vedici e non vedici. Le scuole vediche, per integrare e conciliare teorie e generi di vita contrastanti, si servirono di un sistema di categorie, all'interno del quale le scuole filosofiche vennero ordinate secondo una serie di gradi, così da stabilire la superiorità o l'inferiorità di una determinata scuola rispetto ad un'altra. Sia le scuole vediche sia le non vediche si servirono del solito metodo di rifiutare le asserzioni delle scuole rivali per asseverare i propri insegnamenti. Per questa ragione, nella filosofia indiana si è soliti distinguere tra 1) le teorie filosofiche vere e proprie e 2) le loro valutazioni sul piano metafilosofico.

Il pensatore buddhista Nāgārjuna (circa 150-250), per esempio, si serviva di un metodo di *reductio ad absurdum* per mostrare che tutte le teorie filosofiche dei suoi tempi erano ugualmente insostenibili. Per evitare l'accusa di autoconfutazione, Nāgārjuna affermava esplicitamente che la sua interpretazione del Buddhismo non era in sé e per sé una teoria filosofica (*dṛṣṭi*). I jainisti, all'opposto, svilupparono una logica di verità relative (*syādvāda*) e un'ontologia di realtà molteplici (*anekāntavāda*) per sostenere che tutte le teorie filosofiche contemporanee erano egualmente valide, sebbene soltanto dai loro rispettivi punti di vista. Per i jainisti (così come, in forma modificata, per la filosofia Mādhyamika di Nāgārjuna) la verità assoluta consisteva nel fatto che la verità di una qualsivoglia posizione filosofica era relativa ad un particolare punto di vista, e che *questa* verità assoluta non era in sé una verità relativa. Dunque, fin dai primi passi del pensiero filosofico indiano, la maggior preoccupazione tanto teorica quanto pratica fu di preservare l'unicità di una cultura che comprendeva così tante visioni del mondo e così numerosi sistemi di vita in competizione e conflitto tra di loro. Il compito di conciliare, piuttosto che di respingere, le altre filosofie in una sola cultura non rivestì mai un'importanza altrettanto vitale nell'ambito delle filosofie occidentali, e ciò costituisce uno dei principali punti di divergenza fra le tradizioni filosofiche dell'India e il mondo occidentale.

La ragione per cui la filosofia indiana, considerata nel suo insieme, presenta molti tratti unici, è imputabile principalmente ad un caso della storia, ossia al fatto che, durante il suo periodo di formazione, essa non fu mai influenzata dalle tradizioni di altre culture (benché diverse filosofie indiane, in particolare il Buddhismo, abbiano sviluppato nuove forme di cultura al di fuori di quelle originarie). Con la sola eccezione della scuola Cārvāka, tutti i sistemi filosofici indiani, vedici e non vedici, accettarono certe idee di base, sulle quali formularono le loro teorie: 1) la legge del *karman*, 2) la credenza in un processo di rinascita e 3) il particolare riguardo per l'esperienza mistica vista come una panacea per tutti i mali. Persino concetti familiari, come «corpo» e «mente», assumono significati estremamente diversi da quelli comuni in Occidente. Nonostante queste differenze, le filosofie indiane, così come le loro controparti occidentali, rimangono fondamentalmente giustificazioni razionali dell'esperienza, sia terrena che mistica.

Epistemologia: teorie della cognizione. Sebbene il termine sanscrito *jñāna* sia filologicamente affine al sostantivo italiano *conoscenza* attraverso il greco *gnosis*, tale termine viene impiegato nella filosofia indiana con un'accezione diversa, le cui principali differenze possono essere così esemplificate:

Jñāna è sempre impiegato soltanto in senso episodico, per denotare il prodursi di un atto cognitivo, mai in senso intenzionale. Per l'intenzionalità in generale, sia in senso fisico che mentale, viene impiegato il termine *saṃskāra*. Nel contesto della cognizione, *saṃskāra* presenta una sfumatura di intenzionalità, di solito inconscia, che, quando viene sollecitata o resa attiva, produce cognizioni mnemoniche coscienti. Si userà dunque il

termine «atto» esclusivamente come abbreviazione di «stato mentale effettivo» e non come referente di un'attività o di un'azione.

Jñāna viene impiegato per denotare non soltanto atti cognitivi propositivi, come il giudicare, il credere, il non credere, il dubitare, il presumere, il dedurre, il ricordare, l'autoanalizzare o il percepire, ma anche stati non propositivi, come l'intuire. *Jñāna* ha perciò lo stesso significato del termine *consapevolezza* (di fatti, oggetti, qualità sensibili, stati mentali, e così via).

Lo *jñāna* può essere vero, falso o dubbio e perciò non può essere tradotto con *conoscenza* nel senso in cui questo termine viene impiegato nell'epistemologia occidentale. Per questa ragione, preferiamo rendere il termine *jñāna* con *cognizione*. [Vedi *JÑĀNA*; e *VIJÑĀNA*, vol. 10].

Classificazione e definizioni di cognizione. Le cognizioni sono classificate in primo luogo come informative (ossia che portano nuove informazioni) e rammentative (ossia che sono nella memoria, che non forniscono nuove informazioni). In secondo luogo, le cognizioni sono classificate come vere o non vere. L'Advaita Vedānta include la novità (ossia, la nuova informazione) nella definizione di cognizione vera e classifica le cognizioni rammentative come non vere. Il Nyāya, d'altro canto, classifica soltanto le cognizioni informative in vere e non vere, essendo le cognizioni rammentative vere o non vere a seconda della verità (o non verità) della cognizione informativa originale. Il Nyāya perciò non include la novità nella definizione di cognizione vera, che è la cognizione che corrisponde al suo oggetto. Le cognizioni non vere, secondo il Nyāya, sono a loro volta classificate in dubbie (alle quali dunque non si presta fede) e false (alle quali si presta fede).

Poiché sono necessarie certe condizioni per produrre la cognizione, uno dei maggiori problemi dell'epistemologia indiana è quello di determinare le diverse cause strumentali delle varie forme di cognizione. Ogni effetto ha una causa strumentale, che è press'a poco la causa per mezzo della quale l'effetto viene prodotto. Nel caso della cognizione percettiva, per esempio, i principali organi sensoriali costituiscono le cause strumentali. Per la cognizione di una deduzione, invece, gli organi sensoriali non possono essere le cause strumentali, perché la deduzione è cognizione mediata prodotta dalla cognizione delle premesse. Secondo il Nyāya, la cognizione della premessa universale maggiore produce la cognizione della conclusione, nello stesso identico modo in cui gli organi sensoriali producono le percezioni. In molti sistemi, e in particolare nel Nyāya e nel Vaiśeṣika, le cognizioni sono classificate in percezione, deduzione e così via a seconda delle loro cause strumentali. In altri sistemi, come nell'Advaita Vedānta di Śaṅkara, le cognizioni sono classificate a seconda delle loro proprietà intrinseche. La percezione, per esempio, è definita come conoscenza diretta degli oggetti, e non ha importanza se questa cognizione diretta (conoscenza) non sia prodotta dagli organi sensoriali. L'esempio consueto è quello della persona che dimentica di contare se stessa quando enumera i presenti. Se a quel punto qualcuno gli dice: «Tu sei il decimo», questa frase produce la cognizione diretta (conoscenza) di sé in quanto decima persona; questa è dunque da classificarsi come una cognizione percettiva, anche se non è prodotta dai sensi. I jainisti e i buddhisti classificano le cognizioni secondo i loro oggetti. La percezione, per i jainisti, è la cognizione delle particolarità dell'oggetto nel loro dettaglio, mentre la deduzione è la cognizione delle linee generali dell'oggetto. Secondo buddhisti come Dharmakīrti, la percezione è la cognizione dell'oggetto particolare (con o senza universali), mentre la deduzione è la cognizione dei soli universali. Così il fuoco, per esempio, non è conosciuto nello stesso modo quando viene percepito e quando viene dedotto: nel caso della percezione, noi conosciamo un particolare fuoco; nel caso della deduzione, conosciamo un fuoco sulla base della percezione del fumo.

Fonti della vera cognizione (conoscenza). Le cause strumentali della cognizione sono spesso considerate fonti di cognizione. La pratica usuale è di considerare soltanto le fonti di cognizione vera, ossia di conoscenza nel senso occidentale del termine. Diversi sistemi filosofici ammettono diverse fonti di conoscenza.

Jayarāśi, il solo scettico indiano il cui lavoro sia giunto fino a noi, esamina le cosiddette fonti di conoscenza e conclude che non vi può essere conoscenza, dal momento che le fonti sono tutte inadeguate.

I filosofi (materialisti) della scuola Cārvāka ritengono che la percezione sensoriale sia l'unica fonte di conoscenza; la deduzione è impossibile, perché implica la conoscenza di una relazione universale tra il termine maggiore e il termine medio, e la conoscenza di questa relazione universale non può essere giustificata, sebbene la deduzione sia vantaggiosa nella vita pratica.

I logici buddhisti come Dharmakīrti ammettono sia la percezione sia la deduzione come fonti di conoscenza a livello empirico. Essi sostengono, contro i filosofi della scuola Cārvāka, che la relazione causale, per esempio, giustifica dal punto di vista logico la conoscenza della relazione universale necessaria alla deduzione.

Il Sāṃkhya ammette tre fonti, ossia le due accettate dai buddhisti, più una terza, costituita dalle parole delle persone autorevoli. I *Veda*, in quanto parole rivelate, sono fonti infallibili di conoscenza del regno oltremondano.

Il Nyāya aggiunge una quarta fonte: l'analogia. La conoscenza derivata da questa fonte è paragonabile a quella che si ha del significato di una parola sulla base di una somiglianza conosciuta. Ad esempio, quando una persona sente che un *gavaya* è come una mucca, e dunque ha percepito il *gavaya* avvertendone la somiglianza con una mucca, egli arriva a conoscere che questo tale animale è chiamato *gavaya*, ossia, viene a conoscenza del significato della parola *gavaya*.

La Pūrva Mīmāṃsā e l'Advaita Vedānta aggiungono due ulteriori fonti alla lista del Nyāya: la non percezione e il postulato. La non percezione è un modo particolare di conoscere i fatti in negativo, e il postulato è un sistema di conoscenza ottenuto risolvendo le contraddizioni. Se, per esempio, qualcuno sa che un tale di nome Caitra è grasso, ma che durante il giorno non mangia nulla, egli sa per postulato che Caitra mangia per forza di notte, perché questo è il solo modo di risolvere la contraddizione dei fatti conosciuti.

Cognizione della cognizione. Secondo il Nyāya, una cognizione è la consapevolezza dell'oggetto (fatto) e niente più. Quando si sa, per esempio, che il tavolo è marrone, si afferma: «Il tavolo è marrone». Se si vuole conoscere questa cognizione, si deve eseguire un atto cognitivo di introspezione di secondo livello che abbia l'atto di primo livello come suo oggetto. Questa cognizione introspettiva di secondo livello viene espressa in parole quando si afferma: «Io so che il tavolo è marrone».

I filosofi buddhisti, jainisti, delle scuole Sāṃkhya e Advaita Vedānta affermano che quando si conosce un oggetto, si conosce nello stesso atto anche l'atto della cognizione. Secondo la scuola Prabhākara della Pūrva Mīmāṃsā, tutti e tre gli elementi della cognizione, ossia soggetto, oggetto e atto della cognizione, sono conosciuti in ogni cognizione. Perciò, quando uno conosce che il tavolo è marrone, esprime questa cognizione dicendo: «Io so che il tavolo è marrone».

Metafisica. I sistemi indiani presentano numerose differenze nell'ambito dell'ontologia. I filosofi della scuola Cārvāka sono materialisti e, dal momento che accettano soltanto la percezione come fonte di conoscenza, per loro sono realtà soltanto i quattro generi di materia percettibile, ossia terra, acqua, fuoco, e aria. La coscienza, la mente, il sé e così via non sono che prodotti della materia. I filosofi del Nyāya-Vaiśeṣika ammettono atomi materiali eterni dei quattro generi, ossia terra, acqua, aria e fuoco, più l'etere (o spazio), e inoltre un senso materiale interiore (*manas*) della grandezza dell'atomo, dello spazio, del tempo, un numero infinito di sé individuali eterni, e un Dio che forma l'universo traendolo dalla materia preesistente secondo i meriti e i demeriti dei sé individuali. Oltre a tali «sostanze», questi filosofi ammettono sei categorie di entità reali: attributi, movimento, universali, *differentia* ultime di entità eterne, inerenza in quanto relazione, e oggetti negativi come l'assenza o la differenza. Nelle loro teorie del sé, questi filosofi si avvicinano agli esponenti del Cārvāka, poiché ritengono i sé essenzialmente inconsci; la coscienza appartiene loro soltanto quando sono in relazione con il corpo e con il senso interiore, che sono entrambi materiali. Il mondo, come noi lo conosciamo, è reale.

I filosofi jainisti, in accordo con gli esponenti del Nyāya-Vaiśeṣika, ammettono che sia la materia sia il sé sono reali, ma, a differenza di quelli, ritengono che il sé sia essenzialmente cosciente. Molti filosofi jainisti non postulano alcun Dio.

I buddhisti possono essere classificati in due gruppi a seconda delle loro teorie ontologiche. Il primo gruppo, costituito dai filosofi Vaibhāsika e Sautrāntika, è realista, poiché crede nella realtà di un mondo esterno materiale al di sopra e al di là delle idee soggettive. Il secondo gruppo, formato dai filosofi Yogācāra e Mādhyamika, è idealista e ammette le idee momentanee come le uniche reali. Queste quattro scuole di Buddhismo concordano nel negare ogni realtà permanente, materiale o mentale, semplice o complessa, particolare o universale. Tutte le filosofie vediche e il Jainismo sostengono che la realtà ultima è, per definizione, ciò che è, era e sarà, ossia che essa deve essere eterna, senza inizio né fine. In India, i buddhisti sono i soli filosofi che negano questa dottrina, basilare per tutti gli altri sistemi.

La scuola Advaita Vedānta di Śaṅkara sostiene una forma di monismo estremo e di idealismo che nega la realtà del molteplice. Così, materia e coscienza non possono essere entrambe reali; la materia, essendo il principio del cambiamento, non può essere reale. Dunque la coscienza, impersonale e infinita, privata di attributi, relazioni e azioni, è l'unica realtà. Questa realtà non può essere identificata con Dio, che è una persona ed è il creatore dell'universo. Eppure il mondo, con i suoi infiniti oggetti e i suoi finiti sé, non può essere del tutto irreale, come il figlio di una donna sterile, perché il mondo viene percepito mentre l'irreale, nel senso dell'impossibile, non può essere percepito. Dunque il mondo non può essere reale, ma non può nemmeno essere irreale; è, nel senso tecnico del termine, un'apparenza, *māyā*, perché non può venir descritto né come reale né come irreale. [Vedi *MĀYĀ*].

La teoria monistica dei grammatici (*śabdādvaita*), nella forma proposta da Bhartṛhari e dalla sua scuola, lo Śabdādvaita, sottolinea il ruolo che il linguaggio svolge nell'esistenza degli individui. Mentre l'Advaita Vedānta mette l'accento sul dualismo tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, Bhartṛhari enfatizza il dualismo tra le parole e gli oggetti che esse indicano. La realtà ultima è il soggetto, ma il soggetto non è coscien-

za pura e semplice. La coscienza è essenzialmente parola, e il mondo emerge dalla coscienza soltanto mediante la parola; il mondo è fondato sulla coscienza soltanto in quanto parola, non in quanto soggetto della conoscenza. Nella coscienza empirica questa creatività non è manifesta, poiché la parola a questo livello consiste soltanto di termini pronunciati: vengono prodotti i suoni, ma non gli oggetti che questi suoni indicano. Eppure, quando si approfondisce la propria coscienza, si scopre che questa relazione semantica si trova in una più intima, e in ultima analisi inseparabile, relazione. Al livello più profondo di coscienza, la parola e il mondo si fondono in un'unità, in una coscienza indifferenziata.

Il corpo e il sé. I problemi concernenti la natura del corpo e della mente nelle filosofie indiane non hanno paralleli nella filosofia occidentale poiché la maggior parte dei sistemi filosofici indiani postula l'esistenza del *manas* e l'esistenza di un corpo sottile, e ambedue non trovano riscontro nei concetti della filosofia occidentale. Ciò è sorprendente, perché di un concetto tanto comune e di vitale importanza come quello di «corpo» ci si aspetterebbe una formulazione più o meno simile ovunque. Verrà qui esposta la teoria del Sāṃkhya perché rappresenta il modello dominante di quest'area.

Il Sāṃkhya distingue tra corpo grosso fisico e corpo sottile. Il corpo grosso è quello che comincia ad esistere al momento del concepimento, e che smette di esistere al momento della morte. Per questa ragione, si dice che tale corpo è transitorio, instabile e immutabile. Il corpo sottile, invece, che comprende gli organi sensoriali (*indriya*), il senso interiore (*manas*), l'ego (*ahaṃkāra*), e le rappresentazioni e le idee (*buddhi*), sopravvive alla morte del corpo grosso. Questo corpo sottile ha tutti gli stati psicologici descritti dalla filosofia occidentale. Il sé individuale passa attraverso un ciclo di nascite e di morti finché non raggiunge la liberazione. Il sé individuale è senza inizio, proprio come la nescienza, che sta alle radici dell'individualità del sé, è composta dell'elemento di coscienza pura insieme con il corpo sottile. È il corpo sottile che determina la famiglia nella quale l'individuo rinascerà la prossima volta, il tipo di corpo grosso che avrà e così via. È ovvio quindi che il corpo sottile non può cominciare ad esistere al momento del concepimento del corpo grosso.

Il soggetto empirico è il soggetto conosciuto nell'introspezione. È quello che conosce gli oggetti (vicini o lontani; presenti, passati o futuri), compie le azioni (morali o immorali) e prova piacere o dolore. È il principio unitario che attraversa tutti i tipi di conoscenza oggettiva, di azioni e di sentimenti individuali. Il soggetto empirico, nel contesto della conoscenza, può essere analizzato come una struttura composta da quattro elementi: coscienza, rappresentazione, ego e strumento di deliberazione. Che il soggetto empirico comprenda la coscienza è considerato un fatto di per se stesso evidente, ma questo elemento di coscienza non è, in sé stesso, un «io cosciente», quanto piuttosto la coscienza pura e semplice.

La natura fondamentale della coscienza cognitiva risiede nel fatto che può avere rappresentazioni. Gli oggetti possono essere rappresentati alla coscienza soltanto mediante stati mentali. Dal momento che la coscienza pura e gli oggetti materiali non possono entrare in relazione diretta, i filosofi del Sāṃkhya postulano l'esistenza di un elemento materiale plasmabile e riflettente che colleghi la coscienza da un lato e gli oggetti materiali dall'altro. Questo elemento riflette la luce interiore della coscienza pura, diventando esso stesso luminoso nel prendere a prestito la luce. Gli oggetti esterni s'imprimono su questo materiale grazie agli organi sensoriali. Essendo plasmabile, questo elemento assume le forme degli oggetti materiali, e tali forme vengono definite rappresentazioni. Questo materiale plasmabile e luminoso è la *buddhi*. La conoscenza degli oggetti non è possibile senza che la coscienza e gli oggetti siano in qualche modo collegati. Dal momento che non vi può essere alcuna relazione diretta tra questi due termini, la *buddhi* media tra di loro, riflettendo gli oggetti da un lato e la coscienza dall'altro.

Il terzo elemento nella struttura del soggetto empirico è l'ego (*ahaṃkāra*), responsabile dell'«io-cosciente». Esso ha anche la funzione di 1) possedere tutti gli stati mentali e gli atti dell'individuo, 2) organizzare e sistematizzare tutti i contenuti della *buddhi* in un'unità (ed è quindi ontologicamente dipendente dalla *buddhi*), 3) delimitare la persona e separarla dalle altre persone e dagli oggetti, 4) essere il centro attorno al quale ruotano tutti i pensieri, le azioni, i sogni e i desideri, usurpando tutte le funzioni della coscienza pura come la fondazione della persona, 5) essere il principio dell'identità personale e, per le persone ordinarie (ossia non liberate), identificarsi con il complesso corpo-mente.

Il quarto elemento nel soggetto empirico è il *manas*, responsabile della deliberazione nel contesto cognitivo e della determinazione nell'ambito della volizione. Talvolta accade di avere dei vacillamenti della coscienza, come nel caso di uno stato di dubbio che può venir risolto soltanto da un atto deliberato, diverso dalla mera rappresentazione. Il principio ontologico responsabile di tale atto risolutivo è il *manas*.

Questi tre princìpi ontologici, la *buddhi*, l'*ahaṃkāra* e il *manas*, non possono trovare un corrispettivo nelle facoltà contemplate dalla psicologia occidentale, perché nel Sāṃkhya tali princìpi sono elementi (*tattva*) tra loro diversi con un diverso *status* ontologico, essendo la *buddhi* l'elemento primario della triade, l'*ahaṃkāra* un

elemento sviluppato dalla *buddhi* e il *manas* un elemento sviluppato dall'*ahaṃkāra*. L'evoluzione dei *tattva*, che non è un processo temporale bensì ontologico, dipende da una necessità ontologica del soggetto empirico in quanto conoscitore di oggetti. Il soggetto empirico non potrebbe svolgere in alcun modo la sua funzione di conoscitore di oggetti senza la rappresentazione degli oggetti, senza l'ego e senza l'elemento che risolve il dubbio.

La scuola Advaita Vedānta di Śaṅkara aggiunge un quarto elemento ontologico, il *citta*, per spiegare la memoria, ma combina tutti e quattro gli elementi come differenti funzioni del senso interiore (*antaḥkaraṇa*), avvicinandosi così alle facoltà psicologiche registrate dai filosofi occidentali. Il termine *antaḥkaraṇa* assume significati diversi all'interno dei diversi sistemi filosofici indiani. Come precedentemente si è detto, il Nyāya sostiene l'identità tra *antaḥkaraṇa* e *manas*. Nel Sāṃkhya e nell'Advaita Vedānta, invece, questo termine rappresenta una triade ed è impiegato per significare non soltanto il *manas*, ma anche la *buddhi* e l'ego, mentre nello Yoga, l'*antaḥkaraṇa* s'identifica con il *citta*.

Incarnazione e liberazione: la filosofia tantrica. Il problema della relazione tra mente e corpo divenne, a un livello metafisico più profondo, un problema di incarnazione (associazione di una coscienza ad un corpo) e di liberazione (dissociazione di una coscienza da un corpo). I problemi legati all'incarnazione possono essere di due tipi: generali, ossia che riguardano in quale modo possa mai la coscienza avere un corpo; e specifici, ossia inerenti al modo in cui un particolare sé o centro di coscienza possa avere quel particolare corpo che è il suo. I problemi legati alla liberazione stanno invece nel rendere comprensibile e dimostrabile il modo in cui può aver luogo il processo inverso di dissociazione da un corpo. In entrambi i casi riguardanti l'incarnazione, e anche nel caso della liberazione, il problema cruciale sta nel comprendere il significato del concetto di «coscienza dotata di corpo». Le varie filosofie indiane propongono diverse soluzioni a questi problemi, ma qui verrà trattata soltanto la soluzione proposta dalla filosofia tantrica, e in particolare da Abhinavagupta, che dedica a questo soggetto un'analisi approfondita. [Vedi *ABHINAVAGUPTA*].

Il primo punto da mettere in evidenza circa l'analisi della «coscienza dotata di corpo» è che tutti i sé individuali non sono allo stesso livello di perfezione spirituale, morale, intellettuale o emozionale, e dunque non tutti i sé sono «dotati» dei loro corpi nello stesso senso. Ciò dipende dal fatto che il corpo non ha per ciascun individuo lo stesso valore, la stessa importanza e la stessa funzione. Per la gente ordinaria, che vive una vita egoista, avere un corpo significa identificarvisi. Questo è vero per quasi tutti i bambini, che sono apertamente e senza vergogna egoisti. Potremmo dire perciò che l'uomo nasce con questa attitudine, che è l'attitudine originale e naturale dell'uomo. Molta gente, nella propria vita, non si spinge mai oltre. Una persona a questo livello di vita non è altro che un corpo vivo e cosciente, che essa percepisce come un tutt'uno con se stessa. A questo livello, è un errore dire «il mio corpo» o affermare «io sono il mio corpo». E infatti ciascuno (a qualsiasi livello di perfezione) dice sempre «io sono me stesso», ossia «io sono io», e mai «io sono il mio corpo», specie al primo livello di esistenza, quando il concetto di corpo come elemento distinto dal «sé» non è ancora emerso. Quando, a qualsivoglia livello di sviluppo spirituale o morale, si dice «il mio corpo», si attua una separazione, esperienziale o almeno concettuale, tra il corpo e il suo proprietario. Ma quando il corpo (o meglio, quel che *noi* chiamiamo corpo) è immediatamente percepito come ego, diventa il proprietario, il «sé». Ciò accade perché all'ego appartengono tutti gli stati mentali e anche il corpo. Ma se il corpo è identificato con l'ego (e dunque sperimentato come «sé»), allora non può avere un altro proprietario, e perciò locuzioni come «il mio corpo» significheranno «il mio io» che è, naturalmente, un'assurdità.

Vediamo meglio, a questo punto, che cosa significhi identificare l'ego con il corpo. Innanzitutto, non è l'intero corpo, né una parte qualsiasi di esso, a venir immediatamente percepito come «io». Lasciando da parte ciò che cresce all'esterno, come unghie e capelli, con i quali l'ego non si identifica, vi sono milioni di organismi all'interno del corpo (come, ad esempio, i corpuscoli del sangue) che non vengono percepiti come «io» o come parte del «sé». Questi organismi, sebbene siano essenziali per l'esistenza del corpo, hanno tuttavia una loro vita separata; vivono e si moltiplicano, combattono e muoiono, all'interno del corpo, eppure non sono mai percepiti come «sé». L'ego identifica se stesso con il corpo soltanto mediante il sistema nervoso. La coscienza si espande per tutto il corpo attraverso i nervi afferenti ed efferenti (*agni* e *vāyu*).

In secondo luogo, sebbene la coscienza sia percepita come un'espansione che interessa tutto il corpo, e sebbene sia il corpo nella sua totalità (ma non l'intero corpo) ad essere percepito come «io», a questo stadio dell'esistenza umana l'ego è radicato nella parte più profonda del midollo spinale. Il punto di vista dell'ego è quello della più rozza forma di autocentrismo. Che esista qualcosa come l'ubicazione dell'ego in una certa parte del sistema nervoso, parte che diventa il suo punto di vista, è un fatto che può venir sperimentato nelle opportune circostanze. Accade, per esempio, quando si incespica o ci si trova improvvisamente senza appoggio: si ha una sen-

sazione di vuoto alla bocca dello stomaco. Questa nauseante sensazione di vuoto, di mancanza d'appoggio, viene anche quando ci si trova ad affrontare inaspettatamente un grave pericolo personale al quale non si è preparati, quando la nostra stessa esistenza è minacciata. Soltanto in questi momenti di crisi abbiamo l'immediata e sconcertante esperienza di un nostro sé collocato in una precisa parte del corpo. [Vedi *CAKRA*].

Lo sviluppo della vita spirituale, morale, intellettuale ed emozionale consiste, quindi, nell'identificarsi con il più alto centro del sistema nervoso autonomo. L'ego è sollevato gradualmente al livello del cuore, della gola, del cervello, e giunge infine, con la liberazione, oltre il corpo identificandosi esperienzialmente con l'intero universo, e persino trascendendolo. Il movimento verso l'alto dell'ego, che consiste precisamente nell'allargarsi del punto di vista, svincola l'individuo dal suo stretto autocentrismo e lo apre a stimoli raffinati. Un individuo ai più alti livelli di esistenza può percepire minuti dettagli e variazioni sottili, per dire, in una musica, o in un colore, e persino nel gusto del cibo. Egli è genuinamente partecipe di tutto, non soltanto nei riguardi del genere umano o degli esseri animati, ma anche degli oggetti inanimati. Si astiene dall'irresponsabile distruzione tanto dei suoi simili umani quanto delle cose, delle piante o degli animali, e sarà in pace con se stesso, ossia con l'intero universo. [Vedi *JĪVANMUKTI*]. Egli possiede anche un'intelligenza più acuta ed è un miglior ricercatore di verità poiché, essendosi svuotato di ogni pregiudizio e preferenza personale, è totalmente impersonale. Questo è il cammino della liberazione, della franchigia dalle limitazioni del pensiero, dei sentimenti e delle azioni che caratterizzano le forme più basse di esistenza umana.

[Per una trattazione specifica dei sei sistemi di filosofia classica induista, vedi *SĀṂKHYA*; *YOGA*; *MĪMĀṂSĀ*; *VEDĀNTA*; *NYĀYA* e *VAIŚEṢIKA*. Per le filosofie indiane non vediche, vedi *CĀRVĀKA*; *JAINISMO*; e *FILOSOFIA BUDDHISTA*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

K. Bhatta, *Ślokavārtikavyākhyā*, S.K. Ramanatha Sastri (cur.), Madras 1940.

"Bṛhatī" of Prabhākara Misra, S.K. Raghunatha (cur.), I-II, Benares 1906-1908.

Gautama's Nyāya Sūtras, G. Jha (cur. e trad.), Poona 1939 (Poona Oriental Series, 62).

Īśvarakṛṣṇa, *The Tattva-kaumudi. Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-Karika*, G. Jha (cur. e trad), rist. Poona 1957 (Poona Oriental Series, 10).

The Principal Upaniṣads, S. Radhakrishnan (cur. e trad.), New York 1953.

Rig-Veda Sanhitā. A Collection of Ancient Hindu Hymns of the Rig-Veda, H.H. Wilson (cur. e trad.), I-VI, rist. Delhi 1977-1978.

The Vedānta Sūtra, with the Commentary by Śaṅkara, G. Thibaut (trad.), rist. New York 1962.

Viśvanātha Nyayapancanana Bhattacarya, *Bhāṣā-pariccheda with Siddhanta-muktavali*, S. Madhavananda (trad.), Calcutta 1940.

The Yoga-system of Patañjali, J. Haughton Wood (trad.), Delhi 1966 (3ª ed.) (Harvard Oriental Series, 17). Una traduzione dello *Yoga Sūtra*.

In italiano segnaliamo le seguenti raccolte antologiche dei testi vedici: V. Papesso, *Inni di Rigveda*, I-II, Bologna 1931 e S. Sani, *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Venezia 2000.

Fonti secondarie

S. Bhattacharyya, *The Middle Term*, in «Notre Dame. Journal of Formal Logic», 9 (1968), pp. 229-32.

S. Bhattacharyya, *Some Principles and Concepts of Navya-Nyāya Logic and Ontology*, in «Our Heritage», 24 (1976), pp. 1-16 e 25 (1977), pp. 17-56.

E. Conze, *Buddhist Thought in India*, 1962, rist. New Delhi 2002.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-V, London 1922-1955.

D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I-II, London 1923, rist. Delhi 1996 (trad. it. *La filosofia indiana*, Roma 1991).

G. Sastri, *The Philosophy of Word and Meaning. Some Indian Approaches, with Special Reference to the Philosophy of Bhartṛhari*, Calcutta 1959.

In italiano segnaliamo: M. Piantelli (cur.), *I sistemi filosofici dell'India*, Roma 1996; M. Piantelli, *Conoscenza ed azione nell'orizzonte della scuola di pensiero indiana della Purvamimamsa*, Torino s.d.; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 2ª ed. Bari 1987; Pinuccia Caracchi e S. Piano (curr.), *Saggezza hindu*, Cinisello Balsamo 1998.

SIBAJIBAN BHATTACHARYYA

INDIA, RELIGIONI DELL'. [Questa voce fornisce un'introduzione alle tradizioni religiose autoctone dell'India e consta di quattro articoli:

Panoramica generale
Tradizioni rurali
Temi mitici
Storia degli studi

Per la trattazione delle tradizioni allogene, vedi *ISLAM*, articolo su *L'Islam in Asia meridionale*, vol. 8; *EBRAISMO*, articolo su *L'Ebraismo in Asia e nell'Africa nordorientale*, vol. 6; e *CRISTIANESIMO*, articolo su *Il cristianesimo in Asia*, vol. 7].

IL SUBCONTINENTE INDIANO
AFGANISTAN
Kabul
Hindu Kush
Karakorum
Amarnāth
JAMMU
E
KASHMIR
Śrīnagar
Leh
Peshawar
Taxila
CINA
TIBET
Himalaya
Badrināth
HIMACHAL PRADESH
Kedarnāth
Monte Kailāśa
Monti Kailāśa
Lhasa
Gandhāra
Jhelum
Beas
Amritsar
Jvālā Mūkhi
Lahore
Rishikesh
Ravi
PANJAB
Chandigarh
Haridvāra (Hardwar)
Yamuna (Jumna)
Harappa
PAKISTAN
Sutlej
HARYANA
Kurukṣetra
UTTAR PRADESH
Ghaghara
NEPAL
Monte Everest
Kathmandu
SIKKIM
Timphu
BHUTAN
ARUNACHAL PRADESH
Brahmaputra
Indo
Delhi
DELHI
Vṛndāvana
Mathurā
Agra
Mohenjo Daro
RAJASTHAN
Pushkar
Jaipur
Lucknow
Ayodhyā
Gorakhpur
ASSAM
MEGHALAYA
Jodhpur
Monti Aravalli
Benares (Vārāṇasī)
Sārnāth
Gaṅgā (Gange)
Patna
Nālandā
Gayā
Bodh Gayā
BENGALA OCCIDENTALE
BANGLA-DESH
MANIPUR
MIZORAM
TRIPURA
Nāthdvārā
Allahabad (Prayāga)
Eklingji
Deogarh
Khajuraho
MADHYA PRADESH
BIHAR
Monte Abu
Pianura del Gange
Patan
GUJARAT
Girnār
Ahmedabad
Ujjain
Bhopal
Monti Vindhya
Calcutta
ORISSA
Penisola del Kathiawar
Narmadā
INDIA
Tapti
Mahānadī
Ajantā
Ellora
Nāsik
MAHARASHTRA
Poona
Bhīma
Pianura del Deccan
ANDHRA PRADESH
Godāvarī
Hyderabad
Pandhapur
Kṛṣṇā (Krishna)
Ghats occidentali
GOA
Vijayanagar
Karnataka
Bangalore
Kāverī
Costa del Malabar
KERALA
Ghats orientali
TAMIL NADU
Anurā
Kandy
Colombo
70°
80°
90°
30°
20°
10°

Panoramica generale

Gli Indiani, che sotto l'aspetto antropologico sono costituiti da una commistione di immigrati arii e, in parte, da popolazioni autoctone, gradualmente elaborarono una cultura sfaccettata e altamente sviluppata, radicata nella struttura arcaica della mente umana. Questa cultura è spesso caratterizzata da un'integrazione quasi totale di elementi eterogenei, dall'unità nella diversità, dall'omogeneità a dispetto dell'estrema varietà e complessità della sua composizione etnica e sociale, da una moltitudine di lingue e di modelli culturali diversi, e da una grande differenza di mentalità e di costumi socioreligiosi, culti, credenze, pratiche e modi di vita che variano ampiamente da regione a regione e, all'interno di una stessa regione, da classe a classe. La cultura indiana lascia libero corso ai lati emozionali e immaginativi della natura umana, al pensiero e all'apprendimento speculativi, più o meno visionari, e ha preservato a lungo la coesione dei suoi domini: la religione, l'arte, la letteratura e l'organizzazione sociale.

Vedismo. La vita religiosa, così come viene riflessa dalla più antica letteratura indiana in sanscrito preclassico, i *Veda* (a partire press'a poco dal XIII secolo a.C.), è caratterizzata da un sistema predominantemente rituale e sacrificale (Vedismo) sviluppatosi, in forme pressoché isolate, dapprima nel Panjab e poi nella pianura del Gange, tra gli immigrati arii (indoeuropei), le cui idee e rappresentazioni del divino costituiscono una sintesi quasi unificata e incarnata in una mitologia elaborata che, in parte, ha le sue parallele equivalenze rituali. Il pensiero vedico era basato sulla fede in un'inestricabile coordinazione di natura, società umana, riti e sfera mitologica e divina; principale fondamento di tale pensiero era la credenza che queste sfere si influenzassero l'un l'altra continuamente e gli uomini avessero, grazie al rituale, un ruolo obbligatorio da svolgere nel mantenimento dell'ordine universale e a favore dei propri comuni interessi. Anche in epoca posteriore, gli indiani continuarono a cercare corrispondenze tra oggetti e fenomeni appartenenti a sfere di natura e a sistemi concettuali assai diversi tra di loro. Molti inni e singole stanze del più antico *corpus* letterario (la *Ṛgveda Saṃhitā*, un'antologia tratta da tradizioni familiari) erano intesi in funzione del culto e venivano impiegati nella liturgia di cerimonie spettacolari e solenni (*śrauta*), che gradualmente aumentarono di numero, durata e complessità. Queste cerimonie servivano ad assicurare l'ordinato funzionamento del mondo a beneficio dei loro committenti nobili o benestanti. I riti erano compiuti all'aperto, secondo uno schema particolarmente studiato (non esistevano templi né idoli), da celebranti specializzati. Parte di questa letteratura veniva impiegata, insieme con i testi tratti dall'*Atharvaveda Saṃhitā*, durante i rituali domestici o magici celebrati da un capofamiglia o da un singolo sacerdote per assicurare la salute, la sicurezza, il successo, la prosperità e la longevità di un individuo. Questi testi, insieme con le formule rituali dello *Yajurveda*, invariabilmente destinate a una qualche funzione rituale, sono collettivamente chiamati *mantra*. Essi sono considerati rivelazioni di aspetti del divino, prodotti dell'esperienza di eminenti saggi (*ṛṣi*), e costituiscono perciò formule verbali sacre e intrinsecamente potenti atte a produrre un determinato risultato. Alcuni *mantra* vedici continuarono ad essere utilizzati nei riti induisti, che, tuttavia, in genere ne richiedono altri.

Non è possibile stabilire una cronologia definita per la letteratura vedica o per lo sviluppo delle idee religiose e delle pratiche rituali. Sappiamo che alle raccolte di inni seguirono i *brāhmaṇa*, testi che discutono riti e rituali e ne spiegano le origini, il significato e la validità. Questi atti sacrali, essendo la controparte del dramma cosmico, sono di fatto anche l'espressione simbolica delle speculazioni sulle origini e il funzionamento dell'universo, e sul significato, l'attività e gli effetti dei poteri, personali e impersonali, che ne presiedono i domini manifestandovi la loro presenza e influenza. Ad esempio, la costruzione cerimoniale di un particolare luogo ove collocare il fuoco rituale è considerata un mezzo per reintegrare il Dio creatore, mettendolo così in grado di continuare la sua attività creativa, e di portare a una trasformazione, e a un'esistenza più alta, il committente del sacrificio che, durante tale rituale, e mediante esso, viene identificato con il creatore e liberato dalla morte. In larga misura basati sui *brāhmaṇa* sono gli *śrautasūtra*, manuali nei quali i riti vengono autorevolmente descritti in modo sistematico in funzione della loro utilità pratica. Essi non forniscono però alcuna informazione sui culti più antichi, preistorici, che non possono essere ricostruiti. Queste opere suddividono i riti solenni in tre classi: i sacrifici incruenti in parte ereditati, i più elaborati sacrifici animali, e le cerimonie *soma* tipicamente indiane. Nel corso del tempo, questi riti elitari *śrauta* caddero largamente in disuso e vennero soppiantati da riti induisti, celebrati a beneficio di un'assai più larga parte della popolazione che se ne accollava le spese. [Vedi *VEDA* e *BRĀHMAṆA E ĀRAṆYAKA*].

Induismo. Alcune forme preistoriche di Induismo (ossia della civiltà degli induisti, formata dalle loro credenze, dalle loro pratiche e dalle loro istituzioni socioreligiose) esistevano già nel periodo vedico, e forse anche prima, in particolar modo nella non documentabile religione delle classi inferiori. Il rituale domestico, che è completamente diverso da quello solenne, è costituito

da molti riti che, benché descritti e sistematizzati da autorità brahmane nei *Gṛhyasūtra* vedici, non sono nella loro essenza tipicamente vedici, o meglio, costituiscono varietà vediche di diffusi riti di passaggio, di riti di pacificazione, di culto dei morti, e così via. Capitoli posteriori di questa letteratura mostrano influenze marcatamente non vediche o postvediche, come nel caso di forti tendenze al ritualismo viṣṇuita, che attestano la graduale incorporazione di riti non vedici e la sostituzione con elementi extravedici in quelli ammessi dai compilatori originali di riti e pratiche induisti. A poco a poco questi elementi divennero sempre più preminenti

Influenze non arie. In quale misura le religioni degli abitanti non arii dell'India esercitarono la propria influenza sulla formazione e lo sviluppo dell'Induismo è argomento di intense discussioni. Sebbene gli autoctoni possano aver fornito alcuni elementi, la loro religione differisce sotto molti aspetti (per esempio, essi non venerano la vacca, e consentono alle vedove di risposarsi). La religione vedica non ha alcuna dimostrabile relazione con le grandi civiltà di Harappa, di Mohenjo-Daro e delle vaste regioni a oriente della Valle dell'Indo (circa 2500-1500 a.C.). Dal momento che i simboli grafici sui sigilli provenienti da questi siti non sono stati decifrati in maniera convincente e che la lingua non è stata identificata (che fosse di ceppo dravidico, nome che viene impiegato per identificare le lingue non arie dell'India meridionale, è tuttora una semplice congettura), la maggior parte delle conclusioni tratte dal materiale archeologico e le argomentazioni a favore di un legame con elementi o caratteristiche di un Induismo anteriore o persino coevo restano a livello del tutto speculativo, così come l'ipotesi dell'influenza predominante esercitata da un sostrato dravidico. Forse che le statuette di donna in argilla possono testimoniare la continuità nel periodo storico di una qualche forma di culto tributato a una dea madre, o magari l'esistenza di un culto *śakti* śivaita preistorico? O si può forse ritenere che una tal figura di un danzatore sia identica alla figura di Śiva che danza? L'ampia distribuzione in diverse regioni di oggetti che possono aver avuto la funzione, per esempio, di amuleto o di offerta votiva, ci metterebbe in guardia dal considerare con troppa fretta la loro ricorrenza nelle religioni induiste come un elemento d'ininterrotta continuità di un certo tipo di funzione ipoteticamente attribuita a certi oggetti della Valle dell'Indo. [Vedi *VALLE DELL'INDO, RELIGIONE DELLA*].

Caratteristiche generali. La principale corrente dell'Induismo, la cosiddetta grande tradizione, costituisce un'unità particolarmente costante. La tendenza a mantenere tale continuità è sempre stata profondamente radicata, ma non esclude l'accrescimento costante e l'integrazione di elementi ulteriori, derivati sia da popoli non arii, sia da fonti straniere (ad esempio, i popoli che invasero la frontiera nordoccidentale possono aver contribuito all'usanza del *satī*, l'autoimmolazione praticata dalle vedove), sia dall'attività di singoli *leader* religiosi. Mentre la continuità e il cambiamento sono stati gli schemi prevalenti, l'incorporazione e la sintesi tra il nuovo e il tradizionale di solito furono più evidenti di quanto non lo sia stata l'eliminazione, spesso quasi impercettibile, di quegli elementi che non avevano più una funzione utile e riconoscibile. Tuttavia, è più comune rifarsi al passato che non inventare da capo, e idee che possono sembrare originali adombrano magari concetti apparsi secoli prima. Molti tratti dell'Induismo, per esempio, hanno le loro radici in un passato vedico, e alcune idee caratteristiche, ereditate dal passato ed elaborate in certe correnti basilari, in primo luogo le dottrine della salvezza, hanno fino ad oggi largamente determinato il modo indiano di vedere la vita e il mondo.

Le *upaniṣad* più antiche costituiscono il primo tentativo scritto di sistematizzare il pensiero filosofico indiano. Esse sono supplementi esoterici dei *brāhmaṇa*, destinati ad allievi già esperti, con un'inclinazione alla riflessione, alla speculazione astratta e alla discussione filosofica piuttosto che alla teoria rituale, e rispondono perciò ai bisogni degli asceti e degli anacoreti. Pochi indiani sono inclini a respingere i contenuti di queste *upaniṣad*, con le quali ogni posteriore filosofia dovette mostrarsi in accordo. Pur sottolineando il valore filosofico della tradizione vedica, esse vertono essenzialmente sulla descrizione della natura di ciò che è alternativamente chiamato *brahman* (l'Assoluto) o *ātman* (l'anima universale), e sulla sua relazione con l'anima individuale (spesso chiamata *jīva*). La realizzazione di un'identità tra il primo e il secondo termine venne soppiantata a poco a poco dal metodo rituale di sconfiggere la morte e raggiungere una vita piena, meta ultima di tutte le speculazioni. Poiché si tratta di opere compilative, le *upaniṣad* non presentano una teoria filosofica omogenea, ma portano il segno di una tendenza a riconciliare i riferimenti alle dottrine dualistiche ed evoluzionistiche, proprie di quella che stava per diventare la scuola filosofica Sāṃkhya, con le dottrine monistiche prevalenti. L'Induismo, diretto da esse verso il monismo, cercò ampiamente ispirazione in queste opere.

L'Induismo presenta un gran numero di elementi più o meno costanti. L'interesse principe della vita spirituale indiana è la credenza in un eterno increato, e la conseguente ricerca di tale principio fondamentale (*brahman*), fonte ultima e meta di ogni esistenza. Il *brahman* è l'Uno, il Tutto e l'unica realtà, che si trasforma nell'universo, o provoca l'emanazione da sé di tutte le esistenze e di tutti gli esseri, e che costituisce il sé (*ātman*) di ogni essere vivente. Il *brahman* può anche esse-

re concepito come un «dio elevato» personale (di solito Viṣṇu o Śiva), caratterizzato da qualità sublimi e degne di venerazione. Elementi ulteriori sono la fede che la propria esistenza e la cultura della propria comunità siano basate su di un fondamento eterno e infallibile, e l'intenso desiderio di costruire la propria vita e i propri ideali su questo saldo fondamento; il riconoscimento di un *corpus* primigenio di letteratura religiosa (i *Veda*) quale eterna e assoluta autorità considerata la manifestazione verbale del *brahman*, sebbene non se ne conosca il contenuto; e l'ammisione della supremazia spirituale, per diritto di nascita, dei brahmani, che costituiscono un'altra manifestazione del *brahman* e sono considerati i rappresentanti della norma di purità rituale e godono di prestigio sociale.

La chiave di volta dell'etica induista è la credenza nell'unità di tutta la vita e, come corollario, il rispetto della vita e il sentimento di fratellanza con tutti gli esseri viventi (*ahiṃsā*); la dottrina della trasmigrazione e della rinascita (*saṃsāra*, un termine postvedico), già accennata in una delle *upaniṣad* più antiche (circa 600 a.C.), e il suo complemento, ossia la credenza nel *karman* (le azioni precedenti) come fattore che determina la condizione nella quale un essere rinasce, conseguenza di una visione ciclica di tutti i processi e dell'esistenza terrena. Queste dottrine incoraggiano l'opinione che la vera esistenza non consista nella vita terrena (il cosiddetto pessimismo indiano), e da ciò ne consegue la convinzione che lo sforzo umano debba essere diretto verso l'emancipazione finale (*mokṣa*) dal meccanismo del *karman* e della trasmigrazione, giacché l'unico scopo di questo sforzo è l'Uno (*brahman*) che sta al di là di ogni esistenza fenomenica. Per queste ragioni, l'Induismo manifesta una tendenza naturale alla speculazione di pari passo con la religione come anche a una filosofia monistica e al misticismo che ha lasciato intatte la mitologia tradizionale e le credenze comuni. Infine, esso è caratterizzato da un complesso politeismo sussunto in un fondamentale monoteismo, e dalla propensione ad ascrivere gli attributi degli altri dei alla divinità che si adora.

Storia antica. La vera e propria storia dell'Induismo ha inizio con la comparsa delle grandi opere sul *dharma*, l'insieme degli usi e dei comportamenti tradizionali che, concordando con gli standard considerati autorevoli poiché derivanti dai *Veda*, manifesta e mantiene l'ordine e la stabilità. Questa fu anche l'età dell'epica, e nella fattispecie del *Mahābhāratha* (circa 300 a.C.-300 d.C.), quell'«enciclopedia dell'Induismo» che presentava già, fin d'allora, ciò che sembra un conglomerato variegato e confuso di credenze e di pratiche. Tuttavia, vi sono due correnti principali, due soteriologie se considerate nel loro aspetto dottrinale, due religioni se guardate con gli occhi dei loro aderenti: il Viṣṇuismo e lo Śivaismo. Né l'una né l'altra delle due correnti sono, di per se stesse, unitarie. Eppure tutti i viṣṇuiti sono essenzialmente monoteistici, poiché credono in Viṣṇu quale loro «divinità elevata» immanente (Īśvara), sebbene in molti contesti egli appaia come una delle figure divine (*deva*) del politeismo. Nei Veda, Viṣṇu rappresenta la pervasività universale; la sua energia benefica, nella quale tutti gli esseri dimorano, raggiunge il mondo grazie all'*axis mundi*, il pilastro centrale dell'universo. I viṣṇuiti spesso lo venerano attraverso le sue manifestazioni o personificazioni (*avatāra*), come Rāma o Kṛṣṇa. Queste e altre figure in origine indipendenti si sono fuse con Viṣṇu, soprattutto come risultato della tendenza a identificare le varie rappresentazioni della Somma Persona con la Persona Primordiale (*puruṣa*) la cui autolimitazione, secondo un inno del *Ṛgveda*, ha inaugurato l'era della creazione. La preferenza per l'uno o l'altro *avatāra* dipende innanzitutto dalla tradizione: nel Nord, è più sovente venerato Kṛṣṇa; nel Sud, Rāma, lo stesso Viṣṇu o la sua consorte, Śrī. In molti miti, il versatile Viṣṇu è autore, spesso in noti luoghi indiani, di azioni grandi e miracolose volte a confermare il *dharma*, a proteggere l'umanità e a preservare il mondo. La *Bhagavadgītā*, un episodio del *Mahābhārata* e la più autorevole delle opere viṣṇuite, sta alla base dell'etica viṣṇuita: compiendo il loro dovere disinteressatamente, gli uomini arrivano a comprendere la presenza di Dio in se stessi, amano devotamente lui e tutti gli esseri, e dedicano a lui tutte le loro azioni così da meritare la speranza nella liberazione finale.

Il culto induista, suddiviso in diversi gruppi e correnti, di Śiva nelle sue varie manifestazioni, è il risultato di uno sviluppo complesso al quale l'estraneo e spesso malevolo dio vedico Rudra ha dato un forte contributo (in aggiunta a probabili influenze dravidiche). Rudra, che in primo luogo rappresenta gli aspetti selvaggi di una natura non addomesticata, era chiamato Śiva («il mite») quando venivano enfatizzati gli aspetti benevoli e propizi della sua natura. Lo Śivaismo è un amalgama non sistematico di filosofia śivaita panindiana, di religione locale o popolare, di pensiero mitologico, e di immaginario popolare. Il multiforme carattere di Śiva, al quale vengono attribuiti aspetti sia di grandi divinità, sia di poteri demoniaci, è spezzettato in tante manifestazioni parziali che rappresentano aspetti della sua natura ambivalente. Come Īśvara, egli è l'unica e onnipotente Persona Suprema, e rappresenta un mero principio astratto al di là di ogni cambiamento e variazione, meno umano di Viṣṇu e assai meno attivo, sebbene altrove, nel suo ruolo di Naṭarāj il danzatore, origini il ritmo eterno dell'universo. Egli è al tempo stesso mite e terribile, creatore e distruttore, ascetico e sensuale. Śiva

rappresenta dunque una divinità composita che, però, si presenta unitaria agli occhi dei suoi devoti, e svolge molti ruoli apparentemente contraddittori nel mito, che risolvono a vari livelli contraddizioni inconciliabili dal punto di vista logico.

Buddhismo e Jainismo. Nello stesso periodo fiorirono due soteriologie eterodosse: eterodosse in quanto respingono l'autorità dei *Veda* e i pregiudizi sociali dei brahmani, benché attacchino appena le fondamenta delle credenze e delle pratiche induiste. Il modo in cui i primi buddhisti presentarono le loro dottrine ha molto in comune con le *upaniṣad* più antiche, che devono precedere sia il fiorire della cultura aria al Sud sia l'attività di Gautama (circa 560-480 a.C.). Gautama, il Buddha, fornì una prima esposizione delle basi della sua dottrina a Benares. Egli insegnò che coloro i quali desideravano essere liberati dal *saṃsāra* e dall'automatismo del *karman*, che non conta su di un'anima continuamente trasmigrante (la cui esistenza il Buddha negava), avrebbero dovuto comprendere quattro fondamentali verità: 1) l'esistenza terrena è dolore; 2) la causa del dolore sta nella brama di esistere, che porta alla rinascita; 3) la cessazione di questa brama significa cessazione del dolore; 4) un cammino, suddiviso in otto vie, conduce a tale cessazione. La liberazione finale viene raggiunta soltanto con una vita ascetica e monastica da parte di coloro che, dopo aver con successo osservato specifiche norme di vita e aver raggiunto la meditazione completa (*samādhi*), sperimentano l'indefinibile stato del *nirvāṇa*, la cessazione di ogni divenire. Le attività quotidiane dei monaci buddhisti consistevano nella recitazione, nella meditazione, nell'istruzione e nella raccolta delle elemosine elargite dai laici (che in larga parte continuavano ad aderire alla fede induista e osservavano pratiche induiste). Quando il numero degli aderenti crebbe, l'ordine buddhista cominciò a ricevere grandi doni, che portarono all'erezione di monasteri. L'ordine continuò a moltiplicarsi e ad espandersi in diverse parti dell'India, incluse le regioni meridionali e lo Sri Lanka (III secolo a.C.). All'inizio del IV secolo a.C., una serie di scismi portò la comunità a suddividersi, e ogni ramo dell'ordine fece la sua propria raccolta di testi canonici. Dopo il 500 d.C., il Buddhismo indiano cominciò a declinare.

Il Buddha non fu il solo maestro illuminato che, dopo aver rinunciato al mondo, organizzò i suoi discepoli in una comunità. Nel Bihar, un suo contemporaneo, Vardhamāna Mahāvīra, riformò una comunità preesistente e fondò il Jainismo, a prevalente carattere monastico, che si estese all'India settentrionale e centrale, al Gujarat e al Deccan, e che, negli ultimi secoli prima dell'era cristiana, si divise in due gruppi, non a causa di divergenze filosofiche bensì per questioni legate alle regole monastiche. Il Jainismo ha carattere sistematico e la sua ideologia di base non ha mai subito mutamenti. La sua filosofia è dualistica: essa presuppone entità non viventi (inclusi spazio e tempo) pervase da anime immateriali ed eterne (in parte trasmigranti e in parte emancipate); il mondo, eterno e immutabile, non è governato da un essere supremo; il sistema è caratterizzato dall'assenza di divinità (*deva*); il *karman* è il potere centrale che determina il destino delle anime non emancipate. L'uomo deve perfezionare la propria anima e quella di tutte le altre creature cui è legato da un sentimento di fratellanza; l'*ahiṃsā* e la tolleranza universale sono i compiti principali e le virtù cardinali. A differenza del Buddhismo, i cui seguaci provenivano da ogni classe sociale, il Jainismo attrasse benestanti e persone influenti. I jainisti eressero splendidi templi, adorni di statue che rappresentavano le anime perfette (*siddha*), e produssero un vastissimo *corpus* di letteratura etica e narrativa. Oggigiorno essi tendono spesso a tornare in seno all'Induismo, contro il cui ordine sociale non si sono mai ribellati.

L'Induismo posteriore al IV secolo a.C. Nell'epoca in cui il Buddhismo e il Jainismo godettero della protezione regale, essi poterono estendere la loro influenza. Tuttavia, le masse continuarono senza dubbio a restare induiste, sia sotto la dinastia Maurya (circa 326-circa 187 a.C.), le cui epigrafi regali danno l'impressione di una supremazia buddhista, sia nei primi due secoli dell'era volgare, quando regnanti stranieri accordarono ai buddhisti la loro protezione. Fino al IV secolo, le prove scritturali e numismatiche dell'esistenza del Viṣṇuismo e dello Śivaismo sono scarse, ma il periodo della dinastia Gupta (320-500 circa d.C.), mecenate dei brahmani e delle comunità induiste, assistette al pieno sviluppo del sanscrito classico e al sorgere di uno stile architettonico non buddhista.

La costruzione di un tempio, rito basato su di una realtà mitica, e sacrificio che porta il costruttore a un livello più alto di autocomprensione, è anch'essa, così come la costruzione del grande camino sacrificale vedico (chiamato di solito, inappropriatamente, «altare del fuoco»), l'espressione materiale della dottrina della reintegrazione. Nel tempio, il dio è adorato attraverso la sua immagine (*mūrti*), la cui bellezza contribuisce alla sua forza come strumento sacro. Con elaborate cerimonie, al dio vengono offerti cibo, fiori e incenso, come si usa con le persone importanti e gli ospiti regali. La sua iconografia, la consacrazione (introduzione dello spirito del dio) e la sua installazione, insieme con i *mantra* utilizzati, il significato e le caratteristiche dei materiali, e lo spirito che anima l'esecuzione di tempio e immagini, sono tutti meticolosamente descritti. Questo culto giornaliero (*pūjā*) ha ereditato probabilmente molti elementi non arii, che vennero gradualmente re-

cepiti dalle classi superiori e incorporati nella letteratura brahmanica. La *pūjā* viene anche celebrata in casa dal capofamiglia. Fintantoché sopravvisse il semplice culto privato più antico, esso si aggiunse ai culti tradizionali (*smārta*) di Viṣṇu, Śiva e altri dei, ai riti del mattino e della sera, alle oblazioni nel fuoco consacrato, alla recitazione e all'adorazione mentale.

Dal IV secolo d.C. in poi, e per diversi secoli, fiorì un enorme *corpus* letterario, in prevalenza viṣṇuita e śivaita. I *purāṇa*, derivati da vari ambienti e da diverse regioni, ma tutti significativamente attribuiti al redattore dei *Veda* e del *Mahābhārata*, dichiarano di essere testi ispirati e trattano di cosmogonia, cosmologia (l'universo ha un'esistenza ciclica e il suo eterno ritorno implica l'eterno ritorno delle anime alla schiavitù e alla sofferenza), mitologia e leggende, princìpi filosofici, pratiche e cerimonie religiose, culti locali e santuari, fiumi sacri e luoghi di pellegrinaggio. I numerosi e ancora influenti *āgama*, anch'essi in sanscrito, insegnano soprattutto la realizzazione pratica di verità religiose, e trattano inoltre diffusamente della gestione dei templi, dei rituali domestici, della vita religiosa tradizionale e del comportamento induista. I loro argomenti si possono teoricamente schematizzare in quattro categorie: suprema conoscenza, che permette di accedere all'emancipazione finale; concentrazione fisica, mentale e psichica, ossia il controllo completo di tutte le funzioni corporali e mentali, che conduce alla stessa meta (*yoga*); opere meritorie; e, infine, riti, incluse le numerose feste importanti dal punto di vista sia sociale che religioso a cui viene attribuita la capacità di stimolare e resuscitare i poteri vitali della natura. Gli *āgama* furono di sostegno a varie dottrine filosofiche. Un aspetto dei *vaiṣṇavāgama*, meglio conosciuti con il nome di *saṃhitā*, è la *bhakti*, la «partecipazione (dell'anima al divino)», ossia il culto fervente ed emozionale e l'adorazione di una divinità personale realizzati con uno spirito di profondo affetto, che induce ad arrendersi a Dio. Poiché queste opere insegnano anche dottrine non vediche, esse sono considerate spesso eterodosse in quei princìpi che deviano dal *dharma* induista. Alcune religioni, come la tradizione Śaiva Pāśupata settentrionale, hanno consapevolmente diffuso riti e pratiche divergenti. La maggior parte dei viṣṇuiti, e tra di loro gli esponenti del Pāñcarātra, affermano invece di non deviare dalla tradizione generalmente accettata; molti śivaiti meridionali ritengono (pur senza prove certe) che i loro *āgama* siano la versione sanscrita di una tradizione originariamente dravidica; alcuni suppongono l'influenza di dottrine esoteriche orali. Di fatto, diversi elementi sono, nonostante le argomentazioni in contrario, di origine non brahmanica.

Religioni śivaite e Tantrismo. Alcune religioni dell'India deviano dalle comuni tradizioni e istituzioni induiste. A differenza degli śāiva siddhāntin di lingua *tamil* del Sud – che, basandosi anche sul misticismo dei santi-poeti śivaiti *tamil* (*nāyaṉār*), insegnano che dio sotto forma di una guida spirituale, o *guru*, permette con la sua grazia di essere compreso dalle anime purificate – i vīraśaiva, o liṅgāyat, dell'India sudoccidentale (non menzionati prima del XII secolo) hanno abbandonato molti elementi tradizionali (per esempio, le caste e il culto delle immagini). Il dissenso dottrinale è sempre possibile. La scuola śivaita del Kashmir, che propugna il monismo e un idealismo filosofico-religioso, sotto alcuni rilevanti aspetti dissente dall'insegnamento di Śaṅkara (VIII secolo), fondatore del monismo dell'Advaita, tratto dal Vedānta upaniṣadico come un sistema di idealismo assoluto, seguito soprattutto dall'*élite* intellettuale. Śaṅkara, nativo del Malabar, visse a Benares e viaggiò per tutta l'India; egli fu un eccellente organizzatore: stabilì un ordine monastico e diversi monasteri (*maṭha*) che, insieme con i numerosi eremitaggi (*āśrama*) e i grandi sacrari, divennero centri di attività religiosa e contribuirono alla realizzazione del suo ideale di unità induista.

A partire all'incirca dal 500 d.C., il rituale e le dottrine tantrici cominciarono a fare la loro comparsa con più o meno frequenza nel Buddhismo, nello Śāiva Siddhānta e nel Pāñcarātra. Il Tantrismo, concepito originariamente per circoli esoterici, e tuttavia aspetto rilevante dell'Induismo, è una ricerca sistematica di eccellenza o emancipazione spirituale mediante la realizzazione nel proprio corpo del sommo principio, la divinità bipolare e bisessuale. Le potenzialità di questo microcosmo dovrebbero essere attivate, sublimate e portate a esercitare la loro influenza sul macrocosmo, con il quale esso è strettamente correlato (i processi fisiologici sono perciò descritti con una terminologia cosmologica). I mezzi atti a questo scopo, in parte magici, in parte orgiastici, includono la recitazione di *mantra*, la contemplazione di simboli cosmici geometrici (*maṇḍala*) che portano il celebrante dei riti alla reintegrazione della coscienza, e inoltre gesti appropriati (*mudrā*) e meditazione. La *pūjā* tantrica è complicata e sotto molti aspetti differisce dalle cerimonie convenzionali. In particolar modo nel Bengala, il Tantrismo è emerso soprattutto con il culto *śākta*. Il termine *Tantra* si applica comunemente alle opere śivaite o *śākta* della tradizione tantrica. Lo Śāktismo, che non è sempre chiaramente distinguibile dallo Śivaismo, è il culto del Supremo come energia divina creatrice (*śakti*), una forza femminile che crea, regola e distrugge il cosmo; quando tale energia è vista nel suo aspetto personale, è di solito la sposa di Śiva e spesso la terribile dea Durgā o Kālī. In contrasto con i cosiddetti tantristi della mano destra, che en-

fatizzano lo yoga e la *bhakti*, i tantristi della mano sinistra cercano invece di realizzare l'unione del principio maschile e del principio femminile nell'Uno, combinando il controllo dei sensi con l'atto sessuale; inoltre, essi fanno un uso sacramentale di ciò che ai brahmani è vietato (ad esempio, la carne).

Religioni viṣṇuite e *bakhti*. Sebbene il Viṣṇuismo, meno coerente dello Śivaismo, si sia diffuso in tutta l'India nel corso del VI secolo, esso divenne predominante nel Tamil̠ Nāḍu, che diventò la culla di scuole e movimenti importanti che contano tuttora numerosi fedeli. La tradizione conosciuta come Śrī Vaiṣṇava venne inaugurata tra il 900 e il 1130 circa da Yāmuna, il primo apologista della teologia viṣṇuita, e fu consolidata dal grande filosofo Rāmānuja (circa 1050-1137). Lo Śrī Vaiṣṇava introdusse nelle sue cerimonie la recitazione degli inni *tamil̠* degli *āl̠vār*, che rivelano una fede ardente e un amore verso Dio. Poiché questi poeti, e i loro grandi maestri (*ācārya*), sono considerati parti integranti (*aṃśa*) della natura di Dio, le loro immagini vengono spesso venerate nei templi. Secondo Rāmānuja, il *brahman* è, nel suo aspetto «personale» (*puruṣa*) la sola causa delle proprie modificazioni (emanazione, esistenza e assorbimento dell'universo), immateriale, perfetto, onnipotente, anima di ogni essere, meta ultima di ogni sforzo religioso, al quale Dio induce il devoto che desidera essergli gradito. Il significato purificatorio del rituale, le opere meritorie, l'adempimento disinteressato dei doveri, e la *bhakti* vengono enfatizzati.

L'autorevole *Bhāgavata Purāṇa* (circa 900?), anch'esso composto nel Tamil̠ Nāḍu, insegna che Dio, mediante la sua incomprensibile capacità creativa (*māyā*) si espande nell'universo, che costituisce la sua apparenza esteriore. Sulle basi di questo insegnamento, il Viṣṇuismo del Bengala sviluppò sia una teoria incentrata sulla relazione di inconcepibile differenza nell'identità e di identità nella differenza tra Dio e il mondo, sia la dottrina secondo cui l'attività creativa di Dio costituirebbe il suo gioco (*līlā*). La descrizione emozionale ed erotica del gioco del giovane Kṛṣṇa con le pastorelle (*gopī*), che rappresentano le anime pervase dalla *bhakti* che anelano a Dio, gode di lunga popolarità. In questo *purāṇa*, la religiosità *bhakti* venne estesa, approfondita e stimolata da canti, meditazioni e contemplazione dell'immagine di Kṛṣṇa. Essendo la via più sicura a Dio, la *bhakti*, che è costituita da un'attitudine mistica della mente implicante sia una comprensione intuitiva e immediata sia una contemplazione amorosa di Dio, spesso adombra l'aspirazione del devoto all'emancipazione finale, assumendo un carattere di incontrollabile entusiasmo e di estasi, sottolineato da lacrime, isteria e svenimenti.

Nell'India settentrionale e centrale, il movimento *bhakti* fiorì dal XIII al XVIII secolo, producendo un'estesa e varia letteratura dialettale. Ancor oggi queste aree risentono dell'influenza di una lunga successione di santi-poeti, di appassionati predicatori itineranti (tra di loro ricordiamo Caitanya, nel Bengala, 1485-1533) e di *guru*. Questi riformatori mistici e religiosi (più che sociali) resero celebri, con esecuzioni pubbliche, i loro canti devozionali e i *kīrtana* (lodi del nome e della gloria di Dio) e predicarono un sistema di vita non estremista. Indirizzandosi alle masse, la *bhakti* influenzò quasi tutte le comunità religiose e, con la sua forza unificante, contribuì considerevolmente a rivitalizzare l'Induismo.

Reazione alle religioni straniere. La rinnovata vitalità dell'Induismo nel Sud e il diffondersi del movimento *bhakti* prepararono gli indiani a resistere al proselitismo di religione estranee, in particolare l'Islam. Dal 1000 d.C. in avanti, i musulmani conquistarono le regioni nordoccidentali, elevarono Delhi a loro capitale, ed estesero la loro influenza al Bengala, al Deccan e alle regioni meridionali, distruggendo templi e idoli, e facendo numerosi proseliti, in particolare tra gli intoccabili. Tuttavia, l'Islam non toccò in profondità il sistema di vita induista e, anzi, provocò piuttosto una controreazione, nella forma di un'accresciuta adesione al *dharma* e alle religioni induiste e di una più stretta osservanza di riti e cerimonie. Tuttavia, la presenza dell'Islam in India provocò l'annoso conflitto tra il suo rigido monoteismo e le varie manifestazioni dell'Induismo. In un campo, tuttavia, l'Islam e l'Induismo poterono avvicinarsi l'un l'altro: i mistici sia induisti sia musulmani condividono l'idea di un'unità che abbraccia tutto. Certo, i sufi sfruttarono questa idea come canale di islamizzazione, ma alcuni *leader* spirituali indiani cercarono di gettare un ponte tra Islam e Induismo. Kabīr (circa 1440-1518), poeta itinerante, asceta e mistico rigidamente monoteista, e insegnante e predicatore eclettico, respinse il rituale tradizionale e la speculazione brahmanica, ma mantenne la credenza nei concetti basilari, quali il *karman* e il *saṃsāra* e, nel corso del tempo, la sua religione sincretistica acquisì un carattere sempre più induista. Nānak (1469-1539), anch'egli rigidamente monoteista, affermò che ogni idea pluralistica e antropomorfica del Supremo si sarebbe dissolta nell'unica forma di Dio, il realmente esistente. Oppositore del sistema di casta e dell'idolatria, organizzò i suoi seguaci, i sikh, in una comunità esclusiva, un amalgama di Islam e di Induismo, che gradualmente andò trasformandosi in una fratellanza armata ostile all'Islam ma separata dagli induisti. L'autorità suprema per i sikh risiede nella loro scrittura sacra (*Granth*), la cui lettura costituisce la principale forma di culto.

A partire dall'inizio del XIX secolo, i contatti dell'India con l'Occidente, il Cristianesimo e la vita moderna

portarono all'emergere di molti movimenti religiosi e gruppi spirituali nuovi, che si differenziano per princìpi, ideali e reazioni alle influenze straniere a seconda della personalità dei loro fondatori; la maggior parte di tali movimenti si distingue dai tradizionali movimenti devozionali per un più pronunciato interesse ai problemi etici, sociali e nazionali. La portata della loro influenza in India, tuttavia, è stata spesso esagerata in Occidente, dal momento che le credenze e i costumi delle masse indiane sono rimasti largamente legati alla tradizione.

Il primo prodotto di questo incontro culturale fu il Brāhmo Samāj, un'organizzazione in parte sociale e in parte religiosa fondata dal brahmano bengalese Ram Mohan Roy (1772-1833) che, servendosi dei moderni mezzi di propaganda, come la stampa, propugnò una riforma sociale e un rinnovamento dell'Induismo, che sarebbe potuto diventare il fondamento di una religione universale se fosse stato purgato dagli abusi e se i suoi aspetti monoteistici fossero stati rivalutati. A veri e propri scismi portò invece il mistico *bhakti* Keshab Chandra Sen (1838-1884), la cui attività diede l'avvio al coesistere di vari piccoli gruppi, caratterizzati da propositi e ideali assai diversi tra loro. Nella seconda metà del XIX secolo, le idee antimusulmane e antioccidentali, insieme al nazionalismo religioso, portarono sia alla nascita di movimenti di riforma e modernizzazione, sia al fiorire di quella che era considerata l'essenza dell'Induismo tradizionale. Uno di tali movimenti di riforma, ascrivibile alla prima delle suddette tendenze, è l'Ārja Samāj, fondato nel 1875 da Dayananda Sarasvati (1824-1883). Sarasvati propugnò l'assoluta adesione alla religione degli inni vedici, che egli considerava una fonte, perpetuamente fraintesa, di puro monoteismo e di riforma morale e sociale, oltre che una guida verso il retto cammino di salvezza, benché la maggior parte delle dottrine da lui accettate (come la dottrina del *karman*) fosse di origine postvedica. In opposizione alle religioni straniere, l'Ārja Samāj si fece portavoce di un raffinato Induismo nazionalista e democratico, privo di simboli e di culti locali, ma incentrato sul culto di Dio mediante lodi, preghiere, meditazioni e cerimonie quotidiane. L'obiettivo principale di Ramakrishna (1836-1886), che è forse il santo induista moderno più noto, fu la diffusione del Vedānta inteso come un sistema di vita superiore e onnicomprensivo, che sintetizza tutte le fedi su di un livello più alto di coscienza spirituale. Devoto di Rāma e poi di Kṛṣṇa, egli praticava la forma di amore viṣṇuita ma, convintosi che l'Induismo, l'Islam e il Cristianesimo conducevano tutti allo stesso Dio, adottò anche forme di culto cristiane. Sotto il suo discepolo Vivekananda (1862-1902), che orientò la filosofia del Vedānta verso nuovi valori, la Ramakrishna Mission (fondata nel 1897) divenne in India un'importante forza di rigenerazione e di unificazione spirituale.

[Per la trattazione di specifiche tradizioni, vedi *INDUISMO*; *VEDISMO E BRĀHMAṆESIMO*; *VIṢṆUISMO*; *ŚIVAISMO*; *DURGĀ (INDUISMO)*; *GĀṆAPATYA*; *KṚṢṆAISMO* e *SAURA (INDUISMO)*. Per la trattazione delle tradizioni non ortodosse, vedi *BUDDHISMO*, vol. 10; *JAINISMO*; *CĀRVĀKA*; *ĀJĪVIKA*; *SIKHISMO*; e *PARSI*, vol. 11. Sulle componenti indoeuropee della religione vedica, vedi la *Panoramica generale* della voce *INDOEUROPEI, RELIGIONI DEGLI*, vol. 11. Per una trattazione delle singole tradizioni religiose indiane, vedi *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *MARATHI, RELIGIONI*; *TAMIL, RELIGIONI DEI* e *CINGALESI, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

J.B. Carman, *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*, New Haven/Conn.-London 1974, rist. Bombay 1981.

Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism. A Historical Sketch*, I-III, London 1921, 3ª ed. 1957.

Ainslie T. Embree (cur.), *The Hindu Tradition. Readings in Oriental Thought*, New York 1966.

J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi 1954, 2ª ed. 1969.

J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, rist. New Delhi 1985. Una raccolta di saggi e monografie che mirano a far meglio conoscere le mille difficoltà con le quali deve confrontarsi uno storico delle religioni indiane.

J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970, rist. New Delhi 1996.

J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden 1977.

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, *Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1978 (2ª ed. riv.), II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963 (trad. it. *Le religioni dell'India*, I-II, Milano 1981). Uno studio storico esauriente, dettagliato e ben documentato su tutti gli aspetti del Vedismo e dell'Induismo.

J. Gonda, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Leiden-Cologne 1980.

S. Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden 1979.

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, rist. Delhi 1989.

Ch.A. Moore (cur.), *The Indian Mind. Essentials of Indian Philosophy and Culture*, Honolulu 1967.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973; rist. col titolo *Śiva. The Erotic Ascetic*, London 1981 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997). Originale discussione su vari aspetti dello Śivaismo e della mitologia indiana in generale.

L. Renou, *Religions of Ancient India*, London 1953, New Delhi 1972 (2ª ed.).

L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, I-II, Paris 1947-1953, 2ª ed., 1985.
R.C. Zaehner, *Hinduism*, London 1962, 2ª ed. 1997 (trad. it. *L'induismo*, Bologna 1972).
In italiano segnaliamo: C. Della Casa, S. Piano e M. Piantelli, *Hinduismo*, Roma 2002; Caterina Conio, *L'induismo*, Milano 1997; O. Botto, *L'induismo*, Roma 1979; S. Piano (cur.), *Enciclopedia dello yoga*, Torino 1996; S. Piano, *Sanatana-dharma. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo 1996; A. Pelissero (cur.), *La saggezza delle upaniṣad*, Milano 1995; A. Pelissero, *Itinerari di salvezza. Tre saggi indologici*, Torino 2000.

JAN GONDA

Tradizioni rurali

Le credenze e le pratiche religiose dell'India rurale riflettono l'influenza di tre tradizioni culturali generali che, nel corso della storia, si sono sovrapposte e mescolate in diversa misura. Generalmente tali tradizioni sono raggruppate in culture agricole, comunità di raccoglitori e società nomadi.

A partire dal III millennio a.C., i gruppi più stabili all'interno di queste tre tradizioni furono quelli delle culture di tipo agricolo, caratterizzate dallo sviluppo della scrittura e da una sempre più evidente raffinatezza nella produzione dei manufatti, che riflettono una conoscenza diffusa della terra e dei suoi frutti. La vita vincolata al mito dei rappresentanti di tali culture è stata a lungo legata ai cicli del tempo, sperimentato nell'alternarsi ciclico delle stagioni e nel conseguente cambiamento delle caratteristiche della terra. L'energia fondamentale che dava vita allo schiudersi dei semi era sentita comunemente come femminile e veniva perciò rappresentata con immagini femminili, sebbene un gran numero di icone, statuette e disegni geometrici a carattere magico, dipinti sui pavimenti e sulle mura delle case, rivelassero anche un culto diffuso del sole, dell'acqua, del grano, e di altri fenomeni naturali. Questi popoli, che possedevano una conoscenza arcaica degli strumenti e dei metodi agricoli, furono i primi inventori e creatori dell'India alla quale lasciarono, come loro eredità culturale, le tecnologie agrarie che, immutate per cinquemila anni, sono state utilizzate fino a un'epoca assai recente.

Un secondo filone culturale nacque dalle comunità dei raccoglitori di cibo, abitanti delle foreste e delle regioni montuose dell'India, i cui miti riflettono la convinzione di essere i primogeniti della terra. Costituiti per lo più da società tribali con un remoto passato e senza storia scritta, questi gruppi fondarono regni e governarono ampie aree delle vaste regioni dell'interno dell'India, ma poi scomparvero nuovamente nelle zone selvagge, dove continuarono a vivere in caverne, cacciando e raccogliendo frutti selvatici nelle oscure foreste senza sentieri. Anche questi popoli concepivano la vita come potere, e svilupparono mezzi magici e sacerdotali mediante i quali poter compiacere o combattere le terribili potenze del mondo naturale, invisibili ma intensamente percepite. Come le antiche società agricole, anch'essi sentivano il legame con la terra, ma la loro reverenza andava ad animali e a piante della foresta piuttosto che all'ambiente domestico. Anch'essi conoscevano intimamente la terra e comprendevano i segreti che avrebbe sussurrato loro fintanto che non avessero ferito il suo petto con l'aratro.

Il terzo filone culturale era quello costituito dai popoli nomadi, erranti di terra in terra, che lasciarono in eredità ai loro discendenti una memoria razziale di antiche migrazioni attraverso selvaggi deserti, impervie montagne e valli rigogliose. Essi, allevatori di bestiame e di cavalli, erano giunti in India, la terra dei fiumi, in cerca d'acqua per le loro mandrie. Possedevano un acuto vocabolario visivo basato su di una sagace comprensione del colore e della luce. I loro riti e le loro forme d'arte condividevano questa vibrante esperienza del mondo. I loro bardi e i loro danzatori erano bevitori formidabili, che conducevano una vita libera e spontanea, fatta di passione guerresca e di amore.

Le tradizioni religiose rurali dell'India nacquero dalla confluenza di questi tre filoni culturali. Queste società antiche sono i predecessori delle genti rurali di oggi, le cui tecniche agricole, arti e rituali danno forma a miti tribali primordiali. Quando le donne di oggi eseguono i disegni cerimoniali, quando gli artigiani creano immagini di fecondità, quando cantanti e artisti raccontano di epiche conquiste, essi rendono concreti le leggende e i misteri di quegli antichi gruppi. Da questo inconscio arcaico provengono i miti rurali del potere cosmico, della distruzione e creazione cicliche, dei processi naturali nei quali l'uomo vive la propria vita.

Le donne delle attuali caste superiori nel Mithila settentrionale raccontano un mito che è identico, per forma e significato, a una leggenda cantata dalle donne autoctone del profondo Sud che venerano la dea Pedammā. La lunga storia del mito indica un sostrato di memorie femminili pregne di potere e di energia, la fonte inconscia di ciò che viene trasmesso attraverso la cultura femminile e prende forma nell'atto di comunicazione tra madre e figlia. In questo mito si possono trovare le tracce di una saggezza antica circa il potere creativo che porta in se stesso il germe della propria distruzione. E oltre a ciò, la tradizione porta avanti valori che sono profondamente compresi dalle donne di Mithila che dicono con grande semplicità che «queste intuizioni provengono da un tempo senza inizio; noi portiamo questa saggezza nel nostro grembo».

Candrakālā Devī, un'artista di Mithila, narra il seguente mito:

> In origine esisteva soltanto Ādi Śakti («il potere primordiale»), detta anche Mahāmāyā («grande creatore»). Ella era l'unica, la sola. Desiderava [un compagno] e, sfoggiando la sua *māyā*, creò dal vuoto il mondo visibile. Un uovo cosmico apparve e, quando si schiuse, ne emersero le nuove divinità maschili, Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Quando questi dei divennero dei giovanotti, Ādi Śakti rivolse la sua ardente passione all'indirizzo di Brahmā e gli domandò di sposarla. Brahmā indietreggiò, dicendo: «Tu sei nostra madre!». La dea rise di lui e lo ridusse in cenere. La stessa cosa accadde a Viṣṇu; anch'egli si tirò indietro pieno d'orrore, e anch'egli fu consumato dal fuoco. La dea luminosa allora si rivolse a Śiva, il bel giovane dalle lunghe membra che, all'udire la sua richiasta, sorrise e la prese in moglie.

La versione meridionale del racconto e quella settentrionale sono identiche fino a questo punto, ma poi divergono. Nella leggenda settentrionale raccontata a Mithila, Śiva risponde alla dea Ādi Śakti chiedendole di accettarlo come discepolo. La dea accetta, e Śiva impara da lei i segreti della vita e diversi incantesimi per provocare la morte. Appresi questi misteri e gli antichi segreti del potere, Śiva distrugge la primordiale Ādi Śakti soffocandola nelle fiamme e riducendola in cenere, ma le promette che la sposerà nuovamente molti eoni dopo, quando lei sarà rinata come Satī, la figlia di Dakṣa. Il racconto ci dice che questo secondo matrimonio ebbe effettivamente luogo.

La variante dravidica, che afferma come la giovinezza appassionata porti inevitabilmente alla vecchiaia e alla decrepitezza, è più oscura e più arcaica. Come nella versione settentrionale, Śiva accetta di sposare Ādi Śakti dopo che la dea ha ridotto Brahmā e Viṣṇu in cenere a causa del loro rifiuto. Secondo il racconto meridionale, Śiva chiede ad Ādi Śakti se può avere in regalo da lei il brillante gioiello che rifulge sulla sua fronte come diecimila soli. Infatuata, la dea accoglie la richiesta e tende il gioiello al suo giovane amante. Ma non appena egli lo prende dalla sua mano, la dea invecchia paurosamente, come se fossero trascorsi secoli nello spazio di un secondo. Quella che era stata una bellissima dea non toccata dal tempo, ora improvvisamente diventa una vecchia curva e indesiderabile. Il tempo, divoratore di ogni cosa, è entrato nel mondo. Śiva non fa altro che sorridere, perché lui è Kāla, il signore del tempo. Con questa azione, subentrano nuovi dei. Il primato primordiale del potere femminile è ridotto in cenere, il suo fulgore usurpato. Il femminile deve cedere al maschile il primo posto nel pantheon purāṇico.

Candrakālā Devī modella immagini di Ādi Śakti in creta e cartapesta alla quale sono stati aggiunti *methi* (semi di cumino) macinati nell'impasto. L'immagine della dea ha molte braccia, un corpo allungato e occhi incavati. Ricorda le antiche e universali Mātala, le madri della terra. I loro volti scarni, privi di espressione, simili a una maschera, hanno occhi profondi come crateri, resi duri dai segreti della morte e della vita.

Le immagini di Ādi Śakti, la madre primordiale, vengono realizzate nella stagione del raccolto. Conosciuta anche come Aṣṭabhuja («dalle otto braccia»), tiene nelle mani l'uovo cosmico e una tazza che contiene il seme o il sangue che fertilizzerà i campi; tiene inoltre il sole e la luna, la terra (raffigurata come un disco piatto coperto d'erba e di germogli di altre piante), due buoi che tirano un aratro, un vomere, un fiore e una spada.

Dall'inizio del II millennio (non si sa con precisione di quanto si possa risalire indietro nel tempo), gruppi di persone provenienti da regioni nordoccidentali emigrarono in India. Non si trattava di un'unica tribù, e il loro livello di sviluppo culturale o di abilità artistica non era omogeneo. I più noti tra questi gruppi migranti erano gli Arii vedici. Forti, eroici e orgogliosi della loro identità, questi popoli avevano percorso per generazioni le steppe, senza mai stabilirsi in un luogo abbastanza a lungo da fondarvi una città.

Gli Arii vedici erano genti dedite alla guerra, che portarono con loro nelle valli fluviali dell'India settentrionale canti e poemi che finirono per essere inclusi nei *mantra* (inni) della tradizione religiosa testuale vedica. I loro canti erano vigorosi, altisonanti e pieni di vita: si trattava di inni ai terrificanti processi della natura, di invocazioni ad Aditya, il dio del sole, di lodi a Vāyu, il vento, e a Uṣas, la fanciulla dell'alba. Spostandosi nelle aree urbane di Harappa, ormai decadute o distrutte, gli Arii vedici portarono a quelle popolazioni agricole gli strumenti di guerra, una nuova dimensione linguistica, una nuova gamma di suoni, un diverso approccio con la natura, e una pulsante vitalità.

In ondate successive nel corso dei secoli, gli Arii vedici si spostarono, sui loro carri trainati da cavalli, lungo le rive fitte di foreste dell'Indo, del Gange e della Yamunā. Occorse loro un migliaio di anni per raggiungere il fiume Narmada, nell'India centrale (nell'attuale Madhya Pradesh), e in questo lungo lasso di tempo essi si fusero con le culture del vasto territorio mediante matrimoni misti, adottando i costumi locali, le tecniche e gli strumenti.

Probabilmente, gli Arii vedici trovarono vari livelli di cultura tecnologica fra gli abitanti autoctoni dell'India: i gruppi che abitavano le città cinte da mura di Mohenjo-Daro e di Harappa erano di certo ben differenti dalle società paleolitiche che vivevano nelle fitte foreste lungo le rive del Gange, o nelle caverne dei monti Vindhya. Le rovine, antiche di cinquemila anni,

disseminate attraverso i siti di Harappa indicano che il popolo della Valle dell'Indo aveva stabilito una società altamente evoluta: aveva scoperto la ruota, con la quale trasformò i sistemi di trasporto e rese più sofisticata l'arte di modellare i vasi di argilla; aveva sviluppato semplici utensili con i quali poteva misurare gli angoli, così da costruire strutture precise e accurate; aveva imparato a coltivare e a filare il cotone, a tessere e a tingere le stoffe, e a fondere statuine in bronzo. [Vedi *VALLE DELL'INDO, RELIGIONE DELLA*].

Un'intensa attività intellettuale e psicologica aveva accompagnato l'enorme rivoluzione tecnologica e la produzione di utensili portate avanti da queste antiche civiltà urbane. Esse avevano sviluppato anche una scrittura che chiarisse gli elementi pittografici, e praticavano lo yoga e altre tecniche meditative per espandere le loro menti.

Con la caduta delle città, a causa di forze naturali o di interventi bellici, un gran numero di persone si rifugiò nelle zone selvagge dell'India centrale, giungendo fino alle rive dei fiumi Narmada e Tapti, e ancor più a sud. Costoro portarono con sé nell'interno del subcontinente indiano le proprie conoscenze agricole, tecnologiche, rituali e magiche. L'influenza di queste tecniche e di questi sistemi di pensiero urbani sono ben testimoniate dai loro simboli, dal culto e dalle pratiche magiche.

Le migrazioni di popolazioni nomadi nelle fertili pianure dell'India continuarono per secoli. Una delle tribù più rilevanti per lo sviluppo della cultura indiana e delle sue tradizioni rurali fu la tribù degli Ahir, che nell'epica del *Mahābhārata* sono chiamati con il nome di Abhira «amanti dei serpenti».

Nell'antica letteratura *saṃgam* tamiḻ, la figura di Kṛṣṇa era anche nota con il nome di Māyōṉ o Māyavan; il dio dalla pelle scura, non ario, emerse nella cultura di Mathurā, e riflette in parte elementi degli Ahir e in parte un sostrato tribale. Il nome stesso, *Kṛṣṇa* («il nero»), è carico dell'antico disprezzo degli Arii; ma fu proprio Kṛṣṇa che finì per fornire la vitalità generativa necessaria a trasformare le arti e la cultura indiane. [Vedi *KṚṢṆA*].

Le storie sulla personalità e sulle gesta di Kṛṣṇa, della dea, e di altri eroi locali vennero raccolte dai compilatori dei poemi epici *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*. Questi racconti, così come i miti e le leggende narrati nei testi purāṇici, viaggiarono di bocca in bocca attraverso le vaste regioni dell'India. Le storie conobbero una vastissima diffusione grazie alle multiformi tipologie di trasmissione: il canto, la danza, il mimo, il dramma e l'iconografia. Tale varietà di mezzi permise a persone d'ogni genere, e in particolare ai membri di quei gruppi tribali che vivevano al di fuori della corrente principale della società, di sperimentare la natura sensoriale della presenza divina e di esprimere l'immediatezza di tale presenza attraverso una partecipazione attiva, personale e diretta. [Vedi *MAHĀBHĀRATA*; *RĀMĀYAṆA* e *PURĀṆA*].

Pittori rurali e compositori di ballate trassero la loro ispirazione e le loro fonti materiali dalle canzoni d'amore degli Ahir, dalle narrazioni incentrate su eroi impavidi e vittoriosi, e dai racconti degli dei purāṇici e delle loro avventure erotiche. La ballata più famosa è il *Lorikagan*, composto in *avadhī* (un dialetto *hindī*), che racconta l'amore di Lorik, un ahir della regione di Mithila, per Chaṇḍa, moglie di Śrīdhara. Narra il racconto che Śrīdhara fosse divenuto impotente per colpa di una maledizione lanciatagli dalla dea Pārvatī. Chaṇḍa, allora, si era innamorata di Lorik ed era fuggita con lui. Śrīdhara si mise a cercare la coppia, ma quando la trovò, Lorik lo uccise. Quindi la giovane coppia incontrò il giocatore d'azzardo Mahāpatra Dusadh e lo sfidò in una partita a dadi. Lorik perdette Chaṇḍa e tutti i suoi beni. Ma Chaṇḍa disse a Mahāpatra Dusadh che la posta in gioco non includeva il suo abito, e domandò quindi che la sfida continuasse. Alla ripresa del gioco, ella sedette di fronte a Dusadh, mettendo in mostra il suo splendido corpo. Eccitato dalla vista della nudità di Chaṇḍa, Dusadh perse il controllo del gioco e venne battuto da Lorik, che infine lo uccise. Questa leggenda è soggetto di dipinti, rappresentazioni teatrali e canzoni.

Anche i re tribali dell'India centrale ebbero una loro antica tradizione bardita. Presso le corti dei *rāja* Gond vi erano dei musicisti, che fungevano da genealogisti tribali ufficiali, detti *pardhan*: essi narravano ai membri della casa reale le antiche storie dei re-eroi e dei guerrieri *gond*. Poiché ricoprivano anche il ruolo di sacerdoti e di divinatori, col tempo i *pardhan* assorbirono leggende, divinità ed etiche induiste nelle loro epiche tribali, nelle ballate e nelle altre espressioni del folclore.

Un *pardhan* ancora oggi venera il proprio strumento musicale, il *bana*, come il dio Bara Pen. «Come i libri sacri per un brahmano, la bilancia per un *bania*, l'aratro per un *gond*, così è il *bana* per il *pardhan*» (Hivale, 1946, p. 66).

Si narra che il primo *pardhan* provasse grande timidezza quando gli toccò di suonare per la prima volta la sua nuova e meravigliosa musica alla corte dei fratelli Gond. Tuttavia, sapeva suonare così divinamente che tutti, sia coloro che dimoravano nei mondi celesti sia gli abitanti della terra, ne furono incantati. Persino il dio supremo, Nārāyaṇ Deo, si fermò a guardarlo rapito. Allora il *pardhan* dimenticò la propria timidezza e si lasciò prendere completamente dalla musica. Danzò in estasi con il suo *bana*, con il quale produceva suoni che mai

prima il mondo aveva udito. Si narra infatti che quel giorno tre nuovi *par* (suoni o combinazioni di suoni), conosciuti come *sarsetī par*, *nārāyaṇ par*, e *pujan par* vennero creati.

Pābujī è un eroe popolare particolarmente famoso tra i Bhil, un gruppo tribale del Rajasthan. Secondo la leggenda, da bambino Pābujī venne allattato da una leonessa e fu cresciuto per essere un guerriero intrepido. Devaḷ, una donna *cāraṇ* di una comunità pastorale, gli regalò una focosa cavalla nera di nome Kāḷmī. Per compensarla del suo dono, Pābujī promise di proteggere la vita e il bestiame di Devaḷ, ed egli in effetti morì proprio nel tentativo di mantenere la sua promessa. Tra i Bhil esiste un gruppo di musicisti barditi (*bhopā*) che percorre le campagne portando un telone arrotolato, lungo più di quattro metri, detto *Pābujī-kā-pad* (il telone di Pābujī). Al centro è dipinta la figura principale, un ritratto di Pābujī, colorato in rosso vivo, nero, oliva e giallo ocra. Intorno a questa figura principale vi sono scene di guerrieri in battaglia, immagini di cavalli, leoni e tigri, e scene di gesta eroiche che illustrano la leggenda di Pābujī. Una sera dopo l'altra, gli artisti continuano a mettere in scena storie basate su questa leggenda. Il telone viene appeso, le lampade a olio vengono accese, e il *bhopā* comincia a cantare la storia dell'eroe, mentre una donna solleva una lampada verso il telo, così da illuminare per il pubblico di volta in volta le figure dei guerrieri a cavallo, degli animali, degli uccelli e tutti gli altri elementi del racconto. La donna canta il ritornello insieme con il *bhopā* e, talvolta, danza.

Nel Bengala e nel Bihar, i bardi *santal* sono conosciuti col nome di *jādu paṭuā* («pittori-maghi»), poiché portano di villaggio in villaggio i loro *paṭ* dipinti con scene tratte dai *purāṇa* e da loro miti tribali di argomento cosmogonico e antropogonico.

La convinzione radicata della supremazia maschile nella cultura brahmanica si stabilì al tempo dei libri di legge classici, come la *Manusmṛti* (circa 200 a.C.-100 d.C.) e i vari *dharmaśāstra*. [Vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*]. Secondo questi e altri testi, una ragazza dipendeva da suo padre e poi, divenuta donna, era inferiore al marito e ai figli. Questo ideale indiano della condizione della donna, vissuta come obbedienza e fedeltà all'uomo, era incarnato nelle immagini delle dee Sītā e Savitrī.

L'insegnamento vedico fu precluso alle donne dal tempo delle letterature *smṛti* («ricordate»). Tuttavia, nelle vaste e piatte contrade che circondavano le città e nella vita rurale dei villaggi e delle campagne continuò a serpeggiare una potente, duttile, antica e segreta corrente sotterranea tra le donne, gli *yogin* peregrinanti, gli adepti tantrici e i sacerdoti-maghi, una corrente che incentrava la sensibilità religiosa sulla donna primordiale, Śakti, e su Śiva, il dio misterioso delle tribù autoctone. [Vedi *ŚIVA*].

Le più antiche, quasi primordiali, immagini della madre terra glorificavano un principio femminile creativo manifesto nell'immagine stessa, che spesso celebrava i segreti della nascita e della morte. L'oscura dea legata alla terra era una madre, eppure vergine, poiché «nessun padre sembrava necessario alla società nella quale aveva avuto origine» (Kosambi, 1962, p. 90). Rappresentata in origine aniconicamente mediante geroglifici e simboli di vegetazione, nel corso dei secoli la madre primordiale prese ad essere rappresentata prima con sembianze animali e infine con le immagini antropomorfiche di Śakti, che aveva un migliaio di nomi e forme diversi. Resa potente dall'energia della vita stessa, e permeata dall'essenza delle sue antiche incarnazioni, ella aveva la capacità di guarire e trasformare. Tali forme più antiche trovano espressione nel triangolo geroglifico posto sul suo cuore o sugli organi generativi. La sua natura vegetale appare nelle piante che tiene in mano. Le sue incarnazioni animali vennero trasformate nelle figure delle varie bestie che ella cavalca. In quanto essenza fisica e spirituale primaria dell'universo, Śakti viveva nelle percezioni del colore, della forma, del gusto e del profumo. Nella sua forma finale era Durgā, la padrona della vita, più luminosa di mille soli.

I testi tantrici così descrivono i simboli di Durgā. «La dea, nella sua forma rinnovata, assume nei tempi di protezione l'aspetto di una linea retta. Nei tempi di dissoluzione, prende la forma di un cerchio. E parimenti, nei tempi di creazione, prende il brillante aspetto di un triangolo» (Shamasastry, 1973, p. 280).

Con il sorgere della somma divinità maschile nel pantheon purāṇico, divennero inevitabili la formazione di una nuova classe sacerdotale e l'instaurazione di nuove relazioni con gli dei. La potente divinità maschile emergente divenne nota con l'appellativo di *kṣetrapal* (guardiano del campo e del grembo), Thakur Dev. Lo *kṣetrapal* proteggeva e fecondava la terra e il campo, corpo della dea. I riti religiosi divennero espressione dell'umana ricerca di trasformazione cosmica, incarnata nell'atto di unione sessuale tra il dio e la Dea. La magia legata all'agricoltura si fuse con le pratiche alchemiche e tantriche. [Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1, articolo *Alchimia indiana*].

Le cerimonie venivano guidate da sacerdoti-maghi autoctoni, i cosiddetti *baiga*, o da celebranti della comunità dei vasai, dei barbieri o dei *camār*, e consistevano nel venerare alberi e pietre erose dall'acqua del fiume e conservate al villaggio o in sacrari nella foresta dedicati alla madre primordiale, alla Dea, ad altre divinità o a eroi tribali. La potenza della magia del celebrante era riconosciuta e accettata dagli abitanti del villaggio e

dai capifamiglia che vivevano nelle società rurali sotto la sua protezione. Le dottrine tantriche esposte nelle tradizioni testuali *āgama* e *nigama*, il frenetico culto estatico di Śakti basato sul rituale e sulla recitazione dei *mantra*, avevano pervaso profondamente la psiche indiana a livello di subconscio culturale. Nei fiorenti villaggi venivano adorati gli dei purāṇici; ma, accanto a tali culti, e a un livello più profondo, si continuò a venerare le divinità prevediche e a praticare i rituali tantrici. [Vedi *TANTRISMO*].

Uno degli appellativi della dea era *jāgaritṛ* (risvegliata). Mediante la pratica dei riti cosiddetti *vrata* («voto»), consistenti in digiuni, concentrazione meditativa e altre osservanze, la fedele invocava direttamente, risvegliandolo, il potere (*śakti*) della dea, intrinseco a vari simboli, pietre, alberi e contenitori per l'acqua. Ella disegnava poi forme geometriche (*maṇḍala*) sul suolo o sui muri della casa, venerava lo *yantra*, ossia il triangolo intrecciato dedicato alla dea, e celebrava nell'oscurità vari rituali che accompagnavano la crescita del grano. Il canto, la danza e la realizzazione di immagini fiorirono come parti integranti delle cerimonie. Colei che eseguiva il culto sperava, attraverso l'espressione creativa, il *vrata*, il canto rituale e la danza di risvegliare la *śakti* e di assicurare che, una volta risvegliata, quella energia primordiale non venisse dissipata o dispersa. [Vedi *MAṆḌALA* e *YANTRA*].

A differenza delle fragili figure di argilla delle *grāma mātṛkā* («madri del villaggio»), che hanno misteriosi legami con la terra e i suoi schemi ciclici di creazione e distruzione, le immagini dei *vīra* («eroi» divinizzati) e degli *kṣetrapal* sono colonne, simboleggianti la virilità e il potere, scolpite nella pietra o nel legno. Esse si elevano come pilastri verso il cielo e il sole, eppure sono radicate nella terra: l'aspra semplicità dei piatti livelli visivi dona così alle immagini una dimensione eroica, a rappresentare la santità della presenza divina immutabile ed eterna.

Il termine *vīra* («eroe») viene riferito spesso ai valorosi antenati uccisi in battaglia, mentre proteggevano le donne, i campi e il bestiame. Esso è usato anche per descrivere gli alchimisti, gli *yogin*, i maghi e gli illuminati che riuscivano a raggiungere il controllo del proprio corpo e della propria mente. Le due tipologie di *vīra* vennero entrambe divinizzate e venerate nella forma delle pietre *vīrakaḷ* e *pāḷiā*. Il culto dei *vīra* in sé è un culto antico, incentrato su una mescolanza di culto degli antenati, venerazione degli eroi protettori e guardiani, dei maghi e dei veggenti, e sulle lodi attribuite a figure come gli *hurā purā* (eroi divinizzati) o gli *āyi vaḍil* (antenati divinizzati) delle tribù Bhil. Tale culto include anche la venerazione di un complesso di simboli, sorprendentemente ricco, associato con gli *yakṣa*, spiriti delle foreste e dei fiumi, già noti ai compilatori dell'*Atharvaveda* e dei *purāṇa*. Descritti come uomini alti (misteriosamente capaci di trasformare i propri corpi), gli *yakṣa* furono considerati in un primo tempo esseri malevoli, ma subirono un cambiamento radicale nel momento in cui vennero associati e identificati con gli *kṣetrapal* e i *vīra*, insieme ai quali proteggevano e custodivano il benessere della terra e della Dea.

Il più potente simbolo indiano dell'eroe è un cavaliere. Scolpita su pietre commemorative o raffigurata su immagini e amuleti in metallo, la sua immagine mostra la vitalità e l'energia del maschio eroico. [Vedi anche *CAVALLO*, vol. 4].

Alcuni elementi del culto dei *vīra* entrarono a far parte, nel corso del tempo, del culto di Śiva, il dio supremo dell'India rurale. Una descrizione tarda di Śiva, risalente al III secolo d.C., lo presenta come un *yakṣa* che deve essere propiziato nelle terre selvagge al di là delle mura del villaggio. In India esistono ancora usanze rurali che riflettono le origini autoctone di Śiva. Nel Panjab e nello Himachal Pradesh, per esempio, alle donne non è consentito il culto di Śiva. Le donne nell'Uttar Pradesh possono venerarlo nella forma del *liṅga*, ma devono portare le loro offerte al dio nell'orlo dei loro *sārī* e non devono mai permettere che le loro mani tocchino la forma fallica attorno alla quale camminano in cerchio.

Le tribù Bhil adorano Śiva come loro primo antenato. I Gond di Bastar cantano un'epica, il *Lingo Pen*, nella quale descrivono la comparsa di Śiva in forma umana:

> Il dio Mahadev dominava dal mare superiore al mare inferiore. Che faceva Mahadev? Rotolava nell'acqua come una pietra, poiché non aveva mani né piedi.
> Stava lì come il tronco [di un albero]. Allora Mahadev esercitò l'ascetismo per dodici mesi.
> Giunse Bhagavān [cioè Śiva], si avvicinò a Mahadev e lo chiamò. «La tua devozione è finita, emergi dall'acqua».
> Ed egli rispose: «Come faccio ad emergere? Non ho mani, né piedi, né occhi».
> Allora Mahadev ricevette la forma di un uomo. Così, la forma completa di un uomo venne creata nel mondo luminoso.
> (Hislop, 1866, pp. 2-3).

Accanto ai dipinti della dea del grano, i Warli del Maharashtra spesso espongono un'immagine conosciuta come Pāñc Siryā Dev, una figura maschile acefala con cinque covoni di grano che spuntano dal corpo. Tra i Bhil del Gujarat una figura con cinque teste e il pene eretto è forgiata in metallo e chiamata Pāñc Mukhi Dev. Entrambe le immagini sono legate a Śiva e ai riti cultuali della fertilità.

In alcune regioni del Bengala occidentale i ruoli e le

personalità di Śiva e del dio sole si sono fuse nel culto di *dharma thākur*. Il *maṇḍala* (capovillaggio) esegue rituali incentrati sul matrimonio di Śiva e Gaurī e in tali occasioni i pittori *kalighat* erano soliti riunirsi per vendere le loro opere ai pellegrini.

Alle feste del *nīla gajan* o del *gambhira*, Śiva è venerato come *nīlakaṇṭha* (il *nīla* è una veste indaco, indossata dai devoti śivaiti di bassa casta che adorano i pianeti e per i quali il *gambhira* è un rituale chiave nel tempo del raccolto). I canti abbondano in questi riti. Un canto descrive Śiva come coltivatore di cotone e amante delle ragazze della tribù Koch:

> Venne il mese di Baisakh,
> Il coltivatore arò il campo;
> Venne il mese di Āṣāḍh,
> Il dio Śiva piantò i semi del cotone;
> Come ebbe finito di seminare,
> Śiva andò ad alloggiare dalle donne Koch.
> Lì rimase a lungo,
> Finchè non seppe che il cotone era maturo.
> Śiva tornò a raccogliere il cotone,
> Lo mise in mano a Gaṅgā,
> Ella lo filò.
> Śiva tessette un pezzo di stoffa,
> la lavandaia Netā lo ripulì,
> lavandolo con l'acqua dell'oceano di latte.
> (Bhattacharya, 1977, pp. 60-61).

Assurto a divinità centrale delle aree rurali, Śiva divenne la figura dalla quale emersero tutti gli dei rurali minori. Gaṇeśa («il signore del popolo») dalla testa d'elefante, per esempio, è considerato il figlio di Śiva, sebbene nessuna particolare leggenda riporti la natura della sua nascita. Venerato in origine come spirito malevolo e creatore di ostacoli, Gaṇeśa subì una trasformazione al tempo della composizione dei *purāṇa*, assumendo il ruolo di protettore degli uomini e di rimuovitore di ostacoli. Hanumān (o Maruti), il devoto di Rāma, è noto anche come incarnazione di Mahābhairav, che, a sua volta, è una delle numerose manifestazioni di Śiva. Nessuna divinità maschile dei villaggi o delle foreste è priva di un'intima associazione con Śiva, la personalità centrale del cosmo e *locus* del processo di creazione e distruzione.

Profondamente inseriti nelle pratiche religiose e nelle ideologie dell'India rurale troviamo il riconoscimento della trasformazione cosmica, segnata dal flusso ricorrente della creazione e della distruzione, l'apprezzamento delle forze insite nella vita, e il desiderio di essere protetti dai poteri dei mondi fisici e spirituali. Gli dei subiscono fusioni, incorporamenti, trasformazioni, e talvolta svaniscono insieme con le foreste che vanno estinguendosi e le tribù che scompaiono. Appaiono nuovi dei ed emergono nuovi rituali, portando con sé cambiamenti nella forma e nel contenuto delle espressioni religiose. Ma il senso del sacro e il potere mistico delle sensibilità religiose rurali continuano a sopravvivere, nonostante tutte le mutazioni delle divinità e dei rituali che la storia ha portato con sé.

[Per quanto riguarda la mitologia delle aree rurali dell'India, vedi *PURĀṆA* e *DEA, CULTO DELLA*; per quanto riguarda aree particolari, vedi *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *MARATHI, RELIGIONI* e *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*. Vedi anche le voci dedicate alle maggiori divinità menzionate in questo articolo].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Archer, *The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture*, London 1947.
A. Bhattacharya, *The Sun and the Serpent Lore of Bengal*, Calcutta 1977.
S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1962, rist. 1995.
W.T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, Lincoln/Nebr. 1915, rist. New Delhi 1984.
V. Elwin, *The Baiga*, London 1939.
S. Hislop, *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, Nagpur 1866.
Sh. Hivale, *The Pardhans of the Upper Narbada Valley*, Oxford 1946.
P. Jayakar, *The Earthen Drum. An Introduction to the Ritual Arts of Rural India*, New Delhi 1980.
P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, I-V, Poona 1968-1975 (2ª ed. riv. e ampl.).
D.D. Kosambi, *Myth and Reality*, Bombay 1962.
Stella Kramrisch, *Unknown India. Ritual Art in Tribe and Village*, Philadelphia 1968.
G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarṣa or India*, 1893, rist. Delhi 1972.
Ruth Reeves, *Cire Perdue Casting in India*, New Delhi 1962.
R. Shamasastry, *The Origin of the Devanagari Alphabets*, 1906, Varanasi 1973.

PUPUL JAYAKAR

Temi mitici

L'India, come altre civiltà, ha miti che trattano temi condivisi da tutti gli esseri umani, come i grandi temi della vita e della morte, di questo mondo e dell'aldilà, ma essa, riflettendovi i propri colori, riesce a renderli diversi da quelli delle altre civiltà. Inoltre, gli Indiani sono stati ispirati a creare miti su temi che non hanno attratto le altre civiltà con la stessa intensità, o che semplicemente non esistono al di fuori dell'India. Possiamo

spingerci ad esaminare questo spettro del generale e del particolare cominciando con gli universali e, procedendo attraverso culture largamente condivise (come l'indoeuropea), scendendo giù attraverso un'India considerata come un tutt'uno, fino a raggiungere le molte tradizioni particolari e locali all'interno dell'India. Questo tipo di approccio esamina i miti in base alle analogie delle lingue (secondo la lezione di Fr. Max Müller), che possono venir suddivise per famiglie linguistiche (di nuovo, l'indoeuropeo), lingue, dialetti e varianti dialettali regionali. E se desideriamo, possiamo spingerci ancor più in là, fino a trovare almeno una lingua (o dialetto) in India che si ritiene sia parlata da una persona sola. Allo stesso modo, dunque, all'ultimo anello della catena (e forse anche al primo, *in illo tempore*), ogni mito esiste in un'unica versione nella mente dell'individuo che lo conosce.

Nel tentativo di presentare una panoramica dei temi mitici indiani, ho scelto di cominciare con i grandi temi universali, così come appaiono nelle loro incarnazioni indiane (e in primo luogo nelle forme induiste, con qualche riferimento alle varianti buddhiste dei temi panindiani), e di procedere poi, attraverso le funzioni più strettamente indoeuropee dei miti indiani, alle varianti che sono unicamente indiane. A questo punto dovrò necessariamente fermarmi: sarebbe impossibile trattare le subvarianti regionali in un intervento breve e discorsivo e, naturalmente, le subsubvarianti nelle menti di ogni conoscitore del mito sono infinite. Non dobbiamo però dimenticare che queste subvarianti esistono (e sono state esaminate in alcuni dei libri citati nella bibliografia unita a questo articolo) e che, inoltre, esse non vanno a sfociare soltanto a valle (dal panindiano al locale), ma risalgono anche in senso inverso, dal locale al panindiano, in un processo ciclico che presta ai grandi miti gran parte del loro sapore particolare, della trama e dei vividi dettagli.

Animali. Sebbene non si creda più, come un tempo, che tutta la mitologia sia in qualche misura connessa con il totemismo, è tuttora vero che non si può avere una mitologia senza animali. Animali e dei sono le due comunità poste in equilibrio alle frontiere della comunità umana, i due «altri» mediante i quali noi definiamo noi stessi. E sebbene tutti gli animali possano essere mitici, certi animali tendono ad essere più mitici degli altri, più archetipici, se vogliamo. Uccelli e serpenti ricorrono in tutte le mitologie del mondo, sia individualmente, sia appaiati. Individualmente, uccelli (e uova) sono simboli di creazione; le loro ali li rendono parte del regno celeste, dove finiscono per assumere la funzione di simboli di Dio (nel Cristianesimo) o delle donne magiche dell'altro mondo (le ragazze cigno del folclore europeo). I serpenti che mutano pelle diventano simboli di rinascita e quelli che si mordono la coda simboli di infinto (gli uroburi); essi determinano la perdita dell'innocenza (come nel *Genesi*) o la perdita dell'immortalità (come nell'*Epopea di Gilgamesh*). Insieme, uccelli e serpenti simboleggiano gli elementi dell'aria e dell'acqua sotterranea, lo spirito e la materia, il bene e il male, o semplicemente il principio di opposizione, per via della provata inimicizia naturale delle due specie.

Tutto questo simbolismo è presente nella mitologia indiana, insieme con temi più strettamente indoeuropei: l'uccisione del drago-serpente (Indra che uccide Vṛtra, Kṛṣṇa che sottomette Kāliya); la battaglia tra uccelli e serpenti (la disputa tra Vinatā, madre dei serpenti, e Suparṇā, madre degli uccelli, nel libro di apertura del *Mahābhārata*). Nel *Mahābhārata* troviamo anche tracce del più sottile tema indoeuropeo della battaglia tra il serpente e il cavallo (del quale troviamo echi nelle rappresentazioni di san Giorgio, che monta sempre un cavallo bianco quando uccide il drago): nel corso della disputa tra Vinatā e Suparṇā, il crine della coda del cavallo sacro è formato da serpenti neri, espediente, questo, che portò col tempo alla nascita di un grande rito nel quale vengono sacrificati serpenti anziché il solito stallone. Ma, come ci si può aspettare da una terra così piena di serpenti come l'India, qui il simbolismo del serpente è più lussureggiante che altrove. Il *nāga*, mezzo serpente e mezzo divinità, che abita le acque del mondo inferiore, fa parte di molti miti e adorna molti templi; Viṣṇu dorme su Ananta, il serpente dell'eternità, e Śiva si adorna di serpenti, utilizzandoli in luogo dei bracciali, della collana, del cordone sacrificale e (talvolta con imbarazzanti risultati) della cintura. Gli uccelli dal mitologico piumaggio sono ugualmente onnipresenti: Viṣṇu cavalca l'uccello *garuḍa* (che discende dall'uccello-sole vedico), Skanda un pavone (emblema appropriato per il generale dell'armata degli dei), e Brahmā un germano reale o un cigno (lo *haṃsa*, che è anche un simbolo dell'anima trasmigrante). [Vedi *UCCELLI*, vol. 4; *SERPENTE*, vol. 4; e *NĀGA E YAKṢA*].

Altri due importanti animali indoeuropei, il cavallo e la vacca, sono essenziali sia nella mitologia dei *Veda* sia in quella dell'Induismo più tardo. In India, lo stallone perde in parte il suo antico potere come simbolo delle funzioni regali, marziali e di fertilità (la triade indoeuropea), ma rimane una figura importante a livello locale, di villaggio, dove si possono ancora incontrare molte divinità cavallo minori ed eroi equini, così come incantevoli cavalli di terracotta, alcuni di dimensioni enormi. La giumenta, in India, divenne simbolo della femmina vorace che deve essere addomesticata (come il fuoco sottomarino in forma di giumenta, tenuta in scacco dalle acque dell'oceano fino al momento in cui

emergerà nel giorno del giudizio per distruggere l'universo). [Vedi *CAVALLO*, vol. 4]. Ma l'animale che ha davvero usurpato il posto d'onore allo stallone è la vacca, che divenne il simbolo di tutti i valori di quella nuova società che si stabilì nella valle del Gange (in contrasto con la società indoeuropea, nomade e guerriera, così ben simboleggiata dallo stallone); la vacca rappresentava la maternità, il nutrimento, la castità, la non violenza (poiché è un animale capace di fornire cibo senza dover essere macellato). Il toro svolge un ruolo relativamente minore, ed è in primo luogo Nandi, il mezzo di locomozione di Śiva.

Un simbolo più tipicamente indiano è l'elefante, che rappresenta la regalità, il potere, la saggezza, la fertilità, la longevità, e molto altro. La madre del futuro Buddha sognò, dopo averlo concepito, che un elefante bianco era entrato nel suo grembo; Lakṣmī, la dea della buona sorte, è accompagnata da due elefanti; la terra e il cielo poggiano su elefanti; il dio Gaṇeśa, patrono degli scribi e di ogni genere d'iniziativa, ha la testa d'elefante, fonte della sua astuzia e della sua abilità a rimuovere gli ostacoli. [Vedi *ELEFANTE*, vol. 4]. All'altra estremità dello spettro animale indiano c'è il cane, sempre diffamato nella mitologia indoeuropea (Cerbero, il cane dell'Ade, compare nel *Ṛgveda* nelle spoglie dei due *sārameya*, i cani chiazzati, con quattro occhi, di Yama, re della morte). In India, il cane divenne veicolo di tutti i valori negativi del sistema di casta, considerato sporco, promiscuo per ciò che concerne le sue abitudini sia alimentari sia sessuali (maschili o, più spesso, femminili); si diceva che i cani fossero il cibo degli intoccabili (chiamati «cucinatori di cani», *śvapaka* in sanscrito). Eppure Yudhiṣṭhira, il re giusto del *Mahābhārata*, rifiutò di entrare in cielo finché gli dei non gli avessero permesso di portare con sé il cane che l'aveva seguito fedelmente in tutte le sue avventure, un cane che si rivelò essere non altri che il dio Dharma incarnato.

Oltre a questi animali, visti singolarmente, la mitologia indiana abbonda di animali di natura più eterogenea. Ogni dio indiano ha un animale come mezzo di locomozione (*vāhana*). Quest'associazione significa non soltanto che il dio è letteralmente portato da un animale (per esempio, il dio dalla testa d'elefante, Gaṇeśa, monta inopportunamente un *bandicoot*, o grosso ratto) ma anche (cosa più importante) che l'animale «porta» il dio nel modo in cui una brezza «porta» il profumo, e che il dio è sempre presente in quell'animale, in ognuna delle sue manifestazioni (il *bandicoot*, per esempio, condivide con Gaṇeśa la prontezza di spirito e l'abilità nel superare ogni cosa, ed è quindi un veicolo adatto al dio). Soltanto in questo senso gli animali (incluse le vacche) sono sacri in India; la tendenza a non ucciderli (che, sfortunatamente, non si estende generalmente alla tendenza a non maltrattarli) proviene da qualcos'altro, dal concetto della non violenza (*ahiṃsā*) che scoraggia dal prendere qualunque forma di vita. Oltre ad avere questi veicoli animali, molti dei appaiono in forme teriomorfe o semiteriomorfe; Viṣṇu si incarna nell'uomo-leone Narasiṃha, ma viene anche rappresentato spesso nel suo *avatāra* come il cinghiale con la testa di un cinghiale e il corpo umano. Quando Śiva muove guerra a Viṣṇu il cinghiale, prende la forma di un *śarabha*, una bestia con otto zampe, otto zanne, criniera e lunga coda.

Più in generale, che i popoli abbiano o no gli dei che si meritano, essi tendono ad avere piuttosto gli dei che i loro animali meritano, e certo la fauna naturale di ogni paese ha molto a che fare con i modi in cui i popoli di quel paese percepiscono i propri dei. Per esempio, due animali che svolgono un ruolo importante nella mitologia indiana sono la scimmia e la tigre. Sebbene né l'uno né l'altro di questi animali sia veicolo di un dio, la scimmia è cugina di Hanuman, la scimmia alleata di Rāma, l'eroe divino del *Rāmāyaṇa*, e la tigre talvolta sostituisce il leone come veicolo della dea Devī (soprattutto là dove i leoni sono estinti da molto tempo). Ma l'influenza delle scimmie e delle tigri va assai oltre il loro ruolo mitologico. L'ingegnosa malizia della scimmia e l'ingenua crudeltà e la bellezza della tigre sono qualità che hanno trovato posto nelle immagini di molti dei e dee induisti. Se l'Ebraismo ha una mitologia basata sul leone e il Cristianesimo sulla pecora, l'India ha una mitologia basata sulle scimmie e sulle tigri. [Vedi *SCIMMIA*, vol. 4].

L'albero e la montagna al centro della terra. Molte delle mitologie del mondo, se non tutte, hanno collocato un albero o una montagna, o entrambi, al centro del mondo. In India, la montagna sacra è il monte Meru, la montagna d'oro, più larga in cima di quanto non lo sia alla base. Anche l'albero sacro, il fico del banyan, è capovolto, con le radici in aria. Le varianti specificamente indiane di questo mito cominciano nel *Ṛgveda*, dove la sacra pianta *soma*, che conferice l'immortalità agli dei, funziona da *axis mundi*, o pilastro cosmico, poiché puntella sia il cielo che la terra. Si narra che questa pianta di *soma* venne rubata al cielo da Indra, a cavallo di un'aquila, e che egli la portò giù alle montagne della terra. Questa è la variante indiana del mito indoeuropeo del furto del fuoco; mentre Prometeo porta il fuoco sulla terra in un gambo cavo di finocchio, Indra (che incarna anche il fulmine) porta l'ardente linfa del *soma* nel suo stesso gambo cavo. L'associazionne tra montagna, pianta sacra e furto continuò a produrre virgulti nella mitologia induista posteriore. Nel *Rāmāyaṇa*, Hanumān viene mandato a cercare una pianta magica che farà rivivere l'eroe caduto; egli vola alla montagna magica e, incapace di decidere di quale pianta ha bisogno, sradica l'intera montagna e la porta al campo di batta-

glia. Altrove, nel *Rāmāyaṇa* e nel *Māhābharata*, gli dei e i demoni uniscono le forze per servirsi della sacra montagna Mandara come se fosse una zangola con la quale agitano le acque dell'oceano per ottenere il *soma*. Non appena riescono ad ottenerlo, però, i demoni lo rubano e gli dei devono a loro volta sottrarlo ai demoni.

Anche i serpenti sono associati alla montagna, alla pianta magica (come lo è il serpente nell'Eden) e alle acque cosmiche: quando il serpente Vṛtra si arrotola intorno a una montagna, trattenendo così le acque (che sono omologhe sia con il succo del *soma* che Indra ama, sia con la pioggia che egli controlla), Indra lo trafigge cosicché le acque fluiscano di nuovo; un serpente, Vasuki, viene usato come corda per la zangola quando dei e demoni agitano l'oceano per ottenere il *soma*; e quando Viṣṇu dorme sul serpente dell'eternità in mezzo all'oceano cosmico, una pianta di loto cresce dal suo ombelico, l'ombelico dell'universo. Questa rete di associazioni forma la cornice entro la quale si muovono i numerosi miti locali legati ad alberi particolari (alberi di *banyan*, palme da cocco, l'albero del mango sacro nei templi dell'India meridionale) e a particolari piante consacrate a particolari dei (il *tulsī* di Viṣṇu, i *rudrākṣa* di Śiva).

Cosmogonia, teogonia e antropogonia. La maggior parte delle mitologie indiane sembra concordare sulla disposizione dell'universo: al centro vi è una montagna sacra e tutt'intorno una serie di oceani e continenti concentrici; la montagna sacra unisce in alto la terra con il cielo e in basso con il mondo sotterraneo. Queste sono le basi della cosmologia indiana. Ma esistono molte differenti spiegazioni del modo in cui l'universo è divenuto quel che è, e tali spiegazioni costituiscono le cosmogonie indiane. La nostra fonte più antica, il *Ṛgveda*, accenna di sfuggita a diverse teorie della creazione. Talvolta, il mondo è visto come il risultato (spesso, a quanto sembra, un mero sottoprodotto) di una battaglia cosmica, come nel caso della vittoria di Indra su Vṛtra, o come la conseguenza dell'atto, apparentemente immotivato e attribuito a dei differenti, di separazione tra terra e cielo.

Questi aspetti della creazione s'intrecciano all'interno e all'esterno degli inni nelle parti più antiche del *Ṛgveda* (libri 2-9). Ma in seguito, nel decimo libro, troviamo per la prima volta inni interamente dedicati alle speculazioni sulle origini del cosmo. Alcuni di questi inni cercano di rintracciare le origini dell'esistenza dell'esistenza stessa, o del creatore, o dell'aureo grembo, o dell'aureo embrione (che diventerà più tardi l'aureo uovo o l'aureo seme del fuoco nelle acque cosmiche). Altri inni speculano sul sacrificio come origine della terra e degli uomini, o sulle origini del sacrificio stesso. Il sacrificio è centrale in molte concezioni della creazione, in particolare in quelle esplicitamente legate agli dei sacrificali o persino alla stessa parola sacra, ma appare anche come supplemento ad altre forme di creazione, come la scultura o l'estendersi della terra sulla superficie delle acque.

Nelle concezioni più antropomorfiche, la creazione ha luogo grazie a un primordiale atto di incesto. Nei *brāhmaṇa*, il padre incestuoso è identificato con Prajāpati, signore delle creature; il suo seme, caduto nel fuoco al posto dell'usuale oblazione di burro chiarificato o di succo di *soma*, venne distribuito in varie forme di vita, creando così ritualmente il mondo vivente. Cosmogonie indiane posteriori, nell'epica e nei *purāṇa*, continuano a combinare l'astratto con l'antropomorfico. Talvolta, esse narrano che l'universo è sorto dalle acque del caos, da una vampata di desiderio o di solitudine che ha espresso se stessa creando sia le forme viventi sia certe entità astratte, come gli anni, la logica, la grammatica e le trentasei scale musicali. Talvolta, un singolo dio (Brahmā, il creatore, o Śiva, o Viṣṇu, secondo le inclinazioni settarie del testo, o anche una specie di indifferenziata divinità vedāntica) sorge dalle acque primordiali e comincia a creare, o più precisamente a emanare, il mondo dal proprio interno; questa emanazione (*prasarga*) consiste nell'atto di proiettare la sua mente nel caos senza forma, così da dare a esso quella forma che è la sua sostanza. In quest'ultimo caso, il dio di solito continua a creare assumendo una forma androgina o emanando una donna al di fuori del proprio corpo. Da questo momento, la creazione procede attraverso metodi antropomorfici, spesso combinando rapporti sessuali e calore ascetico, il *tapas*.

Il legame tra la cosmogonia astratta e l'antropogonia che in essa si coniuga è reso esplicito nei *purāṇa*, che trattano, come vuole la tradizione, i cinque argomenti di base: la prima creazione (dell'universo) e la creazione secondaria (degli dei, degli uomini e di tutte le creature viventi); le dinastie del sole e della luna (che risalgono a quelle dei corpi celesti divini e si protraggono fino ai governanti del tempo in cui vengono composti i testi che ne contengono la lista); e le età dei Manu o antenati dell'uomo, generalmente considerati in numero di quattordici, dei quali noi siamo ora al settimo. Al *Ṛgveda* risale anche un diverso tipo di «cosmogonia e antropogonia». Si tratta del tema indoeuropeo dello smembramento di un gigante cosmico o di un uomo primordiale (*puruṣa*), un tema che appare anche, fuori dall'India, come smembramento dell'androgino primordiale. Nel *Ṛgveda*, quest'uomo è la vittima di un sacrificio che egli stesso compie; dalla sua mente nasce la luna, dagli occhi il sole, dalla bocca nascono gli dei, e così via. Inoltre, da questo smembramento sorgono le quattro classi, o *varṇa*, dell'antica società indiana: i

brahmani dalla testa, i governanti e i guerrieri dal petto, i lavoratori dalle braccia, e i servi dai piedi. Il testo indiano estende dunque le tre funzioni originali indoeuropee, individuate da George Dumézil (sacerdotire, guerrieri, e produttori di fertilità), aggiungendovi una quarta classe che è «al di fuori» delle tre originali, poiché queste tre sole ricevono l'appellativo di «nate due volte» (ossia, rinate al tempo dell'iniziazione) nel corso della storia sociale indiana. [Vedi anche *VARṆA E JĀTI*].

Il mito dell'uomo smembrato, tuttavia, non ci dice molto sulla teogonia, e il *Ṛgveda* non contiene una narrazione sistematica e unitaria della nascita degli dei, benché descriva in modo abbastanza dettagliato le nascite di vari dei: di Indra, per esempio, che, tenuto per molti anni contro il suo volere nel grembo della madre, salta fuori dal suo fianco e uccide il proprio padre; o di Agni, il dio del fuoco, che nasce dalle acque, e così via. Un importante inno più tardo parla della nascita degli dei in generale, da un essere femminile di nome Aditi (Infinito), che è, più nello specifico, la madre del sole, e che mantiene il ruolo di madre degli dei solari, o *āditya* (contrapposti ai *daitya*, o demoni, figli di Diti) anche nella mitologia indiana posteriore.

Nell'epica e nei *purāṇa*, la creazione degli dei (e, a loro volta, degli uomini e degli animali) è di solito attribuita a qualunque dio venga considerato dal testo in questione come il dio supremo; così la tendenza vedica ad adorare molti dei diversi, ma a considerare la divinità cui ci si rivolge in quel momento come il dio unico (una specie di monogamia teologica seriale, che Fr. Max Müller ha soprannominato «enoteismo» o «katenoteismo», ossia «un dio alla volta») continua nelle teogonie e nelle antropogonie postvediche.

Escatologia e morte. Alla fine di ogni eone giunge il giorno del giudizio, o *pralaya*, quando l'universo viene distrutto da una combinazione di fuoco e inondazioni, finchè alla fine le acque primordiali del caos si richiudono sulle ceneri del triplice mondo. In termini antropomorfici, questo è considerato il momento in cui Dio, che da sveglio o durante i sogni ha «emanato» l'universo dalla sua mente, cade in un profondo sonno senza sogni dentro le acque cosmiche. E alla fine di questo sonno, alla fine del periodo di quiescenza, l'universo, e la coscienza del dio, rinascono un'altra volta dalle acque del caos.

L'escatologia, dunque, rappresenta necessariamente l'altra faccia della cosmogonia; l'onda messa in movimento dall'atto di creazione è già destinata a finire in una qualche forma di dissoluzione. La particolarità della svolta indiana, che aggiunge al modello indoeuropeo una quarta classe antropogonica alle tre originarie, con il suo crepuscolo degli dei lascia la propria impronta sull'escatologia indoeuropea. Innanzitutto, l'India, come la Grecia, ha sviluppato una teoria di quattro età di benessere declinante; se i Greci diedero il nome a ciascuna età traendolo dai nomi dei metalli, gli Indiani diedero loro il nome secondo il lancio dei dadi: la prima età, e la migliore, è il *kṛtayuga*, seguito dal *tretā*, dal *dvāpara*, e infine dall'età presente, il *kaliyuga* (l'equivalente del punteggio di due nel lancio di due dadi). La scelta della metafora dei dadi, che implica in sé un meccanismo di controllo fortuito e impersonale (e, oltre tutto, negativo: il banco vince sempre), non è di per se stessa fortuita: essa esprime la credenza fondamentale indiana nella perdita inevitabile del bene e della felicità non per colpa di un agente consapevole, ma soltanto «per effetto del tempo». La versione indiana della perdita dell'Eden (che compare sia nei testi buddhisti e jainisti, sia in quelli induisti) sottolinea ulteriormente un cambiamento qualitativo tra le prime tre età e la quarta: le prime tre sono età mitiche, mentre l'ultima è reale, è il tempo in cui viviamo adesso. E la «fine» che giungerà dopo la quarta età non è affatto una fine; il declino lineare si combina con lo schema circolare di cosmogonia ed escatologia che abbiamo visto prima, e la fine diventa il principio. Il tempo si torce a spirale su se stesso come un nastro di Möbius.

Questa eterna circolarità del tempo è ulteriormente sviluppata nel contesto della peculiare mitologia indiana del *karman*, secondo la quale vi è una sostanza, intrinseca ad ogni azione (*karman*, dal verbo sanscrito *kṛ*, affine al latino *creo*, «fare, creare»), che aderisce all'anima trasmigrante per tutta la vita e oltrepassa la barriera della morte, determinando la natura della rinascita successiva. Vi sono molte convinzioni intessute in questa teoria: che vi è un'anima che trasmigra; che le azioni positive e negative vengono registrate e trascritte nell'ultima pagina del libro mastro alla fine di ogni vita. Ma la mitologia del *karman* rivela una celata ambivalenza nei valori espressi da tale teoria. Esistono infatti molti miti del *karman* in cui gli uomini desiderano continuare a rinascere, in condizioni di vita sempre migliori, fino a raggiungere il cielo degli dei: si tratta dei miti che, all'interno del *corpus* vedico e purāṇico, esaltano la *pravṛtti*, ossia il coinvolgimento attivo nella vita del mondo (*saṃsāra*).

Ma esistono anche molti altri miti nei quali gli uomini desiderano sfuggire al ciclo delle rinascite, cessare ogni attività (*nivṛtti*), ottenere la liberazione (*mokṣa*): sono i miti influenzati dal Vedānta, dal Buddhismo e dal Jainismo. In queste visioni più tarde, l'escatologia universale è sostituita dall'escatologia individuale (o soteriologia), dalla definitiva dissoluzione dell'anima individuale (*ātman*) nella sua liberazione finale dall'universo stesso. [Vedi *KARMAN*].

Uno sviluppo parallelo ha luogo anche nella mitologia della morte. Nel *Ṛgveda* si allude alla morte, in modo vago e inquietante, come al passaggio in un luogo di luce dove vivono gli antenati, un luogo governato da Yama, la coppia di gemelli primordiale e primo essere mortale a morire. Gran parte della successiva mitologia dei *brāhmaṇa* è un tentativo di spiegare in primo luogo l'origine della morte e, poi, di identificare i mezzi con i quali la morte può essere superata, cosicché a colui che compie il sacrificio sia garantita l'immortalità. Con le *upaniṣad* si comincia a parlare del terrore delle morti ripetute, e si cominciano a identificare i modi per ottenere non l'immortalità bensì la liberazione dalla vita nel suo complesso, il *mokṣa*. E nell'Induismo medievale, la *bhakti*, ossia la devozione appassionata e reciproca per una divinità settaria (Śiva, Viṣṇu, o la Dea) veniva intesa come mezzo per procurare al fedele una sorta di combinazione tra cielo vedico e liberazione vedāntica: liberazione da questo universo in un cielo infinito di beatitudine, alla presenza dell'amorevole dio. In questo modo, la mitologia della *bhakti* ha risolto il conflitto tra il desiderio vedico della vita eterna e il desiderio vedāntico di liberarsi per sempre della vita. [Vedi *COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA*].

Capofamiglia e rinunciante, *dharma* e *mokṣa*. Un simile inconciliabile conflitto di valori è incentrato, nella mitologia induista, sulla condizione di capofamiglia e su quella di asceta. Ancora una volta, tale conflitto potrebbe essere visto, se lo si vuole, semplicemente come la versione indiana del tema ampiamente diffuso del conflitto tra coinvolgimento mondano e interesse per l'altro mondo, per i valori spirituali: il conflitto tra Dio e mammona. Ma, nel contesto particolare della storia intellettuale indiana, lo sviluppo di questo tema può essere anche considerato come un'altra prova di quello schema tipicamente indiano che aggiunge un (trascendentale) quarto elemento a un'anteriore triade sociale indoeuropea. Originariamente, nell'India antica vi erano tre stadi di vita, o *āśrama*: studente, capofamiglia e abitatore della foresta. Che fosse questa, di fatto, la triade originale è confermato dai tre «debiti» che tutti gli induisti contraggono: lo studio (il primo stadio), ossia il debito contratto con i veggenti vedici, o *ṛṣi*; l'oblazione (compiuta da tutti gli uomini sposati) agli antenati; e il sacrificio (offerto dai semirinuncianti abitatori della foresta) agli dei. E un uomo ha tre scopi (*puruṣārtha*) nella vita: il successo (*artha*), la giustizia sociale (*dharma*), e il piacere (*kāma*). Al tempo delle *upaniṣad* e della nascita del Buddhismo, del Jainismo e di altri culti di meditazione e rinuncia, venne aggiunto un quarto stadio di vita, quello del rinunciante (*saṃnyāsin*) e un quarto scopo, il *mokṣa*. Sebbene questo quarto elemento fosse fondamentalmente ed essenzialmente incompatibile con la triade precedente, e rappresentasse una negazione rivoluzionaria di tutto quel che essa enunciava, l'intrepido eclettismo induista l'accolse serenamente come integrazione, o alternativa complementare, agli altri tre. (Allo stesso modo, l'*Atharvaveda*, un testo del tutto inadeguato agli altri tre *Veda* come stile e come senso, fu aggiunto come quarto *Veda* all'incirca nello stesso periodo). Questa congiunzione degli opposti ispirò alla mitologia molte risposte ingegnose. In alcuni miti, il celato e antico pregiudizio antiascetico dell'Induismo mondano venne espresso con racconti incentrati su rinuncianti ipocriti, lascivi e generalmente carnali; in altri, le fallaci aspirazioni spirituali di certi capifamiglia vengono distrutte o ridicolizzate. In altri ancora, il precario compromesso dell'abitatore della foresta, metà capofamiglia e metà asceta (ma la metà peggiore di entrambe le condizioni), viene presentato come un doppio fallimento: ne sono un esempio i miti che narrano di come Śiva si burlasse dei saggi falsamente devoti e delle loro mogli erotomani nella Foresta dei Pini, o i miti nei quali il saggio Jamadagni, impotente e geloso, maledice la lubrica moglie Reṇukā. [Vedi *SAṂNYĀSA*].

La mitologia della rinuncia, in particolare quando interagì con quella antica, non rinunciataria e ortodossa, del sistema di casta, diede inizio ad un consistente ciclo di miti incentrati su re e intoccabili. Persino nel periodo vedico, il rituale della consacrazione regale includeva una fase in cui il re doveva sperimentare simbolicamente una sorta di rovesciamento, di rinuncia o di esilio, prima di poter assumere il pieno controllo del suo regno. Più tardi, nella mitologia epica, questo tema divenne cruciale: sia gli eroi del *Mahābhārata*, sia Rāma nel *Rāmāyaṇa* sono costretti all'esilio per diversi anni, prima di poter tornare alla testa dei loro regni. In molte forme antiche di questo mito, il periodo di esilio viene trascorso insieme con intoccabili: Hariścandra, Viśvāmitra e altri grandi re vengono «condannati» a vivere come intoccabili in mezzo agli intoccabili prima che il loro legittimo diritto alla sovranità venga ripristinato. In termini di mitologia mondiale (o, almeno, indoeuropea) possiamo considerare questo tema come la variante indiana del motivo del re legittimo, rapito o nascosto per la sua salvezza al momento della nascita (la strage degli innocenti), che cresce tra gente umile prima di tornare a reclamare il suo trono. Questo tema è ben noto grazie a figure come Mosè, Gesù, Edipo, Romolo o persino Ulisse e, in India, Kṛṣṇa. Ma l'aspetto più tipicamente indiano di questo tema emerge da due particolari applicazioni del fenomeno della rinuncia o dell'esilio.

In primo luogo, questa esperienza capita non soltanto a re ma anche a brahmani, molti dei quali vengono

maledetti o in altro modo condannati a vivere come intoccabili per un certo periodo prima di vedere la propria condizione reintegrata. Tale avventura non è un espediente necessario dal punto di vista politico o psicosessuale (di genere freudiano); si tratta semplicemente di un aspetto dell'iniziazione alla sofferenza e all'alterità che, nei miti indiani, è essenziale alla piena realizzazione dell'essere umano. Per il re, al vertice della scala politica, l'esperienza tra gli intoccabili rappresenta una discesa dal potere all'impotenza; per il brahmano, al culmine della scala religiosa, è una discesa dalla purità alla contaminazione. Sperimentare l'impotenza è considerato essenziale al saggio esercizio del potere, proprio come l'esperienza della contaminazione è essenziale per lo spassionato raggiungimento della purità.

In secondo luogo, lo sviluppo indiano del mito della rinuncia e dell'esilio non finisce sempre con il riottenimento del potere politico. Il più famoso esempio di questo finale alternativo è il mito di Gautama, il Buddha Śākyamuni, che dimorò tra gli Altri non certo perché avesse lasciato il suo palazzo per vivere come un intoccabile, ma perché aveva visto e profondamente compreso la quintessenza dell'«altro» dal punto di vista di un giovane re che era stato protetto da ogni forma di debolezza o tristezza: la vista di un uomo anziano, di un malato, di un morto e di un asceta. Come risultato di questa visione, Buddha lasciò il suo palazzo per non tornarvi mai più.

Questo mito servì da paradigma non soltanto per molti miti buddhisti (o influenzati dal Buddhismo) di re rinuncianti, ma anche per numerosi miti locali e settari incentrati su santi o su fondatori di tradizioni eterodosse, i quali lasciavano gli agi dell'ortodossia per dimorare in mezzo agli Altri – non necessariamente intoccabili, ma non brahmani, persino donne, individui che non conoscevano il sanscrito e non avevano diritto al sacrificio – e non facevano mai più ritorno.

Un ciclo finale all'interno del *corpus* mitologico della rinuncia è la serie di miti in cui demoni «buoni» «rinunciano» ai canoni demoniaci per diventare asceti o devoti di certi dei. Il mito del demone Prahlāda, che amava Viṣṇu, il quale, in forma di uomo-leone, lo aveva salvato dagli attacchi di suo padre, demone autentico, è l'esempio più famoso di questo genere. Questi miti possono essere considerati alla stregua di attacchi velati alla minaccia che l'ideale ascetico costituiva per le fondamenta mondane dell'Induismo convenzionale: chiunque combatteva per la rinuncia, invece di starsene nell'ovile induista, borghese e sacrificale, era «demoniaco». A tal fine, i miti dei demoni buoni si possono collegare con profitto ad altri miti extraindiani, come quelli di diavoli coscienziosi e di streghe in odore di santità, o quelli in cui innovatori religiosi o disadattati geniali sono relegati al rango di empi dall'autorità religiosa. Ma, come sempre, la variante indiana è specificamente indiana: in India questi miti diventano miti di casta e, sebbene vi siano molti sistemi sociali che possono assomigliare alle caste, non ve n'è nessuno fuori dall'India che ne sia una copia esatta.

I miti dei demoni buoni sono miti nei quali i valori comunitari, assoluti e panindiani del *dharma* universale (*sanātana dharma*, che include sincerità, generosità e non violenza) si contrappongono ai valori specifici, relativi, mutualmente contraddittori e localizzati del «*dharma* personale» (*svadharma*), che è peculiare a ogni casta. Così, vi sono certe caste che possono provar piacere nell'uccidere animali, nel massacrare persone in battaglia, nel giustiziare criminali, nel trasportar terra di notte o magari nel rubare. Nella *Bhagavadgītā* è scritto che è meglio compiere bene il proprio dovere (anche se viola il *dharma* assoluto) piuttosto che compiere il dovere di un altro (anche se questo non lo violasse). Un demone buono – buono in senso relativo, demoniaco – farebbe bene a uccidere e violentare, non a dire la verità. E infatti, nella mitologia induista ortodossa, gli dei mandano Viṣṇu nelle spoglie di Buddha a corrompere i demoni «buoni», persuadendoli (falsamente) a compiere i sacrifici vedici in favore della non violenza e della meditazione buddhista. Privati della loro armatura di bontà assoluta, i demoni vengono distrutti dagli dei, mentre i demoni che rimangono al sicuro nell'ovile della loro bontà relativa sopravvivono, per contribuire con la loro necessaria dose di male alla bilancia dell'universo. Più avanti, tuttavia, nella mitologia della *bhakti*, che sfidò con successo il relativismo di casta, i demoni «buoni» non vengono distrutti; al contrario, essi vengono portati completamente fuori dal mondo, per sempre assolti dalla necessità di compiere i loro deprecabili (in senso assoluto) doveri, a dimorare in eterno con quel dio per il quale le caste non significano nulla.

Questi miti possono anche esprimere il conflitto tra i valori vedici vitalisti (che, per tradizione, includono l'uccisione del nemico in battaglia e il sacrificio animale) e i valori vedāntici rinunciatari (dei quali l'*ahiṃsā*, l'ideale della non violenza, è il più famoso se non il più importante). Oppure, possono essere considerati come conflitti tra opposte cosmogonie. L'universo induista tradizionale, o «uovo del mondo», era chiuso; coloro che morivano dovevano rinascere per consentire alla vita di tornare in circolo; il numero dei virtuosi doveva essere bilanciato da quello dei malvagi in un mondo di bene parziale. Tale reciprocità era stata ulteriormente facilitata dalla teoria del *karman*, secondo cui il *karman*, buono o cattivo che fosse, di una persona poteva essere trasferito ad un'altra, in particolare mediante il cibo o i contatti sessuali: il guadagno dell'uno poteva

costituire la perdita dell'altro. E dunque, se vi sono santi, vi devono essere peccatori. E i peccatori non possono rifiutarsi di peccare, come i demoni non possono rifiutarsi di compiere violenze e rapine, se il santo è capace di benedire e meditare. (Né, in un'altra parte della foresta, il capofamiglia può rifiutarsi di sacrificare e produrre cibo se l'asceta è capace di mantenere le distanze dal sacrificio pur continuando a mangiare). Ciò nonostante, l'asceta desidera, idealmente, di lasciare questo universo, e il demone buono desidera abbandonare per sempre il regno demoniaco. La mitologia *bhakti* dei demoni buoni si sentì dunque ispirata a creare una serie di cieli marginali nei quali il devoto, o *bhakta*, demoniaco o umano che fosse, potesse soddisfare la sua sete assoluta di *dharma* universale, inibendo a se stesso la sete demoniaca del proprio *svadharma*, senza sfidarla o rinunciarvi esplicitamente. [Vedi *DHARMA INDUISTA*].

Dei contro demoni. Sarebbe un errore considerare i demoni semplicemente come l'espressione simbolica di certi umani paradossi sociali. I demoni *esistono*, e sono i nemici degli dei. E in India, infatti, i demoni sono innanzitutto questo: non-dei. Nella stesura più antica del *Ṛgveda*, che condivide ancora certi legami importanti con la mitologia avestica e qualche punto di contatto con gli dei dell'Olimpo e i Titani, dei e demoni non hanno una natura diversa: sono fratelli, figli di Prajāpati, il signore delle creature. I demoni sono i fratelli maggiori, e perciò hanno primario diritto al regno dei cieli; gli dei sono gli usurpatori. Tuttavia, gli dei finiscono per trionfare e la mitologia postvedica (a cominciare dai *brāhmaṇa*) prese ad associare ai vincitori divini una serie di virtù morali (verità, pietà, e tutte le altre qualità del *dharma* universale), e ai perdenti demoniaci le corrispondenti pecche morali. I demoni «buoni» del pantheon medievale, perciò, non erano tanto dei nuovi arrivati quanto degli ultraconservatori, e reclamavano il loro antico diritto ad essere virtuosi come gli dei dello *establishment* arrivista.

Questi intrighi di palazzo nei cieli ebbero interessanti ripercussioni sulla terra nelle relazioni tra uomini e dei. Nel *Ṛgveda*, uomini e dei si contrappongono ai demoni. Uomini e dei sono legati gli uni agli altri dal contratto, scambievolmente benefico, del sacrificio: gli dei rendono gli uomini prosperi e ricchi in cambio delle loro offerte, che li mantengono vivi e vegeti nei cieli. I demoni erano i nemici di entrambi: i demoni maggiori, o *asura* (gli ex Titani), minacciavano gli dei nei cieli, mentre i demoni minori, o *rākṣasa* (più simili a vampiri e folletti), tormentavano gli uomini, sia nelle loro vite secolari (uccidendo i neonati, causando malattie), sia nei loro compiti sacri (interferendo con i sacrifici che mantenevano gli importantissimi legami tra cielo e terra).

Tuttavia, con il nascere dell'ideale di rinuncia come sfida all'ordine sacrificale, questo schema lineare venne spezzato. I demoni, infatti, avrebbero potuto offrire sacrifici, ma se avessero sacrificato agli dei, avrebbero rafforzato i loro nemici, cosa che andava contro i loro interessi, mentre se avessero offerto libagioni alle proprie bocche (come si narra nei *brāhmaṇa*), avrebbero rivelato il loro innato egoismo, e i poteri della verità e della generosità li avrebbero abbandonati, portandosi via anche tutti gli altri poteri, necessari per sopraffare gli dei in battaglia. Se i demoni, invece, avessero accumulato potere ascetico, non sarebbero stati criticati sul piano morale tradizionale, al quale avevano infatti rinunciato, e il loro potere non sarebbe stato neutralizzato dai poteri degli dei.

Così facendo, i demoni venivano a trovarsi nella stessa situazione degli asceti umani, che potevano aggirare l'intera struttura sacrificale brahmanica e agire dall'esterno, in qualità di singoli individui religiosi fuori dal sistema, con poteri che, pur ottenuti con metodi non sacrificali, potevano tuttavia sfidare ad armi pari i poteri sacrificali degli dei, dal momento che l'ardore (*tapas*) generato dall'asceta aveva la stessa natura intrinsecamente sacra dell'ardore generato dal sacerdote che compiva il sacrificio. Nei miti, questa sfida è espressa con un semplice trasferimento di ardore: il *tapas* generato dall'asceta demoniaco o umano si innalza, come l'ardore è solito fare, e scalda il trono di Indra, il re degli dei; Indra immediatamente riconosce la fonte del suo disagio (dal momento che l'incomodo ricorre con esasperante frequenza) e spedisce giù dai cieli una ninfa voluttuosa (una *apsaras*) a sedurre l'aspirante asceta travasandone l'ardore erotico in forma di sperma. In questo periodo di mezzo, il periodo epico in cui Indra domina nei cieli, uomini e demoni possono dunque opporsi agli dei. [Vedi *TAPAS*].

Un'ulteriore modifica ebbe luogo con il nascere delle grandi divinità settarie, Viṣṇu e Śiva. La mitologia del demone «buono» portò in scena una mitologia dell'intoccabile «buono» o del non-brahmano buono nelle tradizioni locali e dialettali; abbiamo visto prima un aspetto di questo sviluppo nei miti del re tra gli intoccabili. Poiché nella mitologia *bhakti* gli dei devozionali stanno dalla parte degli uomini buoni e dei demoni buoni, a loro si oppongono soltanto uomini cattivi e demoni cattivi. Lo schema semplice dell'obbedienza vedica viene così ad essere minato dal riverbero della moralità. Mentre nell'Induismo ortodosso classico era l'azione individuale che contava (orto*prassi*), ora è il pensiero che conta (orto*dossia*). E dunque, l'Induismo devozionale può dimostrarsi generoso con gli intoccabili, e persino con i buddhisti e i musulmani, le cui attività rituali li rendono letteralmente un anatema per l'induista

ortodosso, ma al contempo può dimostrarsi duramente intransigente verso induisti malpensanti (e, naturalmente buddhisti, musulmani e intoccabili malpensanti), a prescindere dal loro grado di osservanza delle strutture di casta che governano il comportamento. In questa visione, ciò che si è (demone o intoccabile) o ciò che si fa (uccidere, conciare pelli) non è importante quanto quel che si pensa o, ancor più, si sente (l'amore per il vero dio). [Vedi *BHAKTI*].

L'illusione. L'enfasi posta su ciò che si pensa o si sente, in contrasto con ciò che si fa o si crea, sta alla base di tutta la mitologia indiana. Le sue radici risalgono ai *Veda*, dove gli dei si servivano del loro potere di illusione (*māyā*) non soltanto per ingannare i demoni (maestri d'illusione essi stessi), ma per creare l'intero universo. La dottrina upaniṣadica secondo cui l'unione con la divinità è più affine al sogno che non allo stato di veglia (e ancor più affine al sonno senza sogni) tracciò la via al concetto, già incontrato nei miti cosmogonici, che l'universo sia semplicemente una proiezione o un'emanazione della mente di un dio (dormiente), e che noi tutti non siamo altro che un sogno di Dio. La credenza che possiamo vedere gli dei più da vicino nei sogni la s'incontra ampiamente fuori dall'India ed è giustificata, in parte, dall'importanza universale attribuita ai sogni premonitori. Ma, come la filosofia indiana, e in particolare la filosofia buddhista Mahāyāna, sviluppò la dottrina dell'illusione a un livello sconosciuto ad altre forme di idealismo, allo stesso modo anche la mitologia indiana ricamò innumerevoli varianti immaginative sul tema del sogno e dell'illusione.

Nella sua forma più semplice, il tema trasformerebbe ogni genere di mito in un mito di illusione: al termine di una serie di complesse avventure, il dio appare *ex machina* per dire che non si è trattato d'altro che di un sogno. Tutto è com'era all'inizio della storia, o meglio, tutto tranne la nostra capacità di comprendere com'*era* la situazione all'inizio della storia. Questo motivo è ben noto anche ad altre culture (sebbene, sospetto, non lo sia presso quelle culture che non avrebbero potuto prenderlo a prestito dall'India). Nella sua forma più complessa, invece, il tema dell'illusione si combina con il motivo popolare del racconto dentro al racconto, in un meccanismo di scatole cinesi, ma con la particolare torsione indiana di Möbius: i sognatori o i narratori dei racconti si sognano l'un l'altro, oppure colui che sogna il primo di una serie di sogni intrecciati l'uno dentro l'altro finisce per diventare un personaggio dentro il sogno più interno della serie. In definitiva, il fedele sta sognando l'esistenza del dio, il quale sta sognando quella di lui. [Vedi *MĀYĀ*].

Il pantheon. Ho lasciato per ultimo il tema che di solito viene considerato il piatto forte della mitologia: il pantheon degli dei e delle dee. Poiché in quest'opera essi godranno di trattazioni separate, non mi rimane che sottolineare le loro interrelazioni e gli schemi secondo i quali interagiscono.

La struttura di base del pantheon indiano potrebbe essere considerata, in modo abbastanza appropriato per la mentalità di un *homo hierarchicus*, in termini di una gerarchia decentralizzata. Al centro del pantheon c'è un singolo dio, o un sommo dio, riconosciuto dalla maggioranza degli induisti. Essi possono riferirsi a lui, o lei, come al Signore (Īśvara), l'Unico, il dio supremo (*brahman*), o con una serie di altri nomi di carattere generalmente assoluto. Questo sommo dio, poi, è spesso identificato con una delle grandi divinità panindiane: Śiva, Viṣṇu o la Dea (Devī).

Il concetto di una trinità formata da Brahmā il creatore, Viṣṇu il preservatore e Śiva il distruttore è del tutto artificiale, benché lo si incontri spesso negli scritti di studiosi induisti e occidentali. Se c'è una qualche trinità funzionale, essa è costituita dal triangolo formato da Śiva, sposato con Devī, sorella di Viṣṇu.

Ad un terzo livello di differenziazione, Viṣṇu può essere adorato nella forma di uno dei suoi *avatāra* (dei quali Rāma e Kṛṣṇa sono di gran lunga i più popolari), e Śiva in una delle sue «manifestazioni» o «apparenze scherzose» sulla terra. [Vedi *AVATĀRA*]. Devī è spesso identificata con una dea locale che porta in dote la sua complessa mitologia. In generale, gli dei locali sono assimilati al pantheon panindiano mediante matrimonio, nascita, adozione, o flagrante identificazione: Durgā sposa Śiva; Skanda è figlio naturale di Śiva; il demone Andhaka diventa Bhṛṅgin, figlio adottivo di Śiva; e Aiyanar è Skanda, un dio con un altro nome. Queste assimilazioni lavorano allo stesso modo anche dal basso verso l'alto: il concetto panindiano di Śiva che danza probabilmente ha avuto origine nell'India meridionale, e il legame erotico tra Kṛṣṇa e Rādhā nel Bengala. Tali fertili incroci hanno come esito dei e dee realmente e letteralmente sfaccettati: le immagini che li rappresentano con molte teste e molte braccia riflettono non soltanto il gran numero di cose che essi sono e che possono fare, ma anche la gran varietà di luoghi da cui derivano e a cui sono diretti.

A questo punto, il pantheon si scompone in un caleidoscopio di immagini e di racconti che dimostrano come l'unico dio possa manifestarsi qui, a Benares, nel Gujarat o nel Madurai, e come un particolare tempio o santuario possa diventare il centro della terra. Perché, come un ologramma, l'intero panorama mitologico indiano è sempre presente, nella sua totalità, in ogni singolo luogo del mondo indiano.

[Molte divinità, figure mitiche e definizioni tecniche menzionate in questo articolo sono argomento di voci

indipendenti. Vedi anche *MAHĀBHĀRATA*; *RĀMĀYAṆA* e *PURĀṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Esistono diverse valide raccolte introduttive ai miti indiani. Sia il volume di Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindhu Myths*, Harmondsworth 1975 (trad. it. *Miti dell'induismo*, M. Piantelli [cur. e trad.], A. Pelissero [trad.], Parma 1989, rist. Milano 1997), sia quello di Cornelia Dimmit e J.A.B. van Buitenen, *Classical Hindu Mythology*, Philadelphia 1978, forniscono, in traduzione, una scelta antologica dei testi principali. Il secondo dei volumi citati è orientato piuttosto verso le tradizioni folcloriche locali in sanscrito, mentre il primo tratta in prevalenza temi classici e comprende una bibliografia dettagliata di fonti primarie e secondarie. Esistono poi utili opere di riferimento a carattere generale: S. Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Cambridge 1970, A. Daniélou, *Hindu Polytheism*, London 1964, V.R. Ramachandra Dikshitar, *The Purāṇa Index*, Madras 1955, E. Washburn Hopkins, *Epic Mythology* (1915), rist. New York 1969, A.A. Macdonell, *Vedic Mythology* (1897), rist. New York 1974, Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi 1975 e S. Sörensen, *An Index to the Names in the Mahābhārata*, London 1904, rist. Delhi 1963.

La maggior parte delle fonti primarie in sanscrito riguardanti la mitologia indiana è corredata da traduzioni inglesi, più o meno affidabili. Per i *Ṛgveda*, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty (cur. e trad.), *The Rig Veda*, Harmondsworth 1982, rist. 1988; per i *brāhmaṇa*, cfr. A.B. Keith, *Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas*, Cambridge/Mass. 1920; J. Eggeling, *The Śatapatha Brāhmaṇa*, I-V, Oxford 1882-1900, rist. Delhi 1966 (Sacred Book of the East, 12, 26, 41, 43, 44); W. Caland, *The Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, Calcutta 1931, e A.A. Macdonell, *The Bṛhaddevatā Attributed to Śaunaka*, Cambridge/Mass. 1904. Il *Mahābhārata* è stato tradotto completamente, seppur con qualche goffaggine, da P. Chandra Roy e K.M. Ganguli (curr. e tradd.), *Mahābhārata*, I-XII (1884-1896), Calcutta 1970 (2ª ed.); una traduzione assai più fine, interrottasi al quinto dei diciotto volumi previsti a causa della morte dell'autore, è quella di J.A.B. van Buitenen (cur. e trad.), *Mahābhārata*, I-V, Chicago 1973-1978; l'opera è stata portata a termine a cura di un gruppo di traduttori della University of Chicago Press. Il *Rāmāyaṇa* è stato completamente, seppur maldestramente, tradotto da H.P. Shastri (cur. e trad.), *Rāmāyaṇa*, I-III, London 1962, ma vanta ora una traduzione decorosa ad opera di R.P. Goldman et al. (curr. e tradd.), *The Rāmāyaṇa of Valmiki*, I-V, Princeton 1984-1996.

I *purāṇa*, che costituiscono la fonte principale per lo studio della mitologia induista, sono reperibili in traduzione inglese all'interno di varie collane di opere: l'Ancient Indian Tradition and Mythology (AITM), pubblicata a Delhi da M. Banarsidass; l'All-India Kashiraj Trust (AIKT) a Varanasi; e due collane più antiche che sono state riprese in tempi più recenti, le Chowkhamba Sanskrit Series (CSS) a Varanasi, e i Sacred Books of the Hindus (SBH), originariamente pubblicati ad Allahabad e ora ripubblicati a New York dalla AMS Press. I *purāṇa* attualmente tradotti in inglese sono:

Agnipurāṇam, I-II, M.N. Dutt (trad.), Calcutta 1901, rist. Varanasi 1967 (CSS, 54).

Bhāgavata, I-IV, G.V. Tagare (trad.), Delhi 1975 (AITM, 7-10).

Brahmāṇḍa, I-V, G.V. Tagare (trad.), Delhi 1983 (AITM, 22-26).

Brahma-vaivarta Purāṇam, I-II, R. Nath Sen (trad.), Allahabad 1920-1922, rist. New York 1974 (SBH, 24).

Śrīmad Devī Bhāgavatam, S. Vijnanananda (trad.), Allahabad 1922-1923, rist. New York 1973 (SBH, 26).

Garuḍapurāṇam, M.N. Dutt (trad.), Calcutta 1908, rist. Varanasi 1968 (CSS, 67).

Kūrma Purāṇa, A.S. Gupta (cur.) e A. Bhattacharya (trad.), Varanasi 1972.

Liṅga Purāṇa, I-II, J.L. Shastri (cur.), Delhi 1973 (AITM, 5-6).

Mārkaṇḍeya Purāṇa, F. Eden Pargiter (trad.), Calcutta 1888-1904, rist. Delhi 1969 (Biblioteca Indica).

Matsya Purāṇam, I-II, tradotto da un *taluqdar* di Oudh, Allahabad 1916-1919 (SBH, 17).

Śiva Purāṇa, I-IV, J.L. Shastri (cur.), Delhi 1970 (AITM, 1-4).

Vāmana Purāṇa, A.S. Gupta (cur.) e S.M. Mukhopadhyaya (trad.), Varanasi 1968.

Viṣṇu Purāṇa, H.H. Wilson (trad.), London 1940, Calcutta 1961 (2ª ed.).

Per una lista esauriente delle edizioni in sanscrito dei *purāṇa*, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindhu Myths*, Harmondsworth 1975 (trad. it. *Miti dell'induismo*, M. Piantelli [cur. e trad.], A. Pelissero [trad.], Parma 1989, rist. Milano 1997).

Esistono anche validi studi monografici sui temi mitici indiani. L'introduzione migliore è quella fornita da H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, J. Campbell (cur.), New York 1946, rist. Princeton 1992 (trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1995) e il saggio di A.B. Keith, *Indian* Mythology, in L.H. Gray (cur.), *The Mythology of All Races*, VI, parte 1, New York 1917, rist. 1964. Vi sono anche molte monografie dedicate a divinità o a temi mitici particolari: per la mitologia tamil, cfr. D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton 1980; per dei e demoni, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976 (trad. it. *Le origini del male nella mitologia indu*, Milano 2002); per la cosmologia, cfr. R.F. Gombrich, *Ancient Indian Cosmology*, in Carmen Blacker e M. Loewe (curr.), *Ancient Cosmologies*, London 1975; per Kṛṣṇa, cfr. J.S. Hawley, *Krishna, The Butter Thief*, Princeton 1983, rist. Delhi 1989, e *At Play with Krishna*, Princeton 1981; per Śiva, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva, the Erotic Ascetic*, Oxford 1981 (trad. it. *Śiva L'asceta erotico*, Milano 1997); per Devī, cfr. J.S. Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982; e Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980, e *Dreams, Illusion, and Other Realities*, Chicago 1984, sui miti sull'illusione. Infine bisogna ricordare che nessuno studio sulla mitologia indiana può prescindere dalle opere di Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris 1972, e *Études de mythologie hindoue*, I-IV, Paris 1968-1976 in particolare, e dal contributo da lei fornito al *Dictionnaire des mythologies*, Y. Bonnefoy (cur.), Paris 1981.

In italiano segnaliamo: S. Piano, *Il mito del Gange. Ganga-Mahatmya*, Torino 1990; A. Pelissero (cur.), *La saggezza delle upaniṣad*, Milano 1995, e *La saggezza delle selve. Insegnamenti e massime delle upaniṣad*, Parma 1991.

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

Storia degli studi

Come accade per altre grandi tradizioni, lo studio e l'interesse per le religioni indiane non può essere valutato soltanto in termini di ricerca accademica, né può essere limitato a una semplice raccolta di informazioni fattuali. Esso implica anche questioni di motivazione, di condizioni ermeneutiche, di interessi religiosi, di riflessione filosofica, e di interazione e dialogo tra India e Occidente. Inoltre, riflette il lavoro e il pensiero di missionari e filologi, viaggiatori e filosofi, antropologi e teologi. Ha radici e ripercussioni negli indirizzi generali e negli sviluppi della scienza, della religione e della filosofia occidentali. Il suo impatto sull'autocoscienza indiana e occidentale è innegabile, ed è tuttora in aumento. Più di altre, le religioni indiane, e in particolare l'Induismo, si integrano in ogni forma di cultura e vita e, a questo proposito, gli studi indiani in generale hanno una relazione più o meno diretta con la religione induista. In senso lato, anzi, il termine stesso *religione* è divenuto oggetto di ripensamenti e reinterpretazioni.

Gli inizi della ricerca indologica. Sebbene la ricerca indologica istituzionale e lo studio sistematico e organizzato delle religioni indiane risalga a poco più di due secoli fa (promosso in parte dalla fondazione, nel 1784, dell'Asiatic Society of Bengal e dalla creazione, nel 1814, della prima cattedra di studi indiani all'Università di Parigi), l'incontro dell'Occidente con la tradizione religiosa indiana non fu per nulla un evento inaspettato e impreparato. Fin dal tempo della Grecia classica, e in particolare dalla campagna indiana di Alessandro il Grande (327-325 a.C.), era nato un interesse e si era sviluppata una speculazione riguardo alla saggezza e alla religione indiane. Da un lato, tale interesse si nutrì dell'idea che le origini della tradizione religiosa e filosofica greca fossero da ricercarsi in Oriente; dall'altro, esso rifletté probabilmente una ricerca di alternative e di correttivi alla tradizione greca. Nonostante tale interesse, tuttavia, i contatti documentati tra Oriente e Occidente furono scarsi, a causa per lo più di insormontabili barriere linguistiche e culturali. Persino Megastene, ambasciatore greco alla corte Maurya di Pāṭaliputra (oggi Patna, Bihar) dal 302 al 291 a.C., non fu in grado di esplorare la religione indiana nelle sue fonti testuali originali. La nascita dell'Impero sasanide e poi dell'Islam preclusero virtualmente, per diversi secoli, i contatti diretti tra India ed Europa, e ci si limitò a poco più che una ripetizione e un riaggiustamento del materiale ereditato dalla classicità greca e romana. Tuttavia, uno studio originalissimo e accurato sull'India, basato sia su fonti testuali sia su esperienze di viaggio e accompagnato da una preparazione ermeneutica senza precedenti, fu redatto in arabo dal grande studioso musulmano al-Bīrūnī (973-1048). Quest'opera, però, rimase sconosciuta all'Europa dell'epoca, e anche nell'Islam medievale essa rappresentò un fenomeno unico e alquanto isolato.

Gli esploratori portoghesi che riaprirono all'Occidente l'accesso diretto all'India (un processo inaugurato nel 1498 con l'arrivo di Vasco da Gama nella città portuale di Calicut, nell'India meridionale) non erano motivati da un qualche interesse per la religione o la filosofia indiane, bensì da interessi commerciali e missionari. Eppure, l'urgenza di insegnare e di far proseliti si tramutò in un potente incentivo a esplorare i contesti e le condizioni per il diffondersi del messaggio cristiano. Per diversi secoli, i missionari furono i principali pionieri nello studio delle lingue indiane e del pensiero religioso indiano. Il loro maggior rappresentante, Roberto de Nobili (1577-1656, attivo nel Madurai, India meridionale), studiò *tamil* e sanscrito e acquisì un'ineguagliabile conoscenza della tradizione indiana. I suoi scritti, però, all'epoca rimasero inediti e soltanto in tempi recenti sono stati riscoperti. L'opera, in olandese, di un altro missionario, Abraham Roger, *De open-deure tot het verborgen heydendom* (La porta aperta all'idolatria celata), pubblicata nel 1651, fu tradotta in altre lingue europee e ampiamente utilizzata come compendio di religione indiana. Le opere di viaggiatori come François Bernier e Jean Baptiste Tavernier fornirono poi ulteriori informazioni.

I movimenti ideologici deista e illuminista aprirono nuove prospettive sull'India e sulle religioni non cristiane in generale. Un argomento caratteristico (usato, per esempio, da Voltaire) fu che le idee di base riguardo a Dio e alla religione erano più antiche, più originali e meno deformate nelle antiche culture dell'Asia che non nell'Occidente cristiano. Allo stesso modo, nel XVIII secolo si poteva rintracciare una certa apertura deistica verso una religione universale nelle opere di due pionieri britannici dello studio dell'Induismo, Alexander Dow e John Z. Holwell. Né loro, né lo studioso francese A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805) conoscevano il sanscrito; infatti, la versione latina di quest'ultimo di cinquanta *upaniṣad*, pubblicata in due volumi nel 1801-1802 con il titolo *Oupnek'hat*, e di fondamentale importanza per l'apprezzamento del pensiero religioso indiano in tutta l'Europa continentale, era basata su una traduzione persiana (*Sirr-i Akbar*, 1657). Anche William Jones (1746-1794), fondatore dell'Asiatic Society of Bengal e uno dei più influenti pionieri della moderna indologia, inizialmente studiò persiano prima di dedicarsi al sanscrito. Charles Wilkins (1749-1836), il primo traduttore inglese della *Bhagavadgītā* (1785), e Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), i cui vasti interessi cambiarono gli standard degli studi indiani, continua-

rono l'opera di Jones. In generale, l'attitudine britannica verso l'India fu, tuttavia, sotto l'egida di interessi più pratici e, di conseguenza, la religione indiana venne presa più spesso in considerazione in quegli elementi che concernevano argomenti sociali, amministrativi e politici.

La situazione fu notevolmente diversa nell'Europa continentale, e in particolare in Germania, dove il movimento romantico suscitò un entusiasmo senza eguali per l'India antica, salutata come la patria delle lingue europee, della vera religione e della filosofia. Gli studiosi tedeschi contrapponevano alla purezza spirituale e alla grandezza dell'India delle origini la progressiva degenerazione e l'oscurantismo che caratterizzavano i tempi più recenti. In diversi casi, questo entusiasmo portò a uno studio serio delle fonti originali e a valutazioni più sobrie; un certo disincanto, per esempio, è ormai evidente nel testo classico di Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Sulla lingua e la saggezza degli Indiani, 1808). Suo fratello August Wilhelm Schlegel, che ne condivise gli entusiasmi iniziali, divenne il primo professore d'indologia in Germania (nel 1818, all'Università di Bonn) e fu un pioniere dell'analisi filologica dei testi indiani. L'influenza romantica perdurò ancora al tempo del tedesco Fr. Max Müller (1823-1900), che fu uno dei principali esponenti dell'indologia del XIX secolo, e, all'Università di Oxford, un influente sostenitore dello studio comparato della religione e della mitologia. In generale, la scoperta dei testi indiani ebbe un impatto notevole, e spesso decisivo, sullo sviluppo degli studi comparati nelle discipline umanistiche.

Indologia classica. Gli studi accademici testuali e storici del XIX secolo hanno gettato le basi dell'attuale esplorazione delle fonti indiane antiche e classiche. I dizionari, i cataloghi di manoscritti, le edizioni e le traduzioni di testi religiosi pubblicati all'epoca sono considerati tuttora indispensabili. Nel corso del XIX secolo, furono i *Veda*, la letteratura religiosa induista più antica, e soprattutto il *Ṛgveda*, ad esercitare un particolare fascino. Le prime edizioni complete del *Ṛgveda* vennero pubblicate da Fr. Max Müller (1849-1874) e Theodor Aufrecht (1861-1863). Müller vide in esso le origini e i primi sviluppi della religione in quanto tale, mentre il suo contemporaneo Rudolf Roth adottò invece un approccio più filologico. Più limitato fu l'interesse per la vasta letteratura ritualistica dei *brāhmaṇa*, che divenne argomento dell'opera pionieristica di Albrecht Weber (1825-1901) e Willem Caland (1859-1932). Per questi primi studiosi, i *Veda* rappresentavano anzitutto una testimonianza di antichità indoeuropee che avevano, al cuore del loro impulso religioso, una mitologia basata sulle forze naturali. In seguito, si prese a sottolineare una diversa dimensione dei *Veda*, che vennero interpretati più specificamente nel loro contesto indiano e in riferimento agli sviluppi successivi. Inoltre, l'interesse occidentale per i testi vedici e upaniṣadici accrebbe ulteriormente la loro reputazione in India. Tra il 1816 e il 1819, il riformatore bengalese Ram Mohan Roy pubblicò traduzioni bengalesi e inglesi di alcune *upaniṣad*, che già nella versione latina di Anquetil-Duperron avevano impressionato i pensatori europei, e su tutti Arthur Schopenhauer. Roy è uno dei primi autori indiani che contribuì all'esplorazione moderna e alla divulgazione di antichi documenti religiosi indiani. Verso la fine del XIX secolo, Paul Deussen (1845-1919), ammiratore di Schopenhauer, diede ulteriori significativi contributi allo studio delle *upaniṣad* e del sistema vedāntico costruito sulla loro interpretazione.

La grande epica del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* venne studiata da un punto di vista sia religioso che letterario. In particolare, l'episodio più famoso del *Mahābhārata*, la *Bhagavadgītā*, che fu tradotta per la prima volta in inglese da Charles Wilkins (1785) ed è da allora apparsa in moltissime nuove traduzioni ed edizioni, in Occidente è diventata ormai il brano più popolare di poesia religiosa indiana. I *puraṇa*, al contrario, attrassero molto meno l'interesse, nonostante gli sforzi di comprensione di H.H. Wilson (la cui traduzione inglese del *Viṣṇu Puraṇa* venne pubblicata nel 1840) e di Eugène Burnouf (la cui edizione con traduzione francese del *Bhāgavata Purāṇa* venne pubblicata tra il 1840 e il 1847; una traduzione francese basata su una versione *tamiḻ* era già stata pubblicata nel 1788). Una piena esplorazione di questa vasta letteratura ha avuto inizio soltanto nel XX secolo. Un serio lavoro accademico sui *tantra* ha dovuto attendere ancora di più, ed è a tutt'oggi in fase iniziale. La raccolta e la descrizione di manoscritti tantrici ebbe inizio con Rajendralal Mitra e altri, e le edizioni e gli studi fatti in quest'area da John George Woodroffe (con lo pseudonimo di Arthur Avalon), presidente della Corte di Giustizia del Bengala, aprirono nuove strade. Il testo di R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (1913), diede un autorevole compendio delle informazioni sull'Induismo settario ottenibili all'epoca.

Oltre ai suoi vasti studi vedici e ai contributi dati in altri campi, quali la letteratura brahmanica, Albrecht Weber gettò le basi per lo studio moderno del Jainismo, un campo nel quale fu seguito da studiosi come Georg Bühler e Hermann Jacobi, che stabilirono lo specifico ed extravedico carattere della tradizione jainista. Un altro indologo rappresentativo del XIX secolo, Monier Monier-Williams (1819-1899), cercò di combinare l'apprendimento testuale con la comprensione dell'Induismo reale, e dei problemi pratici e amministrativi dell'attività missionaria: sforzo che venne coro-

nato, per esempio, dalla sua opera *Modern India and the Indians* (1878). Ma in realtà, l'Induismo popolare e le dimensioni pratiche, istituzionali o sociali delle religioni indiane non rientrarono tra gli argomenti della ricerca indologica classica. Fino all'inizio del XX secolo, questi fenomeni vennero presi in considerazione principalmente da missionari in resoconti come la controversa, seppur influente, relazione di Jean-Antoine Dubois intitolata *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (1816, traduzione di un manoscritto francese completato nel 1805-1806). Altre utili informazioni sulla vita sociale e religiosa vennero fornite dai vari periodici indiani. Missionari, o studiosi con esperienze missionarie, contribuirono ampiamente anche allo studio della letteratura religiosa dialettale, soprattutto nell'India meridionale, dove compilarono la maggior parte dei primi dizionari di lingue dravidiche; e redassero inoltre i primi resoconti sulle religioni tribali dell'India, che esulano in varia misura dalle grandi tradizioni scritturali. Il missionario J.N. Farquhar coprì l'intera gamma della letteratura religiosa induista nella sua opera, tuttora valida, *Outline of the Religious Literature of India* (1920), mentre il suo testo *Modern Religious Movements in India* (1915) fu una delle prime indagini sistematiche sul Neoinduismo e sui fenomeni correlati.

Approcci filosofici alle religioni indiane. I risultati della ricerca indologica hanno interessato il pensiero di diversi teologi e filosofi occidentali. A loro volta, i sistemi occidentali di pensiero hanno fornito motivazioni e strutture interpretative allo studio delle religioni indiane e hanno influenzato anche in maniera diretta la ricerca indologica. Tali influenze sono esemplificate dalle opere di tre importanti filosofi del XIX secolo: G.W.F. Hegel (1770-1831), Arthur Schopenhauer (1788-1860), e Auguste Comte (1798-1857).

Hegel rifiuta la glorificazione romantica dell'India, ma è tuttavia un attento testimone degli inizi della ricerca indologica e si occupa dettagliatamente del pensiero e della vita religiosa dell'India. Nella visione di Hegel, la via del *Weltgeist* («spirito del mondo») conduce da Oriente a Occidente. Il pensiero orientale, e in particolare indiano, rappresenta uno stadio di sviluppo introduttivo e subordinato, che è stato trasceso (*aufgehoben*, ossia cancellato, conservato ed esaltato nello stesso tempo) dallo stadio cristiano europeo. Il principio intrinseco e distintivo della religione e della filosofia indiana (sistemi che Hegel vede come inseparabili) è l'orientamento verso l'unità di una «sostanza» soggiacente. Dio è concepito come pura sostanza o come un essere astratto (*brahman*), nel quale gli esseri finiti sono contenuti come modificazioni irrilevanti. L'individuo umano deve sottomettere ed estinguere l'individualità e tornare all'unica sostanza primigenia. In questa luce, Hegel tenta di dare un'interpretazione esauriente e coerente di tutti i fenomeni della vita e della cultura indiane, e di stabilire il carattere astorico e fondamentalmente statico della tradizione indiana. Quali che siano le carenze di questa interpretazione, essa ha avuto un impatto significativo sulla trattazione dell'India nelle storie generali della religione, e ha contribuito largamente a rivalutare la cultura indiana, a lungo negletta nella storiografia filosofica.

L'associazione di Schopenhauer con il pensiero indiano è assai più familiare ai lettori occidentali che non quella di Hegel, e il suo atteggiamento è notevolmente diverso. Schopenhauer non accetta alcun genere di direzionalità o progressione nella storia, e può così riconoscere intuizioni ed esperienze provenienti da tradizioni straniere e antiche senza doverle subordinare al punto di vista europeo. Nella metafisica religiosa del *Vedānta* e nel Buddhismo trova una riprova alle sue idee circa il «mondo come volontà e rappresentazione» e l'indesiderabilità dell'esistenza, e invoca l'alleanza di queste tradizioni contro quelli che considera gli errori e i mali della tradizione giudeo-cristiana, come la credenza nel progresso storico e nell'unicità della persona umana. Giudica l'*Antico Testamento* come un libro mondano, privo del genuino senso di trascendenza e di liberazione finale che egli scopre nei documenti religiosi indiani. Quanto al *Nuovo Testamento*, nel quale trova peraltro un maggior numero di argomenti apprezzabili, egli ipotizza, in controtendenza con le opinioni del XIX secolo, che il suo insegnamento fosse stato influenzato dalle fonti indiane, augurandosi che le ricerche indologiche avrebbero portato a un «nuovo Rinascimento». Benché le sue speranze non abbiano potuto realizzarsi, le idee di Schopenhauer tuttavia stimolarono un grande interesse per l'India e per gli studi comparativi, sebbene per lo più fuori dal mondo accademico. Tra i seguaci di Schopenhauer che contribuirono all'esplorazione testuale della religione e della filosofia indiane, Paul Deussen rimane l'esempio più rilevante.

Comte, a differenza di Schopenhauer, non mostra un grande interesse per il pensiero indiano, ma il suo concetto di «filosofia positiva» e le sue idee programmatiche sulla trasformazione della filosofia in sociologia e in antropologia (ossia, nello studio sistematico dei fenomeni umani) hanno spianato il campo a importanti sviluppi nella vita accademica e intellettuale europea, e in particolare francese, così come è accaduto con gli studi di Lucien Lévy-Bruhl, Émile Durkheim e Marcel Mauss in campo etnologico, sociologico e religioso in generale. In linea di massima, questi scritti hanno fornito un ampio retroterra ideologico per lo studio antropologico e sociologico della religione. L'opera di Paul Masson-Oursel, *La Philosophie comparée* (1923), riflet-

te a suo modo questa tradizione. Sovrapponendo e comparando i «fatti» del pensiero filosofico e religioso in India, Cina ed Europa, Masson-Oursel cerca di esplorare l'intera gamma del potenziale umano e di scoprire le regole di base del suo sviluppo. Egli si presenta come un cartografo disinteressato della mente umana, un osservatore non più legato a una particolare tradizione culturale o ad un punto di vista metafisico.

I tre approcci ora delineati restano esemplari e influenti, benché esistano, naturalmente, numerose varianti e approcci del tutto diversi. Tra questi ultimi, spiccano molti e vari tentativi di trovare un nucleo o un orizzonte comune di religiosità, o un'«unità trascendente delle religioni» (secondo la proposta di Frithjof Schuon), o un modo per avvicinare la tradizione indiana in nome dell'«esperienza religiosa» o del «misticismo comparato» (secondo la proposta di Rudolf Otto), o ancora un tipo di approccio psicologico e agnostico quale quello sostenuto da William James. Di nuovo, al posto della fiducia in sé di matrice europea di Hegel, o del rigido assolutismo cristiano di teologi come Karl Barth, troviamo una varietà di idee più o meno lungimiranti sull'incontro, il dialogo, l'adattamento, e persino la sintesi. Tra i teologi cattolici, Karl Rahner propose nuovi criteri di apertura verso le altre religioni. I metodi psicologici o psicoanalitici vennero ripetutamente applicati allo studio delle religioni indiane, in misura più cospicua e influente nelle opere di C.G. Jung e di alcuni dei suoi discepoli. Altre metodologie o ideologie fecero sentire il loro influsso, più o meno esplicito, sullo studio delle religioni indiane, e, in particolare, ebbero la loro fortuna gli orientamenti strutturalisti. Esiste anche una interpretazione marxista della tradizione indiana, rappresentata da Walter Ruben e da altri.

Contributi scientifici. L'analisi delle religioni indiane da parte degli antropologi e di altri studiosi delle scienze sociali è un fenomeno ampiamente posteriore al 1945. Tali studi fanno affidamento principalmente su indagini sul campo delle comunità attuali, e solo indirettamente su opere storiche o fonti testuali classiche, per fornire descrizioni e modelli di religioni indiane.

Dai loro predecessori nello studio delle religioni indiane, gli studiosi delle scienze sociali hanno ereditato alcune domande fondamentali sulle religioni indiane: qual è la natura e la struttura delle tradizioni religiose prevalenti in India? Qual è la relazione tra l'eredità di norme, concetti e credenze, contenuti nelle grandi tradizioni testuali dell'India, e la vita religiosa odierna della gente? In quale modo la religione in India interessa la struttura sociale (e, in particolare, il sistema di casta)? In qual misura le religioni in India inibiscono lo sviluppo e il vigore economico? Gli studiosi di scienze sociali hanno poi ereditato anche la tendenza a dedicarsi prevalentemente all'Induismo, la religione maggioritaria del subcontinente, cosicché le religioni minoritarie, incluso l'Islam, fino ad epoca recente non sono state argomento di ricerche accurate, se non nella misura in cui esse appoggiano o rifiutano le idee sulle forme sociali induiste.

A partire dal 1945, gli studiosi di scienze sociali formatisi principalmente in India, Inghilterra, Francia e Stati Uniti hanno tradotto tali complessi quesiti in una serie di domande più agevoli, incentrate sulle funzioni della religione nella società indiana al livello dei villaggi, e indirizzando la ricerca verso i seguenti argomenti: gli aspetti rituali della gerarchia nella vita di villaggio; la struttura del pantheon di villaggio; i legami tra la mobilità sociale e le mutate pratiche religiose; la grammatica induista di purità e impurità; le idee autoctone sul potere e l'autorità; le spiegazioni indiane di fato, sfortuna e determinazione; e le concezioni induiste di spazio e tempo, morte e liberazione. Sebbene gran parte di queste ricerche si siano svolte e siano state comunicate in una cornice strettamente locale, si è avuta al contempo una concomitante controtradizione di opere sintetiche, miranti a conglobare e a generalizzare i vari studi locali. Per comodità, esporremo il periodo che va, all'incirca, dal 1945 al 1985 suddividendolo in tre fasi e incentrando la discussione sulle opere, gli approcci e gli autori principali o più rappresentativi, piuttosto che su tendenze specialistiche, periferiche o transeunti.

La prima fase, iniziata nel 1945, fu segnata dalla pubblicazione del testo di M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India* (1952). In questo studio, Srinivas usava il termine «sanscritizzazione» per definire una strategia di mobilità generale che permetteva ai Coorg, e a molti altri gruppi, sia di entrare nell'ovile sociale dell'Induismo, sia di scalarne dall'interno la gerarchia. Questo concetto, che da allora è stato ripetutamente evocato, dibattuto e soppesato, si basava sulla convinzione di un divario critico, storico, linguistico e concettuale tra i costumi e le credenze religiose locali e quelli di ciò che Srinivas definiva «Induismo sanscritista», ossia l'Induismo dei testi esoterici, dei sacerdoti letterati, e dei centri cosmopoliti. Questo approccio coincise in modo del tutto fortuito con le idee dell'antropologo americano Robert Redfield circa la differenza fra tradizioni «grandi» e «piccole» nelle civiltà rurali. Successivamente, un gruppo autorevole di antropologi dell'Università di Chicago si impegnò a rifinire, sintetizzare e rendere operative le idee di Redfield e di Milton Singer, applicandole alle religioni e alla società indiane. Una raccolta di saggi curata da McKim Marriott e intitolata *Village India* (1955) segnò l'inizio di questa tendenza e il testo di Singer, *When a Great Tradition Modernizes* (1972), ne costituì l'apice.

Quest'ultima opera contiene anche la più completa critica antropologica dell'importante tesi di Max Weber sull'antagonismo tra ideologia di casta (con i suoi presupposti induisti) e moderna impresa capitalistica. Questa prima fase, radicata nello studio empirico della religione di villaggio, fu dominata dal problema di riuscire a conciliare le differenze di credo e di pratiche religiose a livello locale con quelle che erano percepite come uniformità panindiane.

Nella seconda fase, inaugurata dalla pubblicazione del testo di Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes* (Paris 1966), questo problema fu largamente sostituito dalla preoccupazione di analizzare il nucleo concettuale dell'Induismo. Dumont, il cui punto di partenza intellettuale era l'opposizione tra puro e impuro nel pensiero induista (un'opposizione notata per la prima volta da Celestin Bougle nel 1908), negava il divario concettuale fra tradizioni «grandi» e «piccole», a favore dello schema concettuale condiviso che animava i sistemi religiosi indiani a tutti i livelli. Egli argomentava che la comprensione religiosa induista della gerarchia costituiva la base filosofica del sistema di casta, e ipotizzava che esistesse un'incompatibilità radicale tra gli approcci adatti all'analisi delle società occidentali, che presuppongono l'importanza assiomatica dell'eguaglianza e dell'individualità, e quelli adatti allo studio della società indiana, con il suo assioma culturale della gerarchia – basata sul concetto religioso di purità – e la sua convinzione di una priorità del gruppo sociale. Il lavoro di Dumont, nonostante gli aspetti controversi, ha dato corso a due decenni di scritti antropologici e sociologici sull'India caratterizzati da una intensa preoccupazione per la gerarchia, un quasi esclusivo interesse per l'Induismo, e un'inclinazione per gli aspetti concettuali piuttosto che per quelli comportamentali della vita religiosa indiana.

A partire all'incirca dal 1975, ci si è allontanati da molti di questi dibattiti di carattere generale e si è tornati ad un interesse più specifico per le indagini etnografiche e tematiche. Gli approcci recenti hanno incluso l'analisi antropologica sia dei testi specifici induisti sia delle tradizioni testuali nel tentativo di comprenderne le convinzioni cosmologiche; uno sforzo più sistematico di investigare le incarnazioni e le involuzioni locali dei concetti di civilizzazione dominanti; e una riscoperta delle tradizioni orali che, insieme con le manifestazioni locali, rivelano importanti variazioni sui temi e i motivi di una civiltà. Questa fase più recente dello studio delle religioni indiane continua ad esplorare i problemi tradizionali, ma fa un uso più esplicito e cosciente dei metodi e delle teorie sviluppate recentemente nell'ambito del folclore, della linguistica e della filosofia. La più promettente tra le recenti tendenze, però, è forse l'analisi storica delle istituzioni, dei processi e delle forme simboliche religiose, che ha coinvolto nel cambiamento un rinnovato dialogo tra storici e antropologi. Questa tendenza ha prodotto un gran numero di studi che ci ricordano come le religioni indiane non siano modalità immutabili di espressione di verità senza tempo.

Tendenze e sviluppi recenti. Non esiste una singola opera che separi in modo definitivo l'indologia moderna da quella tradizionale; vi è invece continuità ed espansione, combinate con cambiamenti graduali di orientamento. La tradizione degli studi vedici classici è stata portata avanti da Heinrich Lüders, Louis Renou, Jan Gonda e altri; questi studiosi hanno anche riesaminato i problemi della continuità e del cambiamento tra India vedica e induista. La quantità di fonti accessibili è andata rapidamente crescendo, e un sempre maggior numero di studiosi, di origini geografiche, culturali e religiose diverse e di diversa formazione disciplinare, partecipano ora al processo di ricerca, che non è più monopolio squisitamente europeo. Negli Stati Uniti, la tradizione indologica classica (rappresentata in primo luogo da studiosi come William Dwight Whitney e Maurice Bloomfield) in certo qual modo prosegue, ma lo studio della religione indiana è portato avanti con maggior vigore nel contesto di altre discipline e della cosiddetta area disciplinare del *curriculum* universitario. In Giappone, che ha adottato alla fine del XIX secolo le istituzioni accademiche e i metodi di ricerca occidentali, gli interessi di ricerca si sono incentrati sul Buddhismo, ma molto lavoro è stato fatto anche sulle altre tradizioni religiose dell'India, in primo luogo nel campo degli studi testuali (da Ui Hakuju, Nakamura Hajime, e altri). Dall'inizio dell'indologia moderna, la partecipazione di Indiani come collaboratori nel processo di ricerca e come interpreti della loro stessa tradizione si è rivelato indispensabile. Nel XX secolo, e in particolare dall'indipendenza dell'India (1947), il loro ruolo è diventato più attivo, e la loro crescente presenza nelle università occidentali, soprattutto in America settentrionale, ha avuto un impatto significativo sull'esplorazione e l'insegnamento delle religioni indiane. Gli studiosi indiani non sono stati attratti tradizionalmente dai metodi storici e filologici; eppure certi massicci progetti che necessitavano di tali metodi hanno potuto essere svolti nella maniera dovuta soltanto in India. Un progetto di tal genere è stata l'edizione critica del *Mahābhārata*, che fu ispirata da filologi occidentali. ma che venne invece prodotta in India (da V.S. Sukthankar e altri). Più recentemente, gli Indiani hanno cominciato una sistematica esplorazione testuale di *purāṇa*, *āgama* e *tantra*, e della vasta letteratura devozionale e filosofica dei movimenti settari. Tuttavia, per-

mane da parte loro qualche riluttanza a dedicare una seria attenzione accademica a quella letteratura religiosa considerata di minor *status* teoretico (come la letteratura *māhātmya*) o scritta in dialetto. L'ampio campo delle connessioni tra testi religiosi da un lato e arte, architettura e iconografia dall'altro rimane ancora un'importante area di studio ulteriore, alla quale ricercatori come Ananda K. Coomaraswamy e Stella Kramrisch hanno saputo fornire stimolanti, seppur talvolta controversi, contributi.

Molto lavoro rimane da compiere nello studio delle religioni indiane. Una nuova area di ricerca (e speculazione) fu aperta negli anni '20 del XX secolo dalla scoperta archeologica della civiltà prevedica di Harappa; le pratiche religiose di questa civiltà e le sue connessioni con l'India vedica sono ancora un argomento aperto. Gli stessi *Veda* sono stati riesaminati con approcci nuovi e non ortodossi, com'è accaduto negli studi sul *soma* di R. Gordon Wasson. La vastità del materiale sanscrito classico e posteriore disponibile per gli studi risulta evidente dal *New Catalogus Catalogorum* (curato, a partire dal 1949, da V. Raghavan, e continuato poi da K. Kunjunni Raja), un'esauriente lista di testi sanscriti. Inoltre, il materiale in pracrito (specialmente nel Jainismo) e in diversi dialetti indiani meridionali e settentrionali aspetta ancora un'esauriente catalogazione ed esplorazione. Ciò è particolarmente rilevante per lo studio dei movimenti settari e teistici, come lo Śaiva Siddhānta dell'India meridionale o le tradizioni Śrī Vaiṣṇava; inoltre, la crescente consapevolezza dei dettagli e delle differenziazioni interne della tradizione induista porta a nuove questioni concernenti la sua identità e coerenza e le sue molteplici e ambigue relazioni con il Buddhismo e il Jainismo, ma anche con l'Islam, presente in India da più di un millennio, e infine col Cristianesimo. Questa emergente complessità è stata occasione di discussioni sul significato e sull'applicabilità dell'idea di tolleranza nel contesto indiano. Inoltre, a causa del ruolo pervasivo della religione in India, il suo studio ha dovuto basarsi su un'ampia varietà di fonti, inclusi, per esempio, i *dharmaśāstra* (libri di legge); l'opera degli studiosi dei *dharmaśāstra*, come P.V. Kane, è di rilevanza immediata per lo studio della religione indiana. Più specificamente, la letteratura filosofica funge da supplemento a quella religiosa perché essa, con poche eccezioni, si basa su fondamenti religiosi o è comunque motivata da scopi religiosi; essa fornisce inoltre alle pratiche e alle idee religiose una struttura teoretica che a volte sfida la comprensione convenzionale occidentale di concetti teologici quali la rivelazione, la grazia o la creazione. Tale interdipendenza è di indubbia importanza per il lavoro di storici della filosofia indiana come Surendranath Dasgupta.

Nei decenni scorsi, la relazione delle norme e delle teorie testuali con l'effettiva vita religiosa è diventata una questione sempre più importante. Una gran varietà di approcci extratestuali è stata suggerita allo scopo di correggere o integrare la comprensione ottenibile mediante i soli testi. Combinazioni di metodi testuali ed extratestuali sono state applicate a soggetti quali il sistema di casta, la rinuncia al mondo, la devozione religiosa (*bhakti*), e la dottrina del *karman* e della rinascita, allo scopo di chiarire non soltanto il loro significato teoretico, ma anche le loro funzioni pratiche nella vita del popolo indiano. Grazie a tali metodi combinati, i culti locali sono correlati e comparati con gli standard delle grandi tradizioni; precetti e pratiche, testo e contesto sociale sono investigati nelle loro mutue relazioni. Le opere pionieristiche di Max Weber (1864-1920) continuano ad avere un impatto sullo studio sociologico della religione indiana. Antropologi e altri specialisti hanno cercato di costruire strutture teoretiche applicabili al *continuum* testuale-contestuale, così da fornire modelli euristici per un'ulteriore ricerca in questa direzione.

In senso generale e inevitabilmente semplicistico, si può affermare che tre attitudini di base dominano gli attuali studi sulla religione indiana:

1. l'approccio storico e filologico, che deriva i suoi dati e la sua direzione dai testi indiani ed è in primo luogo interessato alla ricostruzione storica;
2. l'approccio sociologico e antropologico, che cerca di comprendere la vita religiosa in modo funzionale, in riferimento ai (o, più direttamente, in termini di) fenomeni sociali, economici, etnografici, politici e comportamentali;
3. gli approcci di tipo più esistenzialista o ideologico, che trovano nella tradizione religiosa indiana una genuina sfida religiosa, filosofica o teologica e che rispondono ad essa nel nome di specifiche visioni del mondo o convinzioni religiose.

Questi tre approcci non sono reciprocamente esclusivi; essi possono essere, e sono stati, combinati l'uno con l'altro e rappresentano inoltre generi chiaramente distinguibili di interesse e di orientamento accademico.

Infine, lo sviluppo degli studi indologici in Occidente ha avuto una notevole influenza sull'interpretazione che l'India ha dato della propria tradizione. Gli Indiani non soltanto partecipano ora allo studio che l'Occidente dedica al loro passato religioso, ma rispondono anche ad esso e alla sfida del pensiero occidentale in genere, aprendo così un dialogo religioso con implicazioni potenzialmente molto ampie. Il pensiero tradizionale indiano non ha mai cercato prima tale dialogo, né ha mai mostrato interesse per le tradizioni non indiane,

pur producendo una ricca eredità di dibattiti e rifiuti, di coordinamento e armonizzazione di diversi punti di vista. Tuttavia, le religioni straniere, incluso Islam e Cristianesimo, non sono state parte di questo processo fino all'inizio del XIX secolo, quando l'Induismo si è aperto all'impatto delle idee occidentali e ha iniziato una relazione del tutto nuova con il mondo extraindiano. In quel momento, Ram Mohan Roy (1772-1833) e altri hanno iniziato un movimento di riforma e di modernizzazione dell'Induismo che combina l'apologetica e l'autoaffermazione con la reinterpretazione, l'adattamento, e l'universalizzazione.

Dunque, le idee e i termini occidentali sono stati impiegati non soltanto per interpretare la tradizione religiosa indiana ad uso degli stranieri, ma anche per esprimere una nuova autocomprensione indiana. Reinterpretazioni moderne di concetti chiave come *dharma* esemplificano l'ambiguità della reazione indiana alla sfida occidentale e, in particolare, alla nozione cristiana di religione. In risposta all'attività missionaria, il Cristianesimo e le altre religioni sono state prontamente incorporate negli schemi tradizionali induisti di concordanza, dove esse appaiono come differenti approcci ad uno stesso fine, o come tappe preliminari su un sentiero che ha spesso visto al suo culmine la religione filosofica dell'Advaita Vedānta. In questo contesto, la «religione comparata» ha trovato molti sostenitori in India; allo stesso modo, contro la subordinazione hegeliana del pensiero asiatico a quello occidentale, Brajendranath Seal (1864-1938) ha formulato il suo programma di «filosofia comparata». In generale, c'è stata una tendenza a rispondere alla scienza, alla tecnologia e alla dominazione politica occidentali invocando la religione e la spiritualità, presentate come fenomeni genuinamente indiani da carismatici sostenitori del Neoinduismo come Vivekananda (1863-1902, che rappresentò l'Induismo al World Parliament of Religions di Chicago nel 1893). Il concetto di esperienza religiosa svolge un ruolo cruciale nella presentazione che l'Induismo moderno fornisce di sé all'Occidente. In numero sempre crescente, gli studiosi, gli insegnanti, i guru e i fondatori di movimenti sincretistici indiani sono arrivati in Occidente e hanno contribuito alla crescita della consapevolezza della tradizione religiosa indiana. Allo stesso tempo, questi sviluppi costituiscono essi stessi una continuazione e una trasformazione della tradizione, e diventano argomento legittimo di studi e ricerche. Tra coloro che hanno contribuito allo studio e alla valutazione critica del Neoinduismo occorre menzionare in particolar modo Paul Hacker (1913-1979).

La posizione ermeneutica e religiosa del Neoinduismo è ancora problematica e sperimentale, e ha avuto difficoltà nel trovare un linguaggio adeguato per presentare la tradizione religiosa indiana al mondo moderno. Di conseguenza, la situazione del dialogo religioso tra India e Occidente è ancora precaria. Tuttavia, il fatto che la tradizione religiosa indiana non sia più esclusivo argomento di studi occidentali, ma ora dialoghi con l'Occidente e dibatta alcuni dei presupposti di base della ricerca storica occidentale, è in sé un evento altamente significativo, che riguarda non soltanto la percezione occidentale moderna dell'India, ma anche la situazione religiosa e filosofica del mondo moderno.

BIBLIOGRAFIA

R.N. Dandekar e V. Raghavan (curr.), *Oriental Studies in India*, New Delhi 1964. Una panoramica di studi asiatici, e in primo luogo indiani, con sezioni dedicate agli studi vedici, dravidici e islamici, alla filosofia e alla religione, all'archeologia e così via, compresa una lista di centri di insegnamento e di ricerca indiani.

D. Dell et al., *Guide to Hindu Religion*, Boston 1981. Bibliografia ampiamente commentata degli studi dedicati all'Induismo, che tratta di storia, pensiero religioso, testi sacri, rituali, luoghi sacri, soteriologia; una cura particolare è stata riservata a contributi recenti, ma l'opera non è sempre del tutto affidabile.

J. Gonda et al., *Die Religionen Indiens*, I-III, Stuttgart 1960-1963 (trad. it. dei primi due volumi: *Le religioni dell'India. Veda e antico Induismo* e *Le religioni dell'India. L'Induismo recente*, Milano 1981). Una delle panoramiche più complete sulle ricerche dedicate alle religioni nell'India, incentrata in primo luogo sugli studi testuali e storici. Tale panoramica è stata ulteriormente estesa nel testo di J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970.

P. Hacker, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1978. Vasta raccolta di articoli in tedesco e in inglese ad opera di uno studioso le cui ricerche nell'ambito della religione indiana coniugano una formazione filologica di base con l'impegno teologico e filosofico; rilevanti le discussioni metodologiche e i riferimenti al Neoinduismo.

W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981 (trad. ingl. *India and Europe*, New York 1981). Uno studio sui punti d'incontro intellettuali e spirituali fra India ed Europa, sugli schemi di mutua comprensione in campo religioso e filosofico e sugli inizi della ricerca indologica.

B. Holland, *Popular Induism and Hindu Mythology. An Annotated Bibliography*, Westport/Conn. 1979. Utile guida bibliografica (comprendente sezioni di «letteratura sacra», ecc.), sebbene dotata di annotazioni brevi e, talvolta, non del tutto esaurienti.

D.G. Mandelbaum, *Society in India*, I-II, Berkeley 1970. Questa introduzione generale allo studio antropologico della civiltà indiana contiene anche la miglior introduzione (cfr. II, capp. 28-31) alle dinamiche sociali e storiche delle religioni indiane, utile per i non specialisti.

Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980. Una raccolta di saggi, ad

opera di autori provenienti da vari campi, che tratta una delle idee di base del pensiero religioso indiano.

R. Otto, *Mysticism East end West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* (1932), London 1987 (trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale. Interpretazione e confronto*, Casale Monferrato 1985). Pur alquanto obsoleta, quest'opera rappresenta ancora un approccio esemplare alla tradizione religiosa indiana dal punto di vista di un teologo cristiano liberale.

S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* (1927), London 1968. Non si tratta di un contributo allo studio accademico dell'Induismo, bensì di uno dei rapporti più eloquenti e riusciti sul Neoinduismo, in grado di esemplificarne i modelli basilari di reinterpretazione e modernizzazione.

L. Renou, *Bibliographie védique*, Paris 1931. Esemplare bibliografia degli studi sui *Veda*. Un seguito a questo lavoro è stato dato nell'opera di R.N. Dandekar, *Vedic Bibliography*, I-III, Bombay-Poona, 1946-1973.

R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris 1950 (trad. ingl. *The Oriental Renaissance*, New York 1984). Relazione completa e riccamente documentata del fervido periodo compreso tra il 1770 e il 1850, quando vennero gettate le fondamenta dell'indologia moderna e di un nuovo atteggiamento nei confronti delle religione e della filosofia indiane; testo dettagliato per ciò che riguarda gli sviluppi sia accademici sia extra-accademici, quest'opera analizza in modo completo il *background* intellettuale degli studi indiani e orientali. La traduzione inglese, però, non è del tutto affidabile.

B.L. Smith (cur.), *Hinduism. New Essays in the History of Religions*, Leiden 1976. Una raccolta di otto contributi, che presentano gli approcci recenti allo studio dell'Induismo, tra cui lo strutturalismo.

E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, I-II, Strasbourg 1917-1920. Sebbene incompleta, talvolta obsoleta e limitata ad un periodo che non va oltre il 1900, quest'opera è ancora la panoramica più completa e dettagliata sulla storia dell'indologia e dell'esplorazione testuale della religione indiana.

H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, J. Campbell (cur.), New York 1946, rist. Princeton 1992 (trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1995). Uno studio talvolta soggettivo, eppure stimolante e utile, sulla religione e la mitologia induiste, con particolari riferimenti alle illustrazioni visive.

WILHELM HALBFASS e ARJUN APPADURAI

INDRA. In India, il culto del dio Indra, re degli dei, guerriero degli dei, dio della pioggia, comincia propriamente nel *Ṛgveda*, circa 1200 a.C., ma la sua natura più ampia può essere rintracciata ancor più nell'antichità nel mondo proto-indoeuropeo attraverso le sue connessioni con Zeus e Wotan. Infatti, sebbene il *Ṛgveda* conosca un padre celeste chiamato Dyaus-pitṛ, letteralmente affine con Zeus-patēr e Juppiter, è Indra che rientra pienamente nel ruolo del sovrano celeste indoeuropeo: egli scaglia la saetta, beve in maniera smodata il *soma*, nettare d'ambrosia, concede fertilità alle donne umane (spesso giacendo egli stesso con loro),e guida la sua schiera di Marut, guerriere divinità della tempesta, a ottenere la vittoria per i conquistatori indoarii.

Nel *Ṛgveda*, la vita famigliare di Indra è tormentata in diversi modi che rimangono non chiari. La sua nascita, come quella di molti grandi guerrieri ed eroi, è innaturale: mantenuto contro la propria volontà dentro il ventre della madre per molti anni, balzò fuori dal fianco di lei e uccise il proprio padre (*Ṛgveda* 4,18). Anch'egli è a sua volta affrontato dal proprio figlio, che a quanto pare sconfigge (*Ṛgveda* 10,28). Ma gli inni a Indra, che dopotutto è il dio principale del *Ṛgveda* (più di un quarto degli inni della raccolta sono dedicati a lui), esaltano le sue imprese eroiche. Si dice che egli abbia creato l'universo separando cielo e terra (come hanno fatto anche altri dei, in particolare Viṣṇu e Varuṇa) e scoprendo il sole, e che abbia liberato le vacche che erano state rinchiuse prigioniere in una grotta (*Ṛgveda* 3,31). In quest'ultimo mito, che è probabilmente il mito centrale del *Ṛgveda*, ci sono diversi livelli di significato: esso significa ciò che racconta (che Indra aiuta i suoi devoti a ottenere bestiame, e infatti spesso lo si implora per questo), ma anche che Indra trovò il sole e il mondo della vita, della luce e della fertilità in generale, tutte cose delle quali spesso le vacche sono una metafora vedica.

Fu Indra che, sotto l'aspetto di un falco oppure in groppa a un falco, portò la pianta di *soma* dal cielo, dov'era stata fatta prigioniera da demoni, giù fino alla terra, dove divenne accessibile agli uomini (*Ṛgveda* 4,26-27). Lo stesso Indra è il bevitore di *soma* per eccellenza; quando si ubriaca, come è solito fare, si vanta (*Ṛgveda* 10,119), e il fedele che invita Indra a condividere con lui il proprio *soma* prende parte egli stesso all'euforia che esso induce sia nel bevitore umano che in quello divino (*Ṛgveda* 9,113). Ma Indra è un dio geloso, cioè è geloso del *soma*, sia per motivi elevati (come altre grandi divinità, non desidera che i mortali possano gustare il frutto che li renderà simili agli dei), sia per motivi meschini (egli vuole tenere tutto il *soma* per sé). I suoi tentativi di escludere gli Aśvin dal bere il *soma* falliscono quando questi ultimi si procurano l'aiuto del sacerdote Dadhyañc, che si traveste indossando una testa di cavallo e insegna loro il segreto del *soma* (*Ṛgveda* 1,117,22).

Ma la principale funzione di Indra è uccidere i nemici, umani non arii e demoni, che spesso si coalizzano. Quale dio supremo degli *kṣatriya*, la classe di guerrieri regali, Indra è invocato come distruttore di città e distruttore di eserciti, come valido alleato dei suoi suoi generosi adoratori, verso i quali è a sua volta egualmen-

te generoso (Maghavan, «il generoso», è uno dei suoi epiteti più popolari). Questi nemici (tra i quali il più famoso è Vṛtra) sono spesso chiamati Dāsa o Dasyu, «schiavi», e probabilmente rappresentano le popolazioni autoctone del subcontinente che furono soggiogate dagli Indoarii (e le cui città gemelle, Mohenjo-Daro e Harappa, nella Valle dell'Indo, sono forse state le roccaforti che Indra afferma di aver devastato). Ma i Dāsa sono anche frequentemente identificati con gli *asura*, demoniaci nemici degli stessi dei. Perciò le battaglie si svolgono simultaneamente al livello umano e a quello divino, e sono sia politiche che cosmogoniche.

La fama di Indra comincia a declinare nei *Brāhmaṇa*, circa 900 a.C., dove la sua supremazia è presa da Prajāpati, il creatore primordiale. Indra beve ancora il *soma*, ma ora subisce disastrosamentre gli effetti dell'ubriachezza e deve essere ricondotto alla salute dall'adoratore. Allo stesso modo, l'uccisione di Vṛtra lascia Indra indebolito e bisognoso di purificazione. Nell'epica, Indra viene schernito per le sue debolezze associate con quella potenza sessuale che rappresenta il suo grande vanto nel *Ṛgveda*. La sua notoria propensione per le donne lo porta in un'occasione alla castrazione (quando il saggio Gautama lo coglie a letto con la propria moglie Ahalyā); anche se i suoi testicoli sono in seguito rimpiazzati da quelli di un ariete (*Rāmāyaṇa* 1,47-48); in un'altra versione di questa storia, Indra subisce la maledizione di essere ricoperto di mille *yoni* o vagine, maledizione che egli trasforma in una benedizione tramutando le *yoni* in mille occhi. Quando gli eccessi lo indeboliscono, diventa vulnerabile in battaglia; spesso è sopraffatto da demoni e deve ricorrere all'aiuto degli dei settari ora supremi, Śiva e Viṣṇu, per riconquistare il proprio trono. Talvolta, invia una delle sue ninfe voluttuose, le *apsaras*, a sedurre demoni asceti che hanno accumulato abbastanza energia per mezzo del *tapas* («austerità meditativa») da minacciare il suo trono nei cieli. E quando il demone Nahuṣa usurpa il trono di Indra e pretende di ottenerne la moglie Śacī, gli dei devono celebrare un sacrificio del cavallo per purificare e rinforzare il dio, cosicché egli possa riconquistare il proprio trono. Persino allora Indra deve usare una combinazione di seduzione e inganno, piuttosto che pura forza, per poter raggiungere il proprio obiettivo: Śacī spinge Nahuṣa a commettere un atto di *hybris* che lo degrada a un livello nel quale egli diventa vulnerabile a Indra. Gli antichi dei vedici non muoiono mai; svaniscono solamente fino a fondersi in nuove divinità induiste. Indra rimane una sorta di figura principale della mitologia induista ed è il bersaglio di molte battute anti-induiste della mitologia buddhista. Gli aspetti positivi della sua persona sono ampiamente trasposti in Śiva. Sia Indra che Śiva sono associati con i Marut o Rudra, divinità della tempesta; di entrambi si dice che possiedono degli occhi in più (tre o mille) che fecero spuntare per poter avere una visione migliore delle belle *apsaras* danzanti; entrambi sono associati al toro e al fallo eretto; entrambi sono castrati; ed entrambi entrano in conflitto con i propri suoceri. Oltre a questi temi, che sono generalmente caratteristici delle divinità della fertilità, Indra e Śiva condividono alcuni episodi mitologici più specifici: entrambi seducono le mogli di saggi brahmani; entrambi si trovano davanti al problema di distribuire (laddove sia meno nocivo) alcune forze eccessive e distruttrici che hanno accumulato; entrambi sono associati ad azioni eterodosse antibrahmaniche; infine, entrambi perdono il diritto a ottenere la propria parte del sacrificio. E proprio come Indra decapita un demone brahmano (Vṛtra), la cui testa lo perseguita fin quando egli non è purificato da questo peccato, allo stesso modo Śiva, dopo aver decapitato Brahmā, è perseguitato dalla testa mozza di quest'ultimo finché non è assolto a Benares. Perciò, anche se Indra può entrare in conflitto con l'aspetto ascetico di Śiva, l'aspetto erotico di Śiva rielabora alcuni miti di Indra abbandonati.

[Vedi anche *VEDISMO E BRAHMANESIMO*; *PRAJĀPATI*; e *ŚIVA*. Per un'ulteriore discussione degli analoghi indoeuropei di Indra, vedi *JUPPITER*, vol. 11].

BIBLIOGRAFIA

Per un compendio dettagliato della mitologia di Indra, cfr. S Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Cambridge 1970, pp. 249-283, un trattato purtroppo piuttosto disordinato. Per una traduzione di una serie di miti su Indra, e una bibliografia dettagliata di letteratura secondaria, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Hindu Myths*, Harmondsworth 1975 (trad. it. *Miti dell'induismo*, Milano 1997). Per i peccati di Indra, cfr. G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969 (trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano 1990), e *The Destiny of a King*, Chicago 1973 (trad. A. Hiltebeitel); e Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976. Per le relazioni tra Indra e Śiva, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford 1981 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997), pubblicato originariamente con il titolo *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (1973).

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

INDUISMO. [Questa voce tratta esclusivamente la tradizione dell'Induismo. Per una presentazione generale delle religioni dell'India e delle loro reciproche interazioni, vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*].

L'Induismo è la religione praticata da circa il 70% del miliardo e oltre di abitanti dell'India. Altrove, con l'eccezione dell'isola indonesiana di Bali, gli induisti rappresentano soltanto una minoranza della popolazione. I confini geografici dell'India moderna, tuttavia, non possono racchiudere una presentazione di questa religione che voglia essere completa. In diversi periodi degli ultimi quattro o cinque milllenni, infatti, l'Induismo e i suoi antecedenti sono stati predominanti nei territori degli attuali Pakistan e Bangladesh e presenti in altre regioni, come l'Afganistan, lo Sri Lanka, l'Asia sudorientale e l'Indonesia. Ma in questi territori l'Induismo è stato infine contrastato o sopraffatto da altre religioni, soprattutto il Buddhismo e l'Islam. La presente voce tratterà soltanto l'Induismo nelle forme storiche che esso ha assunto nella cosiddetta *India maior* del subcontinente indiano.

La religione della Valle dell'Indo. Vi sono buoni motivi per sospettare che la religione delle popolazioni della Valle dell'Indo, una realtà ancora in buona parte sconosciuta, sia una fonte importante per determinare le radici dell'Induismo.

La civiltà della Valle dell'Indo emerge con la fondazioni di villaggi calcolitici e neolitici verso la metà del III millennio a.C., in epoca leggermente successiva rispetto alle grandi civiltà fluviali dell'Egitto e della Mesopotamia. Essa intrattenne rapporti commerciali con entrambe, sebbene in misura maggiore con la Mesopotamia. Raggiunse il suo apogeo intorno al 2000 a.C., ma in seguito subì un lungo periodo di declino intermittente, determinato da diversi fattori, che culminò con la sua scomparsa verso il 1600 a.C., a quanto sembra prima dell'arrivo delle popolazioni arie che introdussero la religione vedica. Nel momento del suo apogeo, la civiltà della Valle dell'Indo si estendeva su un ampio territorio, che arrivava all'attuale Pakistan, a oriente fino quasi a Delhi e a sud fino all'estuario del fiume Narmada. Questa civiltà era dominata da due città, Mohenjo-Daro, sul fiume Indo di Sind, e Harappa, circa 550 chilometri a nord-ovest, sull'antico corso del fiume Ravi, uno degli affluenti dell'Indo. Nonostante la distanza che le separa, le due città presentano una notevole uniformità di materiali e di struttura e si pensa che esse formassero una coppia di centri religiosi e amministrativi.

Molto problematica è, tuttavia, l'individuazione della natura della religione della Valle dell'Indo e del suo influsso sull'Induismo. Sebbene i siti archeologici abbiano fornito molti e suggestivi reperti, la loro interpretazione è ancora largamente congetturale, soprattutto per le prolungate difficoltà a decifrare in modo soddisfacente la scrittura della Valle dell'Indo, documentata su numerosi sigilli di steatite. Poco si potrà dire con sicurezza fino a quando non si riusciranno a leggere queste iscrizioni; il loro contenuto potrà anche rivelarsi di scarso valore, ma almeno si potrà identificare la lingua (molto probabilmente dravidica) e si potranno risolvere molti enigmi.

Sia Harappa sia Mohenjo-Daro erano città dominate a occidente da un'alta collina, che ospitava un complesso di edifici simile a una cittadella fortificata. Non è stato possibile identificare templi o santuari, ma probabilmente il complesso aveva insieme funzione sacra e amministrativa. All'interno della cittadella di Mohenjo-Daro, una struttura riconosciuta come un «grande bagno», con elaborate costruzioni per il trasporto e il drenaggio dell'acqua fino alle abitazioni dell'intera città, suggerisce un grande interesse per la pulizia personale, le abluzioni cultuali e la purità rituale, secondo una preoccupazione che permane nell'Induismo posteriore. Questo «grande bagno», infatti, con un ampio serbatoio rivestito di bitume e una gradinata che permette l'accesso da entrambi i lati, richiama non soltanto i serbatoi dei templi dell'Induismo, ma la nozione stessa di «guado» a essi associata per mezzo del loro nome in sanscrito, *tīrtha* («luogo di attraversamento, guado»).

Un granaio annesso alla cittadella fa supporre l'esistenza di alti funzionari incaricati della supervisione liturgica sul raccolto e di altri riti di carattere agrario. Numerose statuine femminili in terracotta, con piedestallo a fascia, rinvenute specialmente nei villaggi, rivelano un certo interesse rituale, almeno a livello popolare, per la fertilità. Esse vanno probabilmente connesse con il culto di una dea dai molteplici aspetti, poiché alcune rappresentano la figura femminile in atteggiamenti benevoli di nutrice, mentre altre mostrano tratti terribili e spaventosi, che sono stati connessi con la raffigurazione di teschi che ridono: si tratta, probabilmente, di figure che precorrono quelle della grande Dea induista, anch'essa associante, come è noto, aspetti benevoli e distruttivi.

Ma la scrittura sui sigilli rimane la cosa più controversa, poiché queste iscrizioni rimangono ancora sostanzialmente non decifrate. Le figure più rappresentate sono animali di sesso maschile, che compaiono spesso in scene di culto, di fronte a una sorta di «sacra mangiatoia», oppure condotti da un sacerdote davanti a una figura (probabilmente una divinità, forse femminile) collocata in un albero di pipal, uno degli alberi più venerati nell'Induismo. Animali di sesso maschile compaiono anche frequentemente in combinazione con esseri umani (anch'essi di sesso maschile) in forme composite. Poiché sembra che le figure femminili siano connesse con la Dea e quelle maschili con l'energia animale, si è ipotizzato che le due rappresentazioni rimandino agli aspetti complementari di un culto della fertilità e agli scenari sacrificali che si ritrovano nel sacrifi-

cio animale alla grande Dea dell'Induismo postvedico. In tali sacrifici la Dea richiede vittime di sesso maschile e l'animale rappresenta il maschio umano che compie il sacrificio. Estremamente interessante e controversa, a questo proposito, è una singolare figura, in posizione yogica, che compare su tre sigilli e su una ceramica. Nelle quattro rappresentazioni i tratti sono diversi, ma l'immagine più definita mostra un uomo seduto in trono con il fallo eretto. Egli ha corna di bufalo e un'acconciatura che richiama la forma di un albero (forse una caricatura del muso di un bufalo), indossa braccialetti, collane e monili ed è circondato da quattro animali selvatici. Alcuni di questi elementi (yoga, itifallismo, dominio sugli animali) hanno suggerito l'identificazione con il dio Śiva dell'Induismo posteriore. Altri tratti (la forma composita bufalo-uomo, l'associazione con gli animali selvatici, possibili allusioni al sacrificio) suggeriscono che si tratti, invece, di una figura che precorre il demone bufalo Mahiṣāsura, il mitico antagonista e la vittima sacrificale della dea Durgā. Forse l'immagine riunisce in sé tratti che in seguito saranno associati con entrambe queste figure.

L'idea che i vari elementi della religione della Valle dell'Indo costituiscano un'unica corrente insieme con altri elementi religiosi non arii che confluirono in seguito nell'Induismo è stata definita dai suoi avversari, talora un po' ironicamente, la teoria del substrato: questi ultimi sostengono, invece, la tesi per cui gli sviluppi dell'Induismo deriverebbero autonomamente dall'interno della sua stessa letteratura sacra. Questo «substrato», naturalmente, si può conoscere esclusivamente attraverso le forme che esso avrebbe assunto, in seguito, all'interno dell'Induismo (e senza dubbio anche all'interno del Jainismo e del Buddhismo), ma è comunque chiaro che un processo bipolare cominciò fin dall'inizio del periodo vedico ed è continuato fino al presente. [Per una più approfondita discussione vedi *VALLE DELL'INDO, RELIGIONE DELLA*].

Vedismo. La più antica letteratura sacra dell'Induismo porta il titolo retrospettivo di *Veda* («conoscenza») ed è anche nota come *śruti* («ciò che si è udito»). Nel suo insieme si tratta di un prodigioso *corpus* letterario, originariamente di carattere orale (e pertanto «udito»), che si è sviluppato nella sua forma presente lungo un periodo di nove o dieci secoli che si estende tra il 1400 e il 400 a.C. Complessivamente sotto il titolo *Veda-śruti* sono compresi quattro tipi di testi: le *saṃhitā*, i *brāhmaṇa*, gli *āraṇyaka* e le *upaniṣad*. Alla base di tutte le elaborazioni successive vi sono le quattro *saṃhitā* («raccolte»): *Ṛgveda Saṃhitā* («*Veda* dei canti», la raccolta più antica), *Sāmaveda* e *Yajurveda Saṃhitā* («*Veda* delle melodie» e «delle formule sacrificali», conosciute insieme come le *saṃhitā* «liturgiche») e *Atharvaveda Saṃhitā* (la più recente, che trae il proprio nome dal saggio Atharvan). Esse costituiscono i quattro *Veda*, anche se alcune fonti antiche menzionano solamente «tre *Veda*», escludendo l'ultimo. [Vedi *VEDA*]. Il materiale dei quattro testi probabilmente era già completo intorno al 1000 a.C., anche se alcune delle parti più recenti delle opere più antiche si sovrappongono cronologicamente alle parti più antiche delle opere più recenti. Le *saṃhitā*, o almeno alcune parti di esse, furono conservate e trasmesse da diverse scuole sacerdotali, o «branche» (*śākhā*), attraverso complessi sistemi di memorizzazione. Molte di queste scuole si estinsero e i loro testi andarono perduti; alcune sopravvissero conservando il materiale per la successiva compilazione e redazione letteraria. I testi più recenti, nelle categorie dei *brāhmaṇa*, degli *āraṇyaka* e delle *upaniṣad*, sono tutti connessi con l'una o con l'altra scuola vedica e perciò con una particolare *saṃhitā* vedica: in questo modo essi rappresentano l'ulteriore elaborazione letteraria delle scuole vediche e gli interessi dei quattro generi di sacerdoti che furono associati, in maniera diversa, con gli usi liturgici delle quattro *saṃhitā*. Il significato e la natura originari della religione vedica devono essere ricostruiti a partire dal *Ṛgveda*.

Anche se la civiltà urbana della Valle dell'Indo si era ormai esaurita all'epoca dell'arrivo degli Arii, verso il 1500 a.C., tuttavia i nuovi arrivati incontrarono alcuni eredi di quella civiltà raccolti in comunità agricole. Il contrasto fra le culture apparve stridente per gli Arii. che descrissero la popolazione indigena come di carnagione scura, composta di individui che non possedevano divinità o rituali religiosi, ma che tuttavia veneravano il fallo. Dal momento che piccoli oggetti di pietra di forma fallica sono stati davvero rinvenuti nei siti della Valle dell'Indo, questa è probabilmente la corretta descrizione di un culto originato nella religione della Valle dell'Indo prevedica e che prefigura la successiva venerazione del *liṅga* («fallo») nel culto di Śiva. Rispetto a questa popolazione prevalentemente agricola, gli Arii invasori erano un popolo nomade e guerriero, non legato a città o a località particolari, che penetrò nell'India nordoccidentale, in successive ondate, probabilmente lungo un periodo di parecchi secoli. La loro organizzazione sociale ereditò dal passato indoeuropeo un principio organizzativo che doveva avere un grande impatto sulla successiva civiltà indiana nella formazione del sistema delle caste: la struttura ideale, proposta da miti e da formule rituali e che doveva riflettersi nella società, postulava tre distinte «funzioni» sociali: i sacerdoti, i guerrieri e gli agricoltori-allevatori. Alcuni antichi inni vedici già parlano di questi tre gruppi sociali che interagiscono fra di loro, ai quali se ne aggiunge un quarto, la popolazione indigena dei *dāsa*, o *dasyu* (lette-

ralmente «schiavi», dapprima mitologizzati come demoni nemici degli Arii e dei loro dei). All'epoca del tardo *Ṛgveda*, queste popolazioni furono riconosciute come una quarta «classe» o «casta» all'interno della società: gli *śūdra*.

Particolarmente importante per l'ispirazione dell'antica religione vedica, tuttavia, fu l'interazione tra i primi due gruppi: la classe sacerdotale, organizzata intorno a scuole sacerdotali costituite lungo linee familiari e di clan, e una componente guerriera, originariamente guidata dai capi militari delle comunità tribali nomadi, ma fin dall'inizio legata a un ideale di regalità che ben presto assunse forme locali. Mentre i sacerdoti fungevano da depositari della tradizione sacra, della poesia, della tecnica rituale e della speculazione mistica, i guerrieri fungevano da patroni dei riti e delle cerimonie dei sacerdoti e come mecenati della loro poesia. Questi due gruppi, idealmente complementari ma spesso portatori di interessi contrapposti, nel tardo periodo vedico e brahmanico si cristallizzarono in «classi» distinte: i *brāhmaṇa* (sacerdoti) e gli *kṣatriya* (guerrieri).

Sebbene il *Ṛgveda* alluda a numerosi dettagli del rituale che ben presto vennero a essere sistematizzati nella religione dei *brāhmaṇa*, esso non attribuisce grande importanza al rito. Lo scopo principale dei suoi 1.028 inni è, infatti, quello di esaltare gli dei e l'ordine cosmico (*ṛta*) che essi proteggono. Tuttavia, nella misura in cui gli inni chiedono agli dei di prendere parte al sacrificio, si osserva un forte interesse verso due divinità dal carattere essenzialmente rituale: Agni e Soma. Agni («Fuoco») è più specificamente il dio del fuoco sacrificale, che riceve le offerte rivolte agli dei e le consegna loro portandole fino al cielo attraverso il fumo. Soma, invece, è la pianta divinizzata della «non morte» (*amṛta*), cioè dell'immortalità, il succo della quale viene ritualmente ricavato dal sacrificio del *soma*, un elemento centrale di molti riti vedici e brahmanici. Queste due divinità, significativamente vicine all'umanità, sono mediatrici tra gli uomini e gli altri dei. Esse vengono, inoltre, particolarmente lodate per la loro capacità di ispirare nei poeti la speciale «visione» (*dhī*) che stimola la composizione degli inni vedici. Agni, che come dio del fuoco e della luce si manifesta nei tre mondi vedici (come fuoco sulla terra, fulmine nell'atmosfera e sole nel cielo), conferisce la visione attraverso l'«illuminazione» delle connessioni analogiche e delle equivalenze che compongono il *ṛta* (a cui, a sua volta, è attribuita una natura luminosa). *Soma*, il succo estratto dalla «pianta dell'immortalità», forse un fungo allucinogeno, induce una visione «purificata», descritta come «entusiasta» o «intossicata», tremolante o vibrante, anch'essa capace di stimolare l'ispirazione poetica. Il poeta vedico (*kavi*, *ṛṣi* o *vipra*) era pertanto «colui che vede», il veggente, colui che traduce la sua visione in discorso, che produce i sacri *mantra*, le preghiere in versi, che comprende gli inni vedici. L'espressione vedica, a sua volta ipostatizzata come la dea Vāc («Parola»), è dunque la cristallizzazione di questa visione.

La religione vedica è decisamente politeistica, poiché comprende numerosissime divinità, molto più numerose dei cosiddetti trentatré dei, il numero convenzionale al quale tali divinità vengono talvolta ridotte. Nonostante la questione sia controversa, per amore di semplificazione si può dire che il nucleo o «l'asse portante» del pantheon è rappresentato da alcune divinità che mostrano un substrato chiaramente indoeuropeo o almeno indo-iranico: gli dei liturgici Agni e Soma (da confrontare con la divinità avestica Haoma) e le divinità che presiedono alle tre «funzioni» su scala cosmica: gli dei sovrani Varuṇa e Mitra, il dio guerriero Indra e gli Aśvin, cavalieri gemelli connessi, tra l'altro, alla pastorizia. Questa struttura si combina con la classica opposizione, propria del substrato indo-iranico, tra *deva* e *asura*. Nel *Ṛgveda* questi due termini possono riferirsi a una gerarchia tra le divinità, dove gli *asura* hanno un rango superiore e primario. Ma *asura* ha anche il significato vedico di «demone», che si conserva ancora nell'Induismo successivo, così che l'opposizione assume anche una coloritura dualistica. Varuṇa è l'*asura* per eccellenza, mentre Indra è il capo dei *deva*. Queste due divinità risultano perciò talora in contrasto e talora capaci di ricoprire ruoli complementari: Varuṇa è il remoto supervisore dell'ordine cosmico (*ṛta*), che punisce i peccati umani che violano tale ordine; Indra, invece, è il creatore dinamico e il sostenitore di quell'ordine, il condottiero della perenne lotta contro le forze demoniache collettive che vi si contrappongono, sia umane che divine. In particolare la sua vittoria sull'*asura* Vṛtra («colui che rinchiude»), il cui nome suggerisce ambigue connessioni etimologiche con Varuṇa, produrrà l'ordine o l'essere (*sat*, analogo a *ṛta*) dal caos o dal non essere (*asat*), e aprirà uno spazio cosmico e terreno per la «libertà di movimento» (*varivas*) degli uomini e degli dei. Una speciale attenzione è rivolta anche a tre divinità solari la cui libertà di movimento, assicurata da questa loro caratterizzazione, risulta una manifestazione del *ṛta* (rispetto a cui la ruota solare costituisce una importante analogia): Sūrya, Savitṛ (il Sole sotto due differenti aspetti) e Uṣas (l'affascinante divinità dell'aurora). Altre divinità molto importanti sono Yama, dio dei morti, e Vāyu, dio del vento e del respiro. Spesso si sottolinea che le divinità che nell'Induismo successivo divennero più importanti (Viṣṇu, Śiva [il vedico Rudra] e la Dea) sono invece nei *Veda* statisticamente piuttosto insignificanti, poiché a esse sono rivolti pochi inni. Ma di queste poche menzioni bisogna considerare piutto-

sto la qualità che la quantità: in questo modo la centralità e la rilevanza cosmologica di Viṣṇu, il potere distruttivo e la marginalità di Rudra, i mondani aspetti dinamici delle varie dee possono apparire i nuclei originari che nella caratterizzazione successiva di queste divinità assumeranno grandi proporzioni.

Sebbene, dunque, sia possibile delineare alcune caratteristiche strutturali e storiche che contribuiscono all'elaborazione del pantheon vedico, è importante riconoscere che tali caratteristiche sono rese oscure da alcune peculiarità degli inni, che derivano dal tipo di «visione» religiosa che li ispirò e che offrono le basi per sviluppi speculativi e filosofici che emergeranno nei *Veda* più tardi e che continueranno nella prima tradizione brahmanica. Gli inni esaltano la divinità alla quale si riferiscono in termini che si possono applicare in generale anche ad altre divinità (splendore, potenza, benevolenza, saggezza) e spesso le conferiscono tratti mitologici e azioni che sono particolari di altri dei (sostenere i cieli, approntare il cammino del sole, uccidere Vṛtra, e così via). Proprio mentre si delineano omologie e «connessioni» tra gli dei, dunque, implicitamente si negano distinzioni essenziali tra di essi. La speculazione su ciò che è essenziale, non soltanto per quanto riguarda gli dei, ma anche per quanto riguarda il rituale e i *mantra* che li invocano, ha così inizio già nello sviluppo poetico degli inni più antichi, anche se poi acquista carattere di urgenza e di raffinatezza nelle porzioni più recenti del *Ṛgveda* e nella successiva letteratura «vedica» di tipo speculativo-filosofico che culmina nelle *upaniṣad*. Storicamente le più importanti tra queste speculazioni sono quelle che riguardano il sacrificio cosmogonico del Puruṣa in *Ṛgveda* 10,90 (il *Puruṣasūkta*, nel quale si menziona, tra l'altro, l'origine delle quattro caste) e di Prajāpati nei *brāhmaṇa*. Entrambi saranno trattati più dettagliatamente *infra*. Alcune speculazioni sia sul *brahman* come energia inerente al discorso sacro sia sull'*ātman* («sé») come elemento irriducibile dell'esperienza personale, infine, sono rintracciabili già negli scritti vedici (il secondo, per precisione, soltanto nell'*Atharvaveda*). Si osserverà la convergenza di tutte queste linee di speculazione così nelle *upaniṣad* come nell'Induismo classico.

La religione dei *brāhmaṇa*. Lo sviluppo della religione vedica nella religione sacrificale dei *brāhmaṇa* è in gran parte il risultato di una sistematizzazione. La prima traccia di questa tendenza è costituita dalla compilazione delle *saṃhitā* liturgiche e dallo sviluppo di distinte scuole sacerdotali, i cui interessi produssero questi compendi. Mentre il *Ṛgveda* divenne l'esclusiva del sacerdote *hotṛ*, colui che versa le oblazioni e che invoca gli dei attraverso i *mantra* (il termine *hotṛ*, «colui che versa», ricorre spesso nel *Ṛgveda* e ha origini indo-iraniche), le raccolte più recenti si svilupparono attorno agli interessi di altri sacerdoti specialisti, ai quali raramente si fa riferimento nel *Ṛgveda* e che originariamente servivano in ruoli rituali subordinati. Il *Sāmaveda* era una antologia di versi per lo più tratti dal *Ṛgveda*, musicati con diverse melodie (*sāman*), destinati soprattutto al sacrificio del *soma* e principalmente cantati dal sacerdote *udgātṛ*, che perciò assunse un'importanza superiore rispetto allo *hotṛ* come specialista del canto e dell'articolazione dei *mantra*. Lo *Yajurveda* era invece una raccolta di *yaju*, *mantra* sacrificali scelti, ancora una volta per lo più tratti dal *Ṛgveda*, ai quali si aggiungono alcune frasi più complesse che dovevano essere recitate sottovoce dal sacerdote *adhvaryu*. Costui non era tanto interessato al loro suono, quanto alla loro correttezza rituale: perciò divenne una specie di maestro di cerimonia, responsabile dell'effettuazione di tutte le operazioni manuali di base, fino al punto di prendere il posto del sacerdote *hotṛ* nel ruolo di versatore delle oblazioni. Un quarto gruppo di sacerdoti, i *brāhmaṇa*, rivendicò allora il proprio ruolo mediante l'*Atharvaveda* e si assunse la responsabilità di supervisionare l'intera cerimonia rituale degli altri sacerdoti e di riparare qualunque loro errore (ad essi si richiedeva che conoscessero anche gli altri tre *Veda*, oltre al proprio) per mezzo della silenziosa recitazione di *mantra* tratti dall'*Atharvaveda*. Via via che la specializzazione aumentò, ciascun sacerdote di queste quattro classi principali richiese l'aiuto di tre assistenti.

I *brāhmaṇa* (esposizione del *brahman*, l'energia sacra legata ai *mantra* e più specificamente, ora, al rituale) sono il prodotto degli interessi di queste scuole sacerdotali e la prima espressione articolata della loro religione. Ciascuna classe di sacerdoti sviluppò i propri *brāhmaṇa*, tra i quali il più importante e completo è lo *Śatapatha Brāhmaṇa*, appartenente a una delle scuole dello *Yajurveda*. Il sistema rituale fu completato e raffinato in alcuni manuali aggiuntivi: gli *śrautasūtra*, che riguardano i riti «solenni», dapprima descritti nei *brāhmaṇa* e pertanto detti *śrauta* a causa della loro provenienza da questi testi della *śruti*, e i *gṛhyasūtra*, che riguardano i riti domestici (da *gṛha*, «casa»), giustificati dalla «tradizione» (*smṛti*), ma che conservano ancora molto della loro origine vedica. Gli *śrautasūtra* furono compilati nel periodo che si estende, a grandi linee, dai *brāhmaṇa* fino alle *upaniṣad*, e i *gṛhyasūtra* furono probabilmente composti all'epoca delle *upaniṣad*.

I riti domestici si svolgono presso un fuoco per le offerte e generalmente richiedono la semplice offerta di cereali o di *ghī* (burro chiarificato). Oltre al mantenimento del fuoco domestico e al compimento dei cosiddetti cinque grandi sacrifici (al *brahman*, sotto forma di recitazione vedica, agli antenati, agli dei, agli altri «esseri» e agli umani [riti di ospitalità]), le principali cerimo-

nie *gṛhya* sono i riti che riguardano il ciclo della vita (*saṃskāra*), che si possono definire sacaramenti. Tra questi i più importanti sono i riti del concepimento e della nascita di un figlio maschio; l'*upanayana*, cioè la «presentazione» dei fanciulli a un precettore *brāhmaṇa*, o *guru*, per l'iniziazione; il matrimonio; e infine la morte con la cremazione (*antyeṣṭi*, «offerta finale»). L'*upanayana*, che prevede tra l'altro l'investitura, con il cordone sacro, dei maschi appartenenti alle tre classi sociali superiori (*varṇa*), conferiva loro lo *status* di «nati due volte» (*dvija*, un termine usato per la prima volta nell'*Atharvaveda*). Questa «seconda nascita» permetteva loro di ascoltare i *Veda* e pertanto di partecipare ai riti *śrauta*: in questo modo, secondo l'ortodossia brahmanica che si andava imponendo, essi avrebbero ottenuto l'immortalità.

I riti *śrauta* sono molto più elaborati e rappresentano la massima complessità del sistema sacrificale, in quanto includono cerimonie che potevano durare fino a due anni e che richiedevano talvolta l'intervento di diciassette sacerdoti. Attraverso la celebrazione continua dei riti *śrauta* (quotidiani, quindicinali e stagionali) si completa l'anno, che a sua volta viene identificato con il ciclo rituale di vita-morte-rigenerazione e con la sua personificazione divina, Prajāpati. Oltrepassando l'anno per mezzo dell'*agnicayana*, la «costruzione dell'altare del fuoco», si ottiene l'immortalità e non si necessita più di nutrimento nell'altro mondo (*Śatapatha Brāhmaṇa* 10,1,5,4).

I riti *śrauta* richiedono un terreno sacrificale posto vicino alla casa del sacrificatore (*yajamāna*), con tre fuochi sacri (che rappresentano, tra l'altro, i tre mondi) e un altare elevato, il *vedī*. I sacrifici non animali prevedevano l'offerta di latte, di vegetali o anche soltanto di *mantra*; quelli animali (*paśubandhu*) richiedevano un'area sacrificale più complessa, con un altare supplementare e un palo sacrificale (*yūpā*), e includevano in primo luogo il sacrificio di un capro. Si consideravano adatti al sacrificio cinque animali maschi: l'uomo, il cavallo, il toro, l'ariete e il capro. Probabilmente, tuttavia, il sacrificio umano esisteva soltanto sul piano «ideale», dove era personificato nei sacrifici cosmici di Puruṣa e Prajāpati. L'animale (*paśu*) doveva essere ucciso per strangolamento e le interiora, ricche di grassi, dovevano essere offerte nel fuoco. I sacrifici di *soma*, che comprendevano alcuni sacrifici animali accanto a un grande numero di altri riti secondari, richiedevano la spremitura e l'offerta di *soma*. Il più semplice di essi era l'annuale *agniṣṭoma*, «in lode di Agni», un rito di quattro giorni che culminava, l'ultimo giorno, nella spremitura (mattutina, pomeridiana e serale) di *soma* e che richiedeva due sacrifici di capri. Tre sacrifici tra i più importanti erano riti di tipo regale: l'*aśvamedha*, il «sacrificio del cavallo»; il *rājasūya*, cioè la consacrazione regale; e il *vājapeya*, un sacrificio *soma* della «bevanda della forza». Ma il più complesso di tutti era il summenzionato *agnicayana*.

Un tratto che accomuna la maggior parte dei rituali *śrauta* è il fatto che essi devono cominciare con la «fede» o «confidenza» (*śraddhā*) del sacrificatore nell'efficacia del rito e nella capacità del sacerdote officiante di compierlo correttamente. Questo atteggiamento prepara il sacrificatore per la consacrazione (*dīkṣā*), nella quale, attraverso azioni di ascesi (*tapas*), egli assume l'aspetto di un embrione che deve essere rigenerato attraverso il rito. Come *dīkṣita* (colui che si sottopone alla *dīkṣā*), egli offre se stesso (il suo *ātman*). Ciò lo prepara a compiere in seguito la vera e propria offerta sacrificale (lo *yajña*, «sacrificio») come mezzo per redimere il proprio sé attraverso la sostanza offerta (animale o altro). In seguito, riversando la concentrazione di energia che ha accumulato nella *dīkṣā*, egli distribuisce ai sacerdoti le ricchezze sotto forma di *dakṣinā* (onorari). Alla fine il rito viene «smontato» (con un rituale analogo alla morte ripetuta di Prajāpati, prima della sua ricostituzione grazie a un altro rito) e il sacrificatore e sua moglie effettuano le abluzioni per separarsi dal sacrificio e rientrare nel mondo profano.

Nell'elaborazione di tali cerimonie e nella loro spiegazione speculativa contenuta nei *brāhmaṇa*, l'antica religione vedica sembra aver subìto molti cambiamenti. Nella religione dei *brāhmaṇa* i sacerdoti, che sono «coloro che conoscono così» (*evamvid*), si considerano molto più potenti degli dei stessi. Nel contempo gli dei e i demoni (*asura*) sono ridotti a rappresentare, nel loro infinito conflitto, il gioco ricorrente tra le forze che nel sacrificio si contrappongono. Prajāpati, loro padre, cristallizza l'interesse del pensiero brahmanico, rappresentando il sacrificio in tutti i suoi aspetti e i suoi processi. L'interesse principale è la nozione dell'assemblaggio o costruzione, per mezzo dell'azione rituale (*karman*), di un sé immortale (*ātman*), un sé fabbricato per il sacrificatore, attraverso il quale egli si identifica con l'essenza immortale di Prajāpati, inteso come il sacrificio personificato. Allo stesso modo, la morte ricorrente (*punarmṛtyu*, «nuova morte») della natura transitoria di Prajāpati (gli elementi del sacrificio che vengono assemblati e poi disassemblati) compare nei *brāhmaṇa* come ciò che il sacrificatore deve evitare attraverso la corretta celebrazione rituale. Questo concetto brahmanico della nuova morte di Prajāpati, insieme con la speculazione sui riti ancestrali *gṛhya* (*śrāddha*), incentrati sul nutrimento dei parenti defunti per sostenerli nell'altro mondo, sono stati probabilmente i fattori principali che hanno dato origine al concetto upaniṣadico di reincarnazione (*punarjanman*, «rinascita»).

L'enfasi sugli aspetti terreni e transitori di Prajāpati e del sacrificio e l'insistenza sul fatto che, all'interno del sacrificio, il mezzo principale per superarli sia l'ascesi vengono proposti in maniera molto vigorosa nell'*agnicayana*.

Nei *brāhmaṇa* il sacrificio primordiale del Puruṣa, avvenuto una volta per tutte, viene ripresentato nella ricorrente mitologia di vita-morte-rigenerazione di Prajāpati, introducendo una diversa teologia. Sebbene talora si sia identificato Puruṣa con Prajāpati, quest'ultimo, legato al ciclo di creazione e distruzione, divenne il prototipo del dio classico Brahmā, personificazione dell'Assoluto (*brahman*) in quanto orientato verso il mondo. Il concetto di un Puruṣa trascendente, tuttavia, non fu dimenticato nei *brāhmaṇa*. *Śatapatha Brāhmaṇa* 13,6 menziona Puruṣa-Nārāyaṇa, un essere che cerca di porsi al di sopra di tutti gli altri attraverso un sacrificio e che in questo modo diventa l'universo. Nell'Induismo classico *Nārāyaṇa* e *Puruṣa* sono entrambi epiteti di Viṣṇu in quanto divinità suprema. Questo passo dei *brāhmaṇa* non autorizza l'identificazione con Viṣṇu, ma altri passi non lasciano dubbio che le formule sacrificali abbiano conferito a Viṣṇu e a Rudra-Śiva un nuovo prestigio. Mentre i *brāhmaṇa* affermano ripetutamente che «Viṣṇu è il sacrificio» (in primo luogo nei termini dell'organizzazione dello spazio sacrificale, che è realizzata per mezzo dei tre passi di Viṣṇu attraverso il cosmo e della sua promozione dell'ordine e della prosperità che in questo modo viene stabilita), essi descrivono Rudra come colui che sta essenzialmente al di fuori del sacrificio, colui che neutralizza le forze impure che lo minacciano dall'esterno e anche la violenza che è inerente ad esso. Biardeau (1976) ha potuto dimostrare che la più tarda elevazione di Viṣṇu e di Śiva, attraverso lo yoga e la *bhakti*, ha la sua radice nelle complementarità degli opposti che furono dapprima formulate nel contesto del sacrificio brahmanico. [Per un'ulteriore discussione vedi *BRĀHMAṆA E ĀRAṆYAKA*; vedi anche *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

Le *upaniṣad*. Numerosi influssi contribuirono all'emergere del punto di vista delle *upaniṣad*. Si è già fatta menzione di antiche speculazioni sull'essenza irriducibile del cosmo, sul sacrificio e sull'esperienza individuale. Testi preupaniṣadici si riferiscono anche a diverse forme di ascesi praticate da alcune categorie di persone che, in un modo o nell'altro, rifiutavano o capovolgevano le norme sociali convenzionali: i *muni*, *vrātya* e *brahmacārin* vedici, ai quali si ascrivono capacità estatiche e, proprio al cuore del sacrificio brahmanico, il *dīkṣita* (il sacrificatore che pratica *tapas* mentre si sottopone alla *dīkṣā*, o consacrazione). Queste tendenze speculative e ascetiche contribuiscono tutte alla formazione di una classe di testi generalmente considerati come intermediari tra *brāhmaṇa* e *upaniṣad*: gli *āraṇyaka*, o «libri silvestri». Gli *āraṇyaka* non sono segnatamente diversi dalle opere che li precedono o li seguono (la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* è al tempo stesso un *brāhmaṇa* e una *upaniṣad*), ma il loro carattere di transizione è segnalato da uno spostamento, nel panorama sacrificale, dall'ambientazione domestica alla foresta e dal fatto che essi si incentrano non tanto sui dettagli del rituale quanto sulla sua interiorizzazione e universalizzazione. Il sacrificio, per esempio, è equiparato all'alternarsi tra il respiro e la parola. Allo stesso modo si stabiliscono corrispondenze tra aspetti del sacrificio e il flusso della vita di colui che medita.

Una *upaniṣad* è letteralmente una «connessione» mistica (spesso «segreta»), interpretata come un insegnamento di omologie mistiche. Oppure, seguendo un'etimologia più convenzionale, essa rappresenta l'azione di «sedersi giù» che un discepolo compie «vicino» (*upa*, «vicino»; *ni*, «giù»; *ṣad*, «sedere») al suo maestro spirituale, al suo *guru*. Ogni *upaniṣad* riflette l'orientamento vedico della sua scuola sacerdotale. Esistono anche orientamenti regionali, poiché, per esempio, si registra un ulteriore insediamento della tradizione vedica a Oriente, nelle regioni del bacino del Gange. Ma tra loro le *upaniṣad* condividono comunque alcuni tratti fondamentali del proprio orientamento che sono più fondamentali rispetto alle loro differenze. Il politeismo vedico viene demitologizzato, poiché tutti gli dei sono riconducibili a uno solo. Il ritualismo brahmanico viene ridefinito e la sua interpretazione dell'azione rituale (*karman*) viene completamente rinnovata. Il *karman* non può più essere considerato uno strumento positivo della costruzione di un sé permanente. Al contrario, esso risulta in ultima analisi negativo: «il mondo che si conquista per mezzo delle azioni [*karman*]» e «il mondo che si conquista per mezzo del merito [*puṇya*]» solo periscono (*Chāndogya Upaniṣad* 8,1,6). La «legge del *karman*», o «legge di causalità», rappresenta un rigido e universale flusso di causa ed effetto, che influenza ogni azione che sia motivata dal desiderio (*kāma*), sia esso desiderio di bene o di male. Persino le azioni meritorie che portano al paradiso vedico, pertanto, «periscono», lasciando un residuo che trascina l'individuo in ulteriori nascite e rinascite. Il risultato è la schiavitù perpetua nei confronti del flusso continuo e universale di tutto il *karman*, cioè del *saṃsāra* (da *saṃ*, «insieme», e *sṛ*, «scorrere»), un termine introdotto dalle *upaniṣad* nella tradizione vedica, ma che è condiviso con il Jainismo e il Buddhismo. Come in queste religioni, le *upaniṣad*, e l'Induismo di conseguenza, concepiscono il proprio scopo soteriologico come la liberazione da questo ciclo del *saṃsāra*: ovvero *mokṣa* o *mukti* («liberazione»).

Il *mokṣa* non si può raggiungere semplicemente per

mezzo dell'azione, poiché l'azione conduce soltanto a un'ulteriore azione. Perciò, sebbene nelle *upaniṣad* l'azione rituale non sia generalmente rifiutata, e anzi sia ancora spesso incoraggiata, essa può soltanto rimanere in subordine rispetto alla ricerca dell'ideale superiore di *mokṣa*. Si pone, piuttosto, nuova enfasi sulla conoscenza (*vidyā*, *jñāna*) e sul superamento dell'ignoranza (*avidyā*). La conoscenza che si persegue, tuttavia, non è quella della tecnica rituale o quella delle omologie basate sul rituale, bensì una conoscenza afferrabile, rivelatrice ed esperienziale del sé come tutt'uno con la realtà ultima. Nelle prime *upaniṣad* questa esperienza è formulata come la realizzazione della «connessione» ultima, l'unità di *ātman-brahman*, una connessione conoscibile soltanto nel contesto di comunicazione da *guru* a discepolo. (In questo tratto si può scorgere il fondamento del contesto ricco di parabole e dell'immaginario vivace e immediato di molti insegnamenti upaniṣadici). L'esperienza che si ottiene in questo modo è variamente descritta come coscienza unificata, coraggio, beatitudine e tranquillità.

Oltre a questi temi comuni, tuttavia, e nonostante il fatto che il pensiero upaniṣadico resista alla schematizzazione, si possono identificare alcune correnti differenti. Delle tredici *upaniṣad* generalmente considerate come *śruti*, le più antiche (circa 700-500 a.C.) sono quelle in prosa, in particolare la *Bṛhadāraṇyaka* e la *Chāndogya*. In generale si può dire che queste *upaniṣad* introducono le formule che l'Induismo successivo svilupperà nell'ideale *saṃnyāsa* della rinuncia (non ancora definito nelle *upaniṣad* come quarto stadio della vita) e nella dottrina del cammino della conoscenza del Vedānta non-dualistico (*advaita*). Persino all'interno di queste antiche *upaniṣad* si possono distinguere due diversi approcci alla realizzazione del sé. Uno si riferisce a un Assoluto che esclude tutto il resto; il sé, che è identificato con il *brahman*, o caratterizzato come *neti neti* («non questo, non questo»), si raggiunge distaccandosi dal flusso psico-mentale e dai suoi legami con il *karman*. Tale approccio domina nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. L'*avidyā*, in questo caso, risulta dal fatto che si considerano il nome e la forma delle cose come reali e si sviluppa un attaccamento verso di esse. Il secondo approccio implica, invece, un Assoluto onnicomprensivo, *brahman-ātman*, che penetra il mondo così che tutte le forme sono modificazioni dell'uno: l'ignoranza deriva dall'incapacità di sperimentare questa immediatezza. Nella *Chāndogya Upaniṣad* si riassume questo secondo approccio nella formula ricorrente «Tat tvam asi» («Tu sei quello»).

Le *upaniṣad* più tarde (circa 600-400 a.C.) registrano il primo impatto delle formulazioni teistiche e devozionali e dei primi sistemi Sāṃkhya e Yoga. Storicamente le più importanti di queste sono le due *upaniṣad* «yogiche», la *Śvetāśvatara* e la *Kaṭha*, la prima incentrata su Rudra-Śiva, la seconda su Viṣṇu. Ciascuna di esse incorpora nella sua terminologia della divinità assoluta l'antico termine *puruṣa*. Come Biardeau ha dimostrato (*L'Hindouisme*, 1981), questi testi si riferiscono a un termine, per indicare l'Assoluto, alternativo rispetto a quello che era stato reso comune attraverso l'equazione *brahman-ātman*. Il Puruṣa di *Ṛgveda* 10,90 (il *Puruṣasūkta*) viene sacrificato per creare il mondo dell'uomo vedico, un mondo sociale e cosmico, ordinato e integrato. Ma soltanto un quarto di questo Puruṣa è «tutti gli esseri»; tre quarti sono «l'immortale nel cielo» (*Ṛgveda* 10,90,3). Questo aspetto trascendente del Puruṣa, così come una certa sua dimensione «personale», sono tratti ancora conservati nella caratterizzazione di Puruṣa-Nārāyaṇa nello *Śatapatha Brāhmaṇa* e poi rafforzati nelle caratterizzazioni yogiche di Rudra-Śiva e di Viṣṇu nelle summenzionate *upaniṣad*. I testi upaniṣadici non restringono l'uso del termine *puruṣa* a significare semplicemente «anima», come fa in seguito il Sāṃkhya classico: si può dire, piuttosto, che esso viene usato per indicare sia l'anima sia la divinità suprema. La relazione tra l'anima e l'Assoluto è pertanto definita in modo duplice: da una parte come *ātman-brahman*, dall'altra come *puruṣa*-Puruṣa. In quest'ultimo caso, la *Kaṭha Upaniṣad* descrive un itinerario spirituale dell'ascesa dell'anima attraverso gli stati yogici fino al Puruṣa supremo. Questa sintesi di yoga e *bhakti* sarà ulteriormente sviluppata nelle formulazioni devozionali dell'epica e dei *purāṇa*. Ma bisogna sottolineare che nelle *upaniṣad* vengono usati contemporaneamente e con molte interrelazioni due diversi vocabolari, come avverrà anche nelle successive formulazioni della *bhakti*. [Vedi anche *UPANIṢAD*].

Il consolidamento dell'Induismo classico. Un periodo di consolidamento, talvolta indicato come periodo di «sintesi induista», «sintesi brahmanica» o «sintesi ortodossa», si realizza tra l'epoca delle *upaniṣad* tarde (circa 500 a.C.) e il periodo dell'ascesa imperiale dei Gupta (circa 320-467 d.C.). Una analisi critica di questo consolidamento, tuttavia, è complicata in primo luogo dalla mancanza di categorie storiografiche adeguate al compito di integrare i diversi dati testuali, epigrafici e archeologici di questo lungo periodo formativo. Il tentativo di definire questo periodo con il nome di «periodo epico», dal momento che esso coincide con le date che comunemente sono assegnate alla formazione e al completamento dei grandi poemi epici induisti (in particolare il *Mahābhārata*), è in realtà fuorviante, poiché molto di ciò che traspare è ben difficilmente definibile «epico». D'altro canto, i vari tentativi di definire il periodo in termini di forze eterogenee operanti sull'Induismo dall'interno (assimilazione di divinità e culti

locali, diffusione geografica) e dall'esterno (provocazioni eterodosse e straniere) non sono in grado di registrare (oppure hanno di fatto frainteso) le implicazioni del fatto evidente che i poemi epici erano *in fieri* durante l'intero periodo. L'idea che si ha dei poemi epici, infatti, è cruciale per l'interpretazione dell'Induismo durante questo periodo. Ritenendo che i poemi epici avessero già incorporato una cosmologia e una teologia *bhakti* fin dall'epoca iniziale di questo periodo formativo, tenteremo qui di metterli in relazione con altre opere e con altre formulazioni che contribuirono al consolidamento dell'Induismo classico.

L'intero percorso storico può essere suddiviso in quattro periodi, che passarono dalla frammentazione (regni regionali rivali e confederazioni tribali nella pianura del Gange) all'unità (ascesa dei Maurya, circa 324-184 a.C., che comprende anche la protezione imperiale del Buddhismo da parte di Aśoka), poi di nuovo alla frammentazione (vari regni stranieri nell'India nordoccidentale e regni regionali altrove) e infine all'unità (ascesa dei Gupta, circa 320-467 d.C.). Lungo tutto questo periodo le autodefinizioni di Induismo che emergono dai testi furono costruite nel contesto di un'interazione continua con le religioni eterodosse (Buddhismo, Jainismo, Ājīvika) e, dalla terza fase in avanti, con le popolazioni straniere (Yavana, i Greci; Śaka, gli Sciti; Pahlava, i Parti; e Kūṣāṇa, i Kushan). In questo quadro, l'ideale di un governo induista centralizzato non ottenne realizzazione pratica fino all'ascesa dei Gupta. Che questo ideale precedesse la sua concreta realizzazione è evidente nei rituali di supremazia regale (*aśvamedha* e *rājasūya*), che sono definiti già nei *brāhmaṇa* e negli *śrautasūtra* e che poi furono effettivamente celebrati dai sovrani induisti regionali successivi ai Maurya.

Nell'analisi dei diversi aspetti di questo consolidamento generale si devono tenere in considerazione questi quattro periodi, ma con l'avvertenza che la datazione rimane problematica: non soltanto la datazione dei testi, ma specialmente dei movimenti e dei processi religiosi che si riflettono in essi e nelle iscrizioni rimaste. La maggior parte degli studiosi generalmente ritiene che i processi che emergono da un testo o da qualunque altro documento abbiano in realtà dietro di sé una lunga e spesso complessa storia.

Śruti e smṛti. Fondamentale per l'autodefinizione dell'Induismo durante questo periodo di consolidamento è la distinzione che esso opera tra due classi della sua letteratura: *śruti* e *smṛti*. *Śruti* è «ciò che si è udito» e si riferisce all'intero *corpus* della letteratura vedica (detta anche *Veda*), dai quattro *Veda* alle *upaniṣad*. *Smṛti*, «ciò che è ricordato», o «tradizione», include tutto ciò che ricade al di fuori di questa letteratura. Non è certo quando questa distinzione fu fissata con precisione, ma è degno di nota il fatto che i sei *vedāṅga*, o «membra del *Veda*» (scritti sulla fonetica, la metrica, la grammatica, l'etimologia, l'astronomia e il rituale), sono testi *smṛti*, composti almeno in parte durante la seconda metà del periodo vedico o della *śruti*. [Vedi *VEDĀṄGA*]. I testi rituali (*kalpasūtra*) sono suddivisi in tre categorie: *śrautasūtra*, *gṛhyasūtra* e *dharmasūtra*. Mentre i primi due (già discussi *supra*, con il rituale brahmanico) si occupano di argomenti già sviluppati nel periodo vedico, i *dharmasūtra* si concentrano su questioni di diritto (*dharma*), che diventa un tema caratteristico del periodo ora in discussione. [Vedi *DHARMA INDUISTA*]. Le date fornite per la composizione di questi testi spaziano dal 600 al 300 a.C. per i più antichi (*Gautama Dharmasūtra*), fino al 400 d.C. per le opere più recenti. Sia i *gṛhyasūtra* che i *dharmasūtra* erano talvolta chiamati *smārtasūtra* (cioè *sūtra* basati sulla *smṛti*): sembra che i loro autori li considerassero una sorta di prolungamento dell'ortodossia (e dell'ortoprassi) vedica, che la categoria *smṛti* era intesa a conseguire. Dal momento che il termine *smṛti* ampliò notevolmente il proprio uso, tuttavia, esso finì per indicare numerosi altri testi composti nel periodo postupaniṣadico. [Vedi *SŪTRA (LETTERATURA)*].

Questa distinzione *śruti*/*smṛti*, dunque, definisce la letteratura più antica come un *corpus* unitario che, una volta che la distinzione fu effettuata, venne santificato in maniera retrospettiva. All'epoca del *Mānava Dharmaśāstra*, le *Leggi di Manu* (circa 200 a.C.-100 d.C.; cfr. *Manu* 1,23), e probabilmente anche in precedenza, la *śruti* aveva cominciato a essere considerata come «eterna». I testi che la componevano, perciò, non erano opere della storia. I *ṛṣi* vedici avevano «udito» una verità che è eterna non soltanto nel contenuto (si dice che le parole dei *Veda* posseggano una connessione eterna con il loro significato), ma anche nella forma. Queste opere, quindi, non contengono alcun segno dell'individualità dei *ṛṣi*. Questa concezione si cristallizzò nella dottrina che i *Veda* (cioè la *śruti*) sono *apauruṣeya*, ovvero privi di un autore personale (lett., «non per mezzo di un *puruṣa*»). Perciò essi non contengono alcuna imperfezione umana. Si sostenne, inoltre, che essi non hanno un autore neppure nella forma di una «persona» divina (*Puruṣa*). Sebbene alcuni miti dell'epoca affermino che i *Veda* hanno avuto origine da Brahmā all'inizio di ciascuna creazione (così come nel *Puruṣasūkta* i tre *Veda* scaturiscono dal Puruṣa), la divinità non è il loro autore. Essi rinascono semplicemente insieme con lui e sono un'autorivelazione del *brahman* impersonale. In contrasto con la *śruti*, i testi della *smṛti* erano visti come storici o «tradizionali», trasmessi per mezzo della «memoria» (*smṛti*), e come opera di autori individuali (*pauruṣeya*).

anche se spesso si erano dovuti inventare per essi degli autori mitici, sia umani che divini.

I testi *smṛti* di questo periodo, perciò, proclamavano nei modi più diversi l'autorità dei *Veda*, così che l'accettazione di questi ultimi divenne una delle caratteristiche più importanti per definire l'Induismo contro le eterodossie, che invece li rifiutavano. Probabilmente le dottrine dell'eternità e dell'impersonalità dei *Veda* furono in parte elaborate proprio per affermare la superiorità dei *Veda* sulle opere «dotate di un autore» e «storiche», proprie delle eterodossie, le cui dottrine, pertanto, si sarebbero trovate alla pari con la *smṛti* piuttosto che con la *śruti*. Ma è anche probabile che la dottrina *apauruṣeya* sia stata formulata per relativizzare il Dio «personale» della *bhakti*. In ogni caso, queste dottrine servirono a produrre una distanza ideologica considerevole tra la *śruti* e la *smṛti* e a permettere agli autori *smṛti* una grande libertà nell'interpretare la *śruti* e nel diffondere le dottrine induiste in nuovi territori. In linea teorica, dunque, si può dire che la *smṛti* aveva lo scopo di chiarire le oscurità dei *Veda*; ma il principio che i testi *smṛti* dovevano limitarsi a non contraddire i *Veda* lasciò ai loro autori grande libertà nel ricercare nuove formulazioni.

***Varṇāśramadharma* («legge delle caste e degli stadi della vita»).** Il *corpus* più rappresentativo della letteratura *smṛti*, e anche quello più strettamente connesso con gli interessi ortodossi che si andavano sviluppando dalle scuole sacerdotali vediche, è quello riferito al *dharma* («legge», o «dovere»). Come *corpus* letterario esso consiste di due generi di testi: i *dharmasūtra* (600/300 a.C.-400 d.C.), già menzionati in connessione con la distinzione *śruti/smṛti*, e i *dharmaśāstra*. I più importanti e i più antichi tra questi ultimi sono il *Mānava Dharmaśāstra*, le *Leggi di Manu* (circa 200 a.C.-100 d.C.), e la *Yājñavalkya Smṛti* (circa 100-300 d.C.). Ma altri *dharmaśāstra* furono composti fino a ben dentro il I millennio e furono seguiti da importanti commentari su tutti questi testi. L'interesse principale di queste due classi di testi è fondamentalmente lo stesso: l'articolazione di norme per tutte le forme di integrazione sociale, con l'inclusione, ma anche il superamento, dell'originale interesse dei primi *sūtra* per il rituale. Sono da notare, tuttavia, quattro differenze fondamentali. 1) Mentre i *dharmasūtra* sono in prosa, i *dharmaśāstra* sono nello stesso metro poetico dei testi epici, e in particolare *Manu* presenta molto materiale in comune con il *Mahābhārata*. 2) Mentre i *Sūtra* sono ancora legati alle scuole vediche, gli *śāstra* non lo sono, dimostrando con ciò che lo studio e l'insegnamento del *dharma* era divenuto una disciplina indipendente. 3) Il diritto negli *śāstra* è più esteso ed esaustivo. 4) Gli *śāstra* sono maggiormente integrati in una visione mitica e cosmologica simile a quella dei testi *bhakti*, ma generalmente ignorano la *bhakti* in quanto tale, facendo riferimento a doveri appropriati alle diverse età (*yuga*) e identificando l'India settentrionale e centrale come la «regione di mezzo» (*madhyadeśa*), dove il *dharma* è (e deve essere mantenuto) il più puro. [Vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*].

La teoria del *varṇāśramadharma*, la legge delle caste e degli stadi della vita, fu elaborata in questi testi come un modello per l'intera società induista. Senza dubbio questo modello fu stimolato dai valori sociali propugnati dalle ortodossie, che si fondavano sulla coppia dialettica formata da laici e monaci, e venne ulteriormente sviluppato in seguito alle incursioni di popolazioni barbariche (spesso in questi testi chiamate *mleccha*, coloro che «balbettano») nelle regioni settentrionali e occidentali. Tale modello si fondava sull'elaborazione di correlazioni tra due princìpi ideali: in primo luogo che la società si conforma alle quattro caste gerarchiche; in secondo luogo che ogni persona deve attraversare i quattro stadi della sua esistenza (*āśrama*): studente (*brahmacārin*), padre di famiglia (*gṛhasthin*), abitante della foresta (*vānaprasthin*) e rinunciante (*saṃnyāsin*). Il primo ideale ha la sua fonte originaria nel *Puruṣasūkta*. Il secondo presuppone il *corpus* della *śruti*, dal momento che i quattro stadi della vita sono in correlazione con le quattro classi dei testi *śruti*. Pertanto lo studente studia uno dei *Veda*; il padre di famiglia celebra i rituali domestici e, nella migliore delle ipotesi, anche i rituali *śrauta* dei *brāhmaṇa*; l'abitante della foresta segue gli insegnamenti degli *āraṇyaka*; il *saṃnyāsin*, infine, segue un cammino di rinuncia verso l'obiettivo del *mokṣa* proposto dalle *upaniṣad*. Ma sebbene nel *corpus* della *śruti* siano menzionati o sottintesi tutti gli stadi della vita (o almeno i primi due), la teoria che essi debbano governare il corso ideale dell'esistenza individuale compare per la prima volta soltanto nei *dharmasūtra*. Nel loro insieme, gli ideali di *varṇa* e di *āśrama* assumono una straordinaria complessità, dal momento che i doveri di un individuo variano a seconda della casta e dello stadio della vita, per non menzionare altri fattori, come il sesso, la famiglia, la regione e la qualità dei tempi. Inoltre, mentre lo sviluppo personale lungo l'esistenza di ciascun individuo è idealmente regolato dall'ideale di *āśrama*, il passaggio attraverso molte reincarnazioni potrebbe implicare la nascita in caste differenti, dal momento che la casta in cui si nasce è il risultato del *karman* precedente. Una ulteriore complicazione è che gli stadi della vita devono essere rigorosamente perseguiti soltanto dai membri maschi dei tre *varṇa* di coloro che sono «nati due volte», poiché soltanto costoro possono sottoporsi al rituale *upanayana* che apre lo stadio dello studente e permette la celebrazione dei riti caratteristici degli stadi successivi.

Ciascuna di queste formulazioni ha avuto maggiore persistenza sul piano ideale che non su quello reale. Nel caso dei quattro *āśrama*, la maggior parte delle persone non ha mai superato lo stadio del padre di famiglia, che effettivamente gli *śāstra* e i *sūtra* esaltano come il più importante dei quattro, dal momento che è il sostegno degli altri tre e, in termini più generali, il pilastro della società. Lo stadio del romitaggio nella foresta ben presto deve essere diventato più leggendario che reale: nei racconti epici esso risulta proiettato sui *ṛṣi* vedici. La tensione principale, tuttavia, che persiste nell'Induismo ortodosso, è quella tra il padre di famiglia e il rinunciante, poiché la sfida principale di ogni individuo è di integrare in una sola esistenza questi due ideali, che le eterodossie invece postularono come obiettivi separati, rispettivamente della comunità laica e di quella monastica.

Per quanto riguarda i quattro *varṇa*, idealmente la società viene rappresentata come una struttura che lavora per il mutuo vantaggio di tutte le caste, dove ciascuna ha i suoi particolari doveri, necessari per il corretto funzionamento dell'insieme e per la perpetuazione del principio gerarchico che lo definisce. Perciò i *brāhmaṇa* sono collocati al posto più alto, distinti da tre doveri che essi non condividono con nessuna altra casta: l'insegnamento dei *Veda*, l'assistenza al sacrificio e l'accettazione dei doni. Si dice che essi non riconoscano alcun re oltre a Soma, il dio del sacrificio. Nella realtà il sacrificio tradizionale *śrauta* aveva sempre meno importanza nella vita domestica dei *brāhmaṇa* e sempre maggiore attenzione si prestava, invece, al mantenimento della purezza *brāhmaṇa* nei rituali domestici e anche in quelli celebrati al tempio, i quali, in effetti, universalizzavano il sacrificio come il *dharma* del *brāhmaṇa*, ma come un tipo di sacrificio che richiedeva soltanto il minimo di violenza impura. Questa ricerca di purezza fu ulteriormente rafforzata dall'adozione, da parte dei *brāhmaṇa* nella loro vita domestica, di alcuni aspetti dell'ideale *saṃnyāsa* di rinuncia. Ciò si concentrò specialmente nella sempre crescente accettazione della dottrina dell'*ahiṃsā* (nonviolenza o, più letteralmente, «non desiderio di uccidere») e portò alla pratica del vegetarianesimo, che diventò in questo periodo la norma per i *brāhmaṇa*. I *brāhmaṇa*, dunque, mantengono un rango superiore rispetto agli *kṣatriya*, anche se questi ultimi mantengono il potere temporale (*kṣatra*) e hanno i doveri specifici e potenzialmente impuri di maneggiare le armi e di proteggere e punire con il loro scettro reale (*daṇḍa*). La subordinazione del re al *brāhmaṇa* implica una subordinazione del potere alla gerarchia, che ancora oggi, negli ambienti locali e rurali, sopravvive nel principio di considerare i *brāhmaṇa* superiori alle caste dominanti, il cui potere risiede nella ricchezza fondiaria e nel numero. I *vaiśya* hanno il dovere di allevare gli animali e di praticare l'agricoltura e il commercio (compresa l'usura). Alcuni doveri, dunque, distinguevano le tre caste dei nati due volte come un gruppo unitario rispetto agli *śūdra*. Tutti e tre i *varṇa* superiori, infatti, studiano i *Veda*, celebrano i sacrifici e fanno doni, mentre agli *śūdra* sono permessi soltanto sacrifici minori (*pākayajña*) e rituali domestici semplificati, che non richiedono la recitazione dei *Veda*.

La situazione reale, tuttavia, era (ed è ancora oggi) molto più complessa. Il modello dei quattro *varṇa* fornisce agli autori dei testi sul *dharma* alcune «categorie» vediche all'interno delle quali inserire una varietà potenzialmente illimitata di entità sociali eterogenee, che comprendevano tribù indigene, invasori barbarici, comunità di artigiani e gilde (*śreṇi*) e specialisti di vari servizi. Suscettibili di ulteriori articolazioni nella gerarchia e nella nomenclatura regionali, tutti questi gruppi furono chiamati *jāti*, un termine che significa «nascita» e che in termini funzionali è la parola più adatta a essere tradotta con «casta». Sebbene esse siano spesso chiamate sottocaste, le *jāti* sono le vere e proprie caste che i libri giuridici classificano nelle «categorie» dei *varṇa*.

Per giustificare questa proliferazione di *jāti*, gli autori sostennero che esse si sviluppano in seguito all'incrociarsi dei *varṇa*. Si prospettarono così due possibilità: unioni *anuloma* («a pelo»), nelle quali il *varṇa* del marito è lo stesso di quello della moglie o più alto (in termini antropologici: unioni ipergamiche, nelle quali le donne vengono «sposate all'insù»); e unioni *pratiloma* («contropelo»), nelle quali il *varṇa* della moglie è più alto di quello del marito (ipogamiche, in cui le donne vengono «sposate all'ingiù»). Il matrimonio endogamico (matrimonio all'interno del proprio *varṇa*) segna il livello più alto e, secondo alcune autorità, è l'unica forma di matrimonio valido. Ma, riguardo agli altri due. mentre i matrimoni *anuloma* sono permessi, le unioni *pratiloma* portano disgrazia. Perciò le *jāti* che provengono da unioni *anuloma* sono meno infauste di quelle originate da unioni *pratiloma*. Significativamente, due delle *jāti* più problematiche sono quelle che provengono da matrimoni *pratiloma* particolarmente disprezzabili: gli Yavana (Greci), figli di maschi *śūdra* e di femmine *kṣatriya* (origini simili erano attribuite ad altri «barbari»), e i *caṇḍāla* (gli infimi tra gli inferiori, già menzionati nelle *upaniṣad* e nella letteratura buddhista arcaica come una «quinta casta» di intoccabili), prodotti dal contatto contaminante di maschi *śūdra* con femmine *brāhmaṇa*. Va sottolineato che una delle indicazioni principali della proibizione del matrimonio *pratiloma* è la limitazione del matrimonio per le donne *brāhmaṇa* con i soli uomini *brāhmaṇa*. Ciò stabiliva come livello supremo un'associazione di purezza di casta e di endogamia di casta (e la purezza delle donne di una

casta) e, pertanto, diede inizio, già alla fine del I millennio, a uno schema endogamico che fu poi adottato da tutte le caste (non soltanto i *varṇa* ma anche le *jāti*).

Questa giustificazione dell'origine delle *jāti* fu integrata con ulteriori spiegazioni di come la società si fosse allontanata dal proprio modello ideale. Una di esse è che «la mescolanza delle caste» (il grande abominio dei testi sul *dharma* e anche della *Bhagavadgītā*) cresce con il declino del *dharma* di *yuga* in *yuga*, che è specialmente pernicioso in quest'epoca Kali. Un'altra dottrina è quella dell'*āpad dharma*, «doveri per periodi di crisi», che permette l'inversione dei ruoli di casta quando si sia in pericolo la vita. Una terza dottrina, sviluppata nei *dharmaśāstra*, identifica alcuni doveri (*kalivarjya*) come realtà un tempo permesse ma ora proibite nel *kaliyuga*, poiché la gente non è più in grado di metterle in pratica in maniera pura. In tutte queste dottrine, comunque, persiste l'ideale che pervade l'intera società, nonostante le variazioni dovute al mutare dei tempi e dei luoghi. [Per una trattazione più dettagliata del sistema del *varṇāśramadharma*, vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*; vedi anche *VARṆA E JĀTI*].

I quattro* puruṣārtha *(gli «obiettivi dell'uomo»). La teoria per cui l'esistenza perfetta è quella che si prefigge il perseguimento di quattro obiettivi (*artha*) viene presentata per la prima volta nei *dharmaśāstra* e nei poemi epici, in questi ultimi attraverso ripetuti esempi narrativi. Lo sviluppo di distinte interpretazioni tecniche di ciascun *artha*, o di alcuni aspetti di esso, si può anche seguire lungo tutto il periodo in alcuni manuali: l'*Arthaśāstra*, un manuale sull'arte del governo (*artha*, ora nel senso di «guadagni materiali»), attribuito a Kauṭilya, il ministro di Candragupta Maurya, ma probabilmente di alcuni secoli posteriore; i *kāmasūtra*, il più famoso dei quali è quello di Vātsyāyana (circa 400 d.C.), sul *kāma* («amore, desiderio»); i *dharmasūtra* e *dharmaśāstra* sul *dharma*, dei quali si è già trattato; e i *sūtra* delle «scuole filosofiche» (*darśana*), che in parte si occupano del quarto obiettivo, il *mokṣa*. Le fonti più antiche si riferiscono spesso ai primi tre obiettivi definendoli il *trivarga*, le «tre categorie», ma ciò non implica necessariamente che il quarto obiettivo sia un'aggiunta successiva. I *dharmaśāstra* e i testi epici che menzionano il *trivarga* si concentrano sugli interessi dei padri di famiglia (e, nei poemi epici, in particolare del sovrano in quanto padrone di casa), poiché questo è il contesto nel quale si deve perseguire il *trivarga*. Il quarto obiettivo, il *mokṣa*, deve essere perseguito per tutta la vita (più precisamente: attraverso tutte le vite), ma è in particolare l'obiettivo di coloro che sono entrati nel quarto stadio della vita, quello del *saṃnyāsin*. L'opposizione *trivarga-mokṣa*, pertanto, riflette l'opposizione tra padre di famiglia e rinunciante. Ma lo scopo generale della formulazione del *puruṣārtha* è integrativo e complementare rispetto alla teoria del *varṇāśramadharma*. Dal punto di vista dei padri di famiglia, infatti, è il *dharma* che integra il *trivarga* come base per il *mokṣa*. Dal punto di vista del *saṃnyāsin*, invece, è il *kāma* che sta alla base del *trivarga*, in quanto esso rappresenta l'attaccamento in tutte le sue forme, perfino l'attaccamento al *dharma*. Le vie che conducono alla liberazione si concentreranno, perciò, sul distacco dal desiderio oppure sulla trasformazione di esso in amore per Dio.

«Punti di vista» filosofici* (darśana) *e vie di salvezza. In quanto espressione del crescente interesse dell'Induismo per la sistematizzazione delle sue dottrine, il quarto obiettivo della vita (*mokṣa*) divenne il soggetto di numerosi tentativi di sviluppare alcuni «punti di vista» (*darśana*, dalla radice *dṛś*, «vedere») filosofici, specificamente induisti, sulla natura della realtà e sulle vie raccomandate per la sua comprensione e per la liberazione dalla schiavitù verso il *karman*. Furono così definiti sei distinti *darśana* e durante il periodo in questione ciascuno di essi produsse testi fondamentali (nella maggior parte dei casi *sūtra*) che servirono come base per vari commentari posteriori.

Se si considerano gli sviluppi delle principali correnti di pensiero all'interno dell'Induismo, due scuole possiedono una continuità ininterrotta fino al giorno d'oggi: la Mīmāṃsā e il Vedānta. Ma soltanto la seconda si è sviluppata in maniera importante nel periodo successivo alla sintesi, anche se tutte e sei le scuole hanno contribuito in maniera importante all'Induismo successivo. Sarà pertanto sufficiente trattarle qui brevemente, nei termini delle loro caratteristiche di base e del loro impatto principale, riservando una discussione più esauriente solamente al Vedānta per il periodo del suo sviluppo più tardo.

Delle sei scuole, due (Mīmāṃsā e Vedānta) hanno le loro radici originarie nella tradizione vedica *śruti* e sono perciò talvolta chiamate scuole *smārta*, nel senso che sviluppano correnti ortodosse di pensiero *smārta*, che, come la *smṛti*, sono basate direttamente sulla *śruti*. Le altre quattro scuole (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya e Yoga) si dichiarano fedeli ai *Veda*, ma sono abbastanza indipendenti da essi, poiché il loro interesse principale verte sulla spiegazione razionale o causale. Pertanto esse sono chiamate talvolta scuole *haituka* (da *hetu*, «causa, ragione»).

Tra le scuole *smārta*, la Mīmāṃsā è quella più interessata alle tradizioni rituali radicate nei *Veda* e nei *brāhmaṇa*, mentre il Vedānta si concentra piuttosto sulle *upaniṣad*. È importante sottolineare che entrambe le scuole sostengono gli orientamenti vedici che rifiutano (Mīmāṃsā) oppure mettono in subordine (Vedānta) la *bhakti*, fino a quando il Vedānta assume carattere devo-

zionale nelle sue forme posteriori a Śaṅkara. A cominciare dal *Mīmāṃsā Sūtra* di Jaimini (circa 300-100 a.C.), la Mīmāṃsā («riflessione, interpretazione») fornisce una esegesi delle regole vediche, in particolare delle relazioni tra la motivazione e le ricompense del sacrificio. Si sviluppò così con grande raffinatezza la trattazione di questioni relative all'autorevolezza e all'eternità dei *Veda* e alla relazione tra i suoni, le parole e i loro significati. Le regole vediche vengono prese alla lettera, le molte divinità vediche sono considerate reali, anche se superflue per la salvezza (in una posizione contraria alla *bhakti*) e si sostiene che un uso appropriato delle regole è soltanto in grado di assicurare il paradiso (non la liberazione più alta, il *mokṣa*, come sostenuto da tutti gli altri sistemi, compresa la *bhakti*). La Mīmāṃsā sopravvive in due sottoscuole, ma è soltanto minoritaria tra i brahmani.

Per quanto riguarda il Vedānta («fine dei *Veda*», un termine usato anche per le *upaniṣad*), l'opera fondamentale è il *Vedānta Sūtra*, o *Brahma Sūtra*, di Bādarāyaṇa (circa 300-100 a.C.), un'esegesi di diversi passi upaniṣadici, in stile aforistico, facilmente suscettibile di interpretazioni divergenti. Così, infatti, fu letto da pensatori vedāntici successivi.

Le scuole *haituka* sono importanti perché svilupparono, per la prima volta all'interno dell'Induismo, ciò che possiamo chiamare mappe e vie: mappe delle caratteristiche costituenti del cosmo e vie di liberazione dalla schiavitù. Tali interessi, che emergono all'interno dell'Induismo in questo periodo, in particolare nelle scuole meno legate alla tradizione vedica, rappresentano senza dubbio uno sforzo per contrastare la proliferazione di mappe e vie proposte dalle eterodossie (non soltanto il Buddhismo e il Jainismo, ma anche gli ājīvika). Queste scuole (ma non il Sāṃkhya) cominciano ad aprire al riconoscimento della divinità della *bhakti*, in modo più esplicito di quanto facciano le altre scuole *smārta*, anche se nessuna delle scuole *haituka* rende tale riconoscimento veramente centrale.

Il Nyāya e il Vaiśeṣika, sistemi per la prima volta proposti nel *Nyāya Sūtra* di Gautama (circa 200 a.C.-150 d.C.) e nel *Vaiśeṣika Sūtra* di Kaṇāda (circa 200 a.C.-100 d.C.), furono ben presto riconosciuti come una coppia strettamente correlata e di fatto unificabile: il Nyāya-Vaiśeṣika. Il Nyāya («regola, logica, analisi»), che metteva in rilievo la logica e i metodi di argomentazione come strumenti di liberazione, fu considerato complementare al Vaiśeṣika («scuola delle caratteristiche distinte»), che proponeva una teoria dell'atomismo e postulava sette categorie per spiegare realtà quali l'aggregazione degli atomi e la distinzione dualistica tra anima e materia. Verso il V secolo, quando le due scuole si erano già unificate, la logica del Nyāya e la cosmologia del Vaiśeṣika servivano a fornire gli argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio, come causa efficiente della creazione e della distruzione dell'universo e come liberatore dell'anima dal *karman*.

Molto più influente, tuttavia, fu la coppia formata da Sāṃkhya («enumerazione») e Yoga. I testi fondamentali di queste scuole sono forse più tardi di quelli delle altre, ma sono chiaramente la distillazione di tradizioni di lunga data, databili almeno alle *upaniṣad* medie, che avevano già subito una notevole sistematizzazione. Lo *Yoga Sūtra* di Patañjali, per esempio, risale a circa il 200 a.C., oppure al 300-500 d.C., a seconda che si identifichi o meno il suo autore con il grammatico più antico. E le *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa probabilmente risalgono al IV secolo d.C. Sebbene l'«ateismo» del Sāṃkhya e la sua soteriologia dell'isolamento (*kaivalya*) dell'anima (*puruṣa*) dalla materia (*prakṛti*) siano stati modificati o rifiutati in altre forme di Induismo (entrambe le dottrine sembrano connettere il Sāṃkhya con il Jainismo), la cosmologia del Sāṃkhya e la sua terminologia di base sono diventate definitive per l'Induismo a più livelli: non solo nel Vedānta, ma anche nelle formulazioni della *bhakti* e in quelle tantriche. Se si considerano, infatti, le forme preclassiche del Sāṃkhya teistico che si ritrovano nelle *upaniṣad* e nel *Mahābhārata*, e inoltre il loro uso nelle cosmologie *bhakti*, può ben darsi che l'ateismo del Sāṃkhya classico sia il risultato del rifiuto di elementi *bhakti* da parte di un sistema fondamentalmente teista. Infatti il Sāṃkhya postula il *puruṣa* senza un Puruṣa trascendente e divino, e la sua *prakṛti* è astratta e impersonale.

In ogni caso, molti concetti del Sāṃkhya divennero fondamentali nel vocabolario induista, solo per essere integrati e reinterpretati da diverse scuole, con prospettive teologiche e soteriologiche differenti. Tra questi troviamo i concetti di evoluzione e devoluzione della *prakṛti*, il polarismo sessuale del *puruṣa* come maschio e della *prakṛti* come femmina, l'enumerazione delle ventitré sostanze che evolvono da essi e si involvono di nuovo nella «matrice» *prakṛti*, il concetto di materia come flusso continuo dalle sottili «sostanze» psico-mentali alle grossolane sostanze fisiche (in particolare i cinque elementi), e infine la nozione dei tre «fili» o «qualità», chiamati *guṇa* (*sattva*, «bontà, lucidità»; *rajas*, «dinamismo»; *tamas*, «entropia»), che sono «intrecciati» insieme attraverso tutta la materia, da quella sottile a quella grossolana.

Nel frattempo, mentre il Sāṃkhya fornisce la mappa per conoscere il *puruṣa*, lo Yoga definisce la via attraverso la quale il *puruṣa* può liberarsi dalla *prakṛti*. Gli «otto membri» dello Yoga (forse una risposta all'Ottuplice Sentiero del Buddhismo?) rappresentano la più importante formulazione induista di una via per la libe-

razione, ottenuta passo dopo passo (sebbene anche, per certi versi, cumulativa). I primi due «membri» sono costituiti da forme di controllo (*yama*) e di osservanza (*niyama*). I tre successivi implicano l'integrazione del corpo e dei sensi: postura (*āsana*), controllo del respiro (*prāṇayāma*), e ritrazione dei sensi dal dominio degli oggetti sensibili (*pratyāhāra*). Gli ultimi tre realizzano l'integrazione della mente, o la «cessazione del tumulto mentale», che ha la sua radice negli effetti del *karman*: «tenersi» (*dhāraṇā*) a un sostegno meditativo, flusso della meditazione (*dhyāna*) e concentrazione integrativa (*samādhi*), attraverso la quale si può sperimentare la libertà del *puruṣa*.

Lo Yoga classico di Patañjali, conosciuto come *rājayoga* («*yoga* regale»), si differenzia dal Sāṃkhya in quanto riconosce l'esistenza di Dio (Īśvara). Ma Īśvara è un centro di meditazione, non una realtà attiva nel processo di liberazione. L'uso del termine *rājayoga*, comunque, suggerisce che all'epoca di Patañjali il termine *yoga* fosse già stato usato per descrivere altre discipline, o vie, con il risultato che le parole *yoga* («giogo») e *mārga* («sentiero») erano diventate intercambiabili. In epoche posteriori, pertanto, si troverà il *rājayoga* citato insieme con i termini più generali di *yoga*, o «vie», che sarebbero diventati decisivi per l'Induismo attraverso la loro esposizione nella *Bhagavadgītā* (circa 200 a.C.): le vie (o *yoga*) di *karman* («azione»), *jñāna* («conoscenza») e *bhakti* («devozione»). [Ciascuno dei sei *darśana* induisti è il soggetto di un lemma indipendente. Vedi anche *INDIA, FILOSOFIE DELL'*].

Induismo* bhakti *classico. Il consolidamento dell'Induismo si realizza sotto il segno della *bhakti*. E nonostante il ritualismo della Mīmāṃsā e gli orientamenti di «conoscenza» del Vedānta (e di altro tipo) continuino a essere legati a una tendenza «ortodossa» che si oppone a questa sintesi, o che tenta di migliorarla, la *bhakti* classica, con le sue forme di settarismo devozionale, emerge come un elemento da questo momento in avanti costitutivo della corrente principale dell'Induismo. [Vedi *BHAKTI*].

Alcuni degli elementi che caratterizzeranno i successivi sviluppi della *bhakti* si registrano già nelle *upaniṣad* tardovediche e, nei primi secoli d.C., in alcune iscrizioni e altri documenti del culto sincretistico delle divinità induiste (Viṣṇu e Śiva), collegate a figure divine straniere ed eterodosse. L'eterogeneità e la natura frammentaria di queste notizie non testuali sullo sviluppo della *bhakti* durante questo periodo, tuttavia, hanno dato origine a interpretazioni contrastanti sulle caratteristiche essenziali del processo.

Piuttosto che tentare di tessere di nuovo una fragile rete di sviluppo, da tendenze settarie e popolari che si ipotizzano separate, è forse meglio guardare ai testi, per osservare che cosa essi abbiano cercato e che cosa abbiano trovato. Va tuttavia sottolineato che, per quanto ne sappiamo, questo processo si realizzò relativamente presto nel periodo di consolidamento, poiché la *Bhagavadgītā* (il testo che ne suggellò il risultato) sembra risalire a un'epoca non posteriore al I o II secolo a.C. (è citata da Bādarāyaṇa nel *Vedānta Sūtra*) e forse anche precedente. In seguito, naturalmente, il processo di sviluppo fu continuo e costante.

Il risultato è un Induismo universale che, seguendo la discussione della *bhakti* proposta da Biardeau in *Études de mythologie hindoue* (1976), possiamo definire come *smārta*. [Per una presentazione della tradizione *smārta*, vedi *VEDISMO E BRAHMANESIMO*]. Esso eredita dalla tradizione sacrificale brahmanica una concezione nella quale Viṣṇu e Śiva sono riconosciuti come complementari nelle loro funzioni, ma ontologicamente identici. I testi fondamentali di questa visione devozionale smārta sono i due poemi epici (il *Mahābhārata*, circa 500 a.C.-400 d.C., e il *Rāmāyaṇa*, circa 400-200 a.C.) e lo *Harivaṃśa* (circa 300-400 d.C.?). Queste opere integrano molti dei materiali mitologici e cosmologici che in seguito saranno esposti con maggiore ampiezza nei classici *purāṇa* («antichità»), dei quali si dice che vi siano diciotto testi maggiori e diciotto minori. I poemi epici e i *purāṇa*, pertanto, devono essere trattati insieme. Ma bisogna riconoscere che, mentre la visione *smārta* dei poemi epici e dello *Harivaṃśa* è, nei suoi scopi, fondamentalmente integrativa e universale, i *purāṇa* sono spesso dominati da interessi regionali e particolaristici, compresa, in taluni casi, la forte difesa del culto di una sola divinità (Śiva, Viṣṇu o la Dea) sopra tutte le altre. Risulta forte, perciò, la tentazione di considerare il periodo di composizione dei *purāṇa* (circa 400-1200 d.C.?) come un'epoca che amplia la visione integrativa dei testi fondamentali, sviluppandola, però, in varie direzioni. Poiché, tuttavia, non è chiaro se le istanze degli atteggiamenti teologici dei *purāṇa* siano originate da sette distinte, è fuorviante parlare di *purāṇa* «settari». [Vedi *PURĀṆA*].

Considerati nel loro insieme, dunque, lo *Harivaṃśa* e il *Mahābhārata* (che comprende la *Bhagavadgītā*) presentano la biografia completa di Kṛṣṇa, così come il *Rāmāyaṇa* quella di Rāma. Lo *Harivaṃśa* (genealogia di Hari, cioè Kṛṣṇa) è il più recente dei testi che riguardano Kṛṣṇa e narra la sua nascita e la sua giovinezza, nella quale egli e suo fratello Balarāma assumono il «travestimento» (*veṣa*) di pastorelle. I due si trastullano nel «gioco» (*līlā*) divino con le pastorelle (*gopī*), fino a quando, alla fine, se ne vanno per ottenere vendetta contro Kaṃsa, il loro zio dal carattere demoniaco, che li aveva cacciati in esilio. [Vedi *LĪLĀ*]. Il *Mahābhārata* («Storia della grande dinastia Bhārata») si concentra,

invece, sull'aiuto prestato da Kṛṣṇa ai cinque fratelli Pāṇḍava nel conflitto con i loro cugini, i cento Kaurava, conflitto relativo al «regno centrale» della dinastia lunare (la dinastia Bhārata) a Hāstinapura e a Indraprastha, vicino alla moderna Delhi. Ciascuno dei due testi contiene esplicite allusioni all'altro, per cui, dal momento che entrambe le storie devono aver avuto una grande circolazione orale prima di raggiungere la presente forma letteraria, qualunque idea di una loro origine separata è puramente congetturale. Il *Rāmāyaṇa* («Le imprese di Rāma») narra la storia di Rāma, rampollo della dinastia solare e personificazione del *dharma*, che deve salvare sua moglie Sītā dal demone (*rākṣasa*) Rāvaṇa. Sebbene ciascuno di questi testi possegga un proprio carattere distintivo e un substrato caratteristico, essi, nella loro forma completa, formano effettivamente una triade complementare. A lungo, in effetti, nel Sud più «conservatore», le rappresentazioni popolari della mitologia induista in forma teatrale e le recitazioni nei templi furono distinte in tre specializzazioni corrispondenti: *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* e *Bhāgavata Purāṇa*. Quest'ultima specializzazione (circa 800-900 d.C.?) sviluppa i temi devozionali dello *Harivaṃśa* (specialmente nei suoi libri decimo e undicesimo) e si sostituisce ad esso nella rappresentazione dei primi anni della vita di Kṛṣṇa. [Vedi *MAHĀBHĀRATA*; *BHAGAVADGĪTĀ* e *RĀMĀYAṆA*].

L'universo *smārta* in questi testi è strutturato intorno a Viṣṇu e, più in particolare, intorno alle sue due personificazioni eroiche, Rāma e Kṛṣṇa. Le altre divinità, pertanto, sono spesso rappresentate come subordinate a queste figure o da esse sussunte. Ma si riconosce anche la complementarità di Viṣṇu con Śiva: alcuni passi sottolineano il riconoscimento reciproco della loro unità ontologica, altri elaborano l'interscambio tra loro attraverso narrazioni su personaggi eroici che li personificano e scene nelle quali le personificazioni di Viṣṇu prestano omaggio a Śiva. Va assolutamente chiarito che qualunque sforzo di individuare «tendenze verso il monoteismo» in tali testi implica la riduzione di una teologia molto complessa a una terminologia decisamente occidentale. Lo stesso vale per quei *purāṇa* che sono strutturati intorno a Śiva oppure alla Dea, piuttosto che intorno a Viṣṇu, ma sono ancora concepiti all'interno della tradizionale cosmologia e dei consueti princìpi della complementarità e subordinazione teologica.

La visione *smārta*, tuttavia, non si limita a questo principio teologico del rapporto fra Viṣṇu e Śiva, ma comprende l'interazione di queste due divinità con altri personaggi principali: il dio Brahmā, forma maschile dell'Assoluto impersonale (*brahman*), ora subordinata alle divinità superiori «personali»; la Dea nelle sue molteplici forme; Indra e gli altri *deva* (ora «semidei»); i loro eterni nemici, i demoni (*asura*); e, naturalmente, gli esseri umani, gli animali e tutti gli altri esseri. Essa presenta anche una cosmologia prevalentemente *bhakti*, nella quale la divinità suprema yogica (Śiva o Viṣṇu) incorpora i valori religiosi di *saṃnyāsa*, *tapas*, conoscenza e sacrificio, e introduce l'idea che questi valori, presi di per sé, senza la *bhakti*, possono essere soltanto «vie» incomplete o perfino estreme. Essa include, inoltre, la teoria sociale *smārta* dei *dharmasūtra* e dei *dharmaśāstra* ed elabora le implicazioni di questa con la cosmologia. I dettagli di questa visione, tuttavia, sono discussi al loro meglio in relazione alla teoria induista del tempo e della sua misurazione, che per la prima volta si articola in questi testi e che in seguito verrà sviluppata nei *purāṇa*. [Vedi anche *COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA*].

Il tempo è strutturato secondo tre intervalli principali, definiti gerarchicamente, il più lungo dei quali comprende il minore. La serie più semplice è quella dei quattro *yuga*, che prendono il nome da quattro getti dei dadi. Essa definisce una teoria del «declino del *dharma*»: in primo luogo un *kṛtayuga* («età perfetta»), poi un *tretāyuga* e un *dvāparayuga* e, infine, un degenerato *kaliyuga* («età della discordia»). Un *kṛtayuga* dura 4.000 anni, un *tretāyuga* 3.000, un *dvāparayuga* 2.000, un *kaliyuga* 1.000, e ciascuno di questi periodi è accompagnato da un'alba e da un tramonto che durano un decimo della sua durata totale. Un ciclo completo di quattro *yuga*, pertanto, dura 12.000 anni ed è chiamato *mahāyuga* («grande *yuga*»). Non si tratta, in ogni caso, di anni umani, bensì di anni divini, che durano ben 360 volte più degli anni umani. Un *mahāyuga*, perciò, corrisponde a 360 volte 12.000, ovvero a 4.320.000 anni umani, e un *kaliyuga* dura un decimo di quel totale. Mille *mahāyuga* (4.320 milioni di anni umani) formano un *kalpa*, la seconda principale unità di tempo, che è anche chiamata «giorno di Brahmā». I giorni di Brahmā sono seguiti da notti di uguale durata. Brahmā vive cento anni composti di 360 giorni e notti di quel tipo, ovvero 311.040 miliardi di anni umani, i quali tutti trascorrono, come è talvolta detto, in un battito di palpebre di Viṣṇu. Il periodo di una vita di Brahmā, chiamato *mahākalpa*, è il terzo dei principali intervalli di tempo.

Procedendo a ritroso, possiamo osservare il *modus operandi* di Viṣṇu e di Śiva (e, naturalmente, di altre divinità) così come è concepito nell'Induismo *smārta* dei nostri testi.

In primo luogo, al livello più elevato, Viṣṇu e Śiva sono dei grandi *yogin*, che interagiscono con i ritmi dell'universo secondo l'alternanza della loro oscillazione tra attività e concentrazione yogica (*samādhi*). Nel momento del *mahāpralaya* («grande dissoluzione»), la divinità (generalmente Viṣṇu in questi testi antichi, ma altrettanto spesso Śiva, oppure la Dea, nei testi purāṇici

più recenti) supervisiona la dissoluzione dell'universo nella *prakṛti* primeva, in accordo con la teoria cosmologica del Sāṃkhya-Yoga. Ciò pone fine alla vita di Brahmā, ma bisogna sottolineare che questo evento segna la restaurazione alla sua unità primordiale, la *prakṛti*, che, in quanto femminile, è considerata mitologicamente come la forma basilare della Dea. Da un punto di vista śivaita, il maschio (la divinità come Puruṣa) e la femmina (la Dea come Prakṛti) si riuniscono durante la grande dissoluzione dell'universo, un tema che viene concretizzato nelle rappresentazioni della divinità come Ardhanārīśvara, «il Signore che per metà è femminile». La loro unione non è procreativa e rappresenta l'esperienza unificatrice della beatitudine del *brahman*. La creazione, infine, si realizza quando la divinità (si tratti di Śiva o di Viṣṇu) emerge dal suo *samādhi* e stimola un nuovo e attivo dispiegamento della *prakṛti*.

La coincidenza della morte di Brahmā non soltanto con la dissoluzione dell'universo, ma anche con la reintegrazione della Dea e la sua riunificazione con Śiva ha un significato molto profondo. La Dea è un essere eterno, degno di venerazione poiché, come Viṣṇu e Śiva, ella vive più a lungo dell'universo e può concedere il *mokṣa*. In ultima analisi Brahmā, che è mortale e legato alla temporalità, viene venerato non per il *mokṣa*, ma piuttosto (soprattutto dai demoni) per ottenere potere e supremazia terrena. Le narrazioni che descrivono Śiva mentre taglia la quinta testa di Brahmā e si riferiscono alla «testa di Brahmā» (*brahmaśiras*) come all'arma della distruzione finale sono forse un'eco mitica di questa situazione cosmologica finale, nella quale l'unione di Puruṣa e Prakṛti coincide con la morte di lui.

La prima creazione ha come risultato la costituzione di un «uovo cosmico», il *brahmāṇḍa* («uovo di Brahmā»). Una seconda creazione, e poi altre ri-creazioni periodiche, saranno effettuate da Brahmā, la forma personalizzata dell'Assoluto (*brahman*). Nella misura in cui il *brahman* è personalizzato e orientato verso il mondo, esso è perciò subordinato allo *yogin* Puruṣa, la realtà suprema nella definizione della *bhakti*. L'attività di Brahmā (erede in questo suo ruolo cosmogonico del precedente Prajāpati) è concepita, infine, in termini di temi sacrificali, che saranno ulteriormente sviluppati, in seguito, dalla *bhakti*.

È a questo livello che le tre divinità maschili cooperano come *trimūrti*, le «tre forme» dell'Assoluto: Brahmā il creatore, Śiva il distruttore e Viṣṇu il conservatore. All'interno del *brahmāṇḍa*, pertanto, Brahmā crea il triplice mondo vedico costituito di terra, atmosfera e cielo (oppure, in alternativa, cielo, terra e mondo infero). Questi tre mondi saṃsārici sono circondati da quattro mondi ulteriori, a loro volta posti all'interno del *brahmāṇḍa*, destinati a coloro che ottengono la liberazione dal *saṃsāra* ma ancora devono attendere la liberazione finale. Questi mondi ulteriori non vengono, pertanto, creati o distrutti nelle creazioni e distruzioni occasionali.

Ritornando al triplice mondo, Brahmā lo crea diventando un cinghiale (*yajñavarāha*) destinato al sacrificio, che estrae i *Veda* e la terra dall'oceano cosmico. La distruzione del triplice mondo è invece realizzata da Śiva. In quanto «fuoco della fine del mondo» egli lo riduce in cenere, celebrando un sacrificio funerario di valenza cosmica. Viṣṇu, infine, il dio che nei *brāhmaṇa* è identificato come «il sacrificio», mantiene il triplice mondo fino a quando esso è sostenuto dai sacrifici e preserva anche ciò che rimane di esso, dopo la dissoluzione, giacendo disteso sul serpente Śeṣa («ciò che resta»), il cui nome indica che egli è formato dai resti del cosmo precedente o, più esattamente, dai «resti» del sacrificio cosmico. Questa forma di Viṣṇu che dorme su Śeṣa è chiamata Nārāyaṇa, un nome che già nello *Śatapatha Brāhmaṇa* è connesso con il Puruṣa vedico, la fonte «maschile» di tutti gli esseri. Quando Viṣṇu-Nārāyaṇa si risveglia, Brahmā (che in qualche modo si risveglia con lui) ricrea l'universo. In tutti questi miti la terra è una forma della Dea, la forma più concreta che ella assume come risultato dell'evoluzione della *prakṛti* (in quanto la terra è l'ultima realtà emessa e la prima a dissolversi).

L'universo allargato i cui i ritmi sono integrati all'interno dello *yoga* divino di Viṣṇu e di Śiva, dunque, racchiude un uovo di Brahmā, che contiene in sé un triplice mondo, i cui ritmi formano un circolo sostenuto dai divini atti sacrificali della *trimūrti*. Questo schema è trasferito sul terzo intervallo temporale, quello degli *yuga*. Pertanto le virtù religiose caratteristiche degli *yuga* sono le seguenti: *dhyāna* («meditazione») o *tapas* («ascesi») nel *kṛtayuga*; *jñāna* («conoscenza») nel *tretāyuga*; *yajña* («sacrificio») nel *dvāparayuga*; e *dāna* («dono») nel *kaliyuga*. Perciò i due ideali della conoscenza e del sacrificio basati sulla *śruti* sono contenuti in una cornice che si apre nel *kṛtayuga* con la meditazione yogica, in quanto attività divina, e si chiude nel *kaliyuga* con il dono devozionale. In questo modo la *bhakti* comprende conoscenza e sacrificio.

Caratteristica particolare del ritmico ciclo degli *yuga* è che esso è calibrato dall'ascesa e dalla caduta del *dharma* nel triplice mondo. Gli esseri che hanno raggiunto la liberazione dal triplice mondo oscillano tra i quattro mondi superiori, subendo le distruzioni periodiche del triplice mondo e attendendo la grande dissoluzione dell'universo che farà scomparire l'uovo di Brahmā (il che coincide con la morte di questi) e che avrà come risultato la completa liberazione collettiva, il riassorbimento finale nel Puruṣa supremo. Inutile dire che ciò si realizza soltanto dopo un'attesa quasi incalcolabile. Ma gli esseri

che hanno raggiunto questi mondi ulteriori sono sottoposti al *dharma* non più di quanto lo siano le divinità che stanno al di là di essi. Il mantenimento del *dharma* all'interno del triplice mondo, pertanto, impegna le divinità nel loro terzo livello di attività, quello della «discesa». In termini classici, questa è la teoria degli *avatāra*. Sebbene il termine non sia usato nei poemi epici o nello *Harivaṃśa* nel suo significato specializzato (che è più tardo), questi testi sono permeati dal concetto e dalle sue implicazioni *bhakti*, che comprendono situazioni narrative in cui la divinità considera tutto ciò che la riguarda, e talvolta perfino se stessa, come una semplice realtà umana. Una definizione programmatica del concetto di *avatāra* (senza, peraltro, la menzione del termine stesso) è pronunciata da Kṛṣṇa nella *Bhagavadgītā*: «tutte le volte che la Legge [*dharma*] si indebolisce, o Bhārata, e l'illegalità fiorisce io creo me stesso. Io vengo all'esistenza di era in era [di *yuga* in *yuga*], per la salvezza del bene e la distruzione del male, per rinsaldare la Legge» (4,7s., trad. van Buitenen).

La teoria classica dei dieci *avatāra* (molti dei quali sono menzionati nei poemi epici e nello *Harivaṃśa*, ma non in un'unica lista) è costruita in relazione a Viṣṇu. Le «discese» di Viṣṇu sono, in ordine di apparizione: pesce (Matsya), tartaruga (Kūrma), cinghiale (Varāha), uomo-leone (Narasiṃha), nano (Vāmana), Rāma con la scure (Paraśurāma), Rāma del *Rāmayaṇa*, Kṛṣṇa, il Buddha e il futuro *avatāra* Kalki, che libererà la terra dai re barbarici e ristabilirà il *dharma* alla fine del *kaliyuga*. In vari modi si tentò di mettere in correlazione le apparizioni degli *avatāra* con *yuga* e perfino *kalpa* distinti, ma l'unica caratteristica menzionata in maniera coerente in questi testi di formazione è che Kṛṣṇa apparve nell'intervallo fra l'ultimo *dvāparayuga* e l'ultimo *kaliyuga*, cioè all'inizio della nostra era presente. È probabile che la teoria sia stata inizialmente formulata in connessione con Kṛṣṇa e con Rāma, insieme con il nano (l'unica forma associata con Viṣṇu nella letteratura *śruti*) e con l'apocalittico Kalki. Ma la teoria, in realtà, è assai più complessa. Nell'epica e nell'Induismo odierno, Viṣṇu non discende da solo. Nella letteratura le sue personificazioni si realizzano parallelamente a quelle di altre divinità, tra cui soprattutto Vāyu, Indra, Sūrya, la Dea e (per lo meno nel *Mahābhārata*) Śiva. Nelle tante tradizioni mitologiche legate a templi locali sparsi in tutta l'India, inoltre, si narra di *avatāra* di Śiva e della Dea, oltre che di Viṣṇu. In termini devozionali, l'*avatāra* è, pertanto, la forma assunta sulla terra (o meglio: nei tre mondi) da una qualunque delle tre divinità collocate al livello più alto dell'assorbimento cosmico, dove tutto ciò che rimane, oltre agli esseri liberati che si uniscono ad essi, sono le divinità eterne Viṣṇu e Śiva e la Dea primordiale. [Vedi *AVATĀRA*].

Il concetto classico dell'*avatāra*, costruito intorno a Viṣṇu, rimane, tuttavia, l'uso principale del termine nell'Induismo. La sua formulazione nei poemi epici e nello *Harivaṃśa* è perciò determinante per le epoche successive, in quanto essa sarà arricchita ma non sostanzialmente modificata dalle successive teologie della *bhakti*. Considerando questi testi nel loro insieme, dunque, e tenendo la *Bhagavadgītā* come guida principale, è possibile delinearne i contorni essenziali. Sullo sfondo dell'ampia e onnicomprensiva cosmologia *bhakti*, il coinvolgimento della divinità sulla terra avviene in completa libertà, come «divertimento» o «gioco» (*līlā*). Eppure il dio si sottopone a una nascita per sostenere il *dharma* e per impedire che la terra sia prematuramente inondata dalle acque della dissoluzione, sotto il peso dei sovrani nemici del *dharma*. L'*avatāra*, dunque, intercede per sostenere il sistema del *varṇāśramadharma* e per promuovere un adeguato perseguimento dei quattro *puruṣārtha*. Dal momento che egli appare in tempi di crisi, uno dei principali interessi dei testi riguarda la risoluzione dei conflitti tra ideali diversi: rinuncia contro impegno familiare, *brāhmaṇa* contro *kṣatriya*, uccidere contro «non desiderio di uccidere» (*ahiṃsā*), *dharma* contro *mokṣa*, *dharma* contro *kāma* e *artha*, conflitti tra *dharma* (doveri) differenti, come il dovere regale e il dovere filiale. Ma sebbene i testi si concentrino principalmente sulle due caste superiori, l'intera società viene rappresentata attraverso singolari descrizioni di personaggi che alludono anche alle caste più basse e ai gruppi tribali. Abbondano anche personaggi di caste miste o reputate tali.

La mescolanza delle caste è un problema particolarmente importante nel *Mahābhārata*, dove è proposta da Kṛṣṇa nella *Bhagavadgītā* come il peggiore dei mali. Il *Mahābhārata* e lo *Harivaṃśa* identificano significativamente una forma particolarmente perniciosa di confusione di casta tra le popolazioni barbariche (*mleccha*) del Nord-Ovest (il Panjab), menzionando tra gli altri Yavana, Śaka e Pahlava come nemici del *dharma* e come cause di tale «mescolanza». Il fatto che alcuni eventi databili tra il 300 a.C. e il 300 d.C. vengano così proiettati nel passato più remoto indica che la sintesi proposta dalla *bhakti* comprendeva l'articolazione di una teoria mitica degli eventi storici. È quindi possibile considerare queste opere *smṛti* come testi che propongono un revival dell'Induismo in accordo con modelli vedici «eterni», dove la discesa dell'*avatāra* (e in effetti della maggior parte del pantheon vedico insieme a lui) garantisce la periodica conformazione del mondo, nelle sue articolazioni cosmiche e sociali, a queste norme eterne. Il fatto, poi, che tutte le dinastie induiste siano fatte risalire alla dinastia «lunare» e a quella «solare» – estinte, se non mitiche – fornì il modello per l'estensio-

ne spaziale di questo ideale al di là del territorio centrale dell'Āryavarta, dove il *dharma*, sia secondo *Manu* sia secondo il *Mahābhārata*, era il più puro.

Ma l'aspetto centrale dell'*avatāra* non è semplicemente il rinnovamento del *dharma*. Esso porta anche nel triplice mondo la grazia divina che rende possibile la presenza, le immagini e gli insegnamenti che conferiscono il *mokṣa*. I poemi epici e lo *Harivaṃśa* sono pieni di raffigurazioni esemplari della *bhakti*: momenti che cristallizzano la realizzazione, da parte dell'uno o dell'altro personaggio, della visione liberatrice (*darśana*) del divino. Il testo più importante, comunque, è la *Bhagavadgītā*, che è insieme un *darśana* e una dottrina.

La *Bhagavadgītā* («Canto del Signore») è costruita come un dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna che si svolge subito prima dello scoppio della guerra del *Mahābhārata*. Sebbene sia il terzo in ordine di età dei cinque Pāṇḍava, Arjuna è il più grande guerriero e il compito di Kṛṣṇa nella *Gītā* è quello di persuaderlo a superare la propria riluttanza a combattere in battaglia. Nell'argomentazione di Kṛṣṇa è fondamentale la richiesta ad Arjuna di realizzare completamente il suo *dharma* come *kṣatriya*, piuttosto che adottare un ideale di rinunciante, inadatto a lui nel suo attuale stadio della vita. Perciò la *Gītā* promuove la teoria del *varṇāśramadharma* come un sistema capace di sostenere l'ordine cosmico e sociale.

Kṛṣṇa presenta il suo insegnamento ad Arjuna attraverso la rivelazione di una sequenza di misteri «regali» e «divini», che culminano nella concessione della visione della sua «Onni-Forma» (*Viśva-rūpa-darśana*) di Dio, creatore e distruttore dell'universo. In questa grande prospettiva cosmica ad Arjuna viene rivelato che egli non sarà altro che il «mero strumento» della morte dei suoi nemici, poiché la distruzione è giunta a maturazione per mezzo dell'attività dello stesso Viṣṇu, nella sua forma di tempo cosmico, o *kāla* (*Bhagavadgītā* 11,32s.). In questa scena fondamentale, dunque, Arjuna riconosce Viṣṇu in questa divinità onniforme.

Lungo il cammino verso la rivelazione, comunque, Kṛṣṇa riconosce le tre vie (*yoga*) per la salvezza: azione, conoscenza e devozione. Esse sono presentate come insegnamenti per mezzo dei quali si può ottenere la completa chiarezza della visione interiore (*buddhi*) e la disciplina yogica che consente di riconoscere le distinzioni tra anima e corpo, azione e inazione, e di conseguenza di compiere azioni (e tra esse uccidere) intatte dal desiderio. L'azione rituale e la conoscenza sono presentate come vie legittime e che si sostengono reciprocamente, ma incomplete: devono essere integrate nella *bhakti* e ad essa subordinate. In seguito Kṛṣṇa si presenta come il supremo *karmayogin*, che agisce a vantaggio dei mondi senza alcun desiderio personale. Egli invita i suoi devoti (*bhakta*) ad affidare a lui tutte le azioni come in un sacrificio, ma un sacrificio (*karman*) non più definito in termini vedici o in quelli della Mīmāṃsā, come un mezzo per realizzare un desiderio personale. Kṛṣṇa si presenta anche come l'oggetto di ogni conoscenza religiosa, il supremo *puruṣa* (*uttamapuruṣa*) e il supremo sé (*paramātman*), al di là del perituro e dell'imperituro, tuttavia immanente e sostegno di tutti i mondi (15,16s.).

Un altro aspetto della sintesi *bhakti* cui allude la *Gītā* è il passaggio dal sacrificio vedico tradizionale (*yajña*) a nuove forme di offerta alle divinità (*pūjā*, lett., «onorificenza»). [Vedi *PŪJĀ INDUISTA*]. Ciò corrisponde alla teoria secondo cui il «dono» è la pratica religiosa meglio appropriata al *kaliyuga*. Perciò Kṛṣṇa dice: «Se un'anima disciplinata mi offre con amore [*bhakti*] una foglia, un fiore, un frutto o dell'acqua, io accetto questa offerta d'amore da parte sua. Qualunque cosa tu faccia, mangiare, offrire, dare, fare penitenza, fa' di essa un'offerta per me e io scioglierò i lacci del *karman*» (9,26s.). Probabilmente questo passo si riferisce al culto domestico della «divinità di propria scelta» (*iṣṭadevatā*). Ma è anche possibile che esso alluda al culto templare, poiché sappiamo da fonti epigrafiche e letterarie risalenti a un'epoca fra il III e il I secolo a.C. che esistevano santuari dedicati a Vāsudeva e a Keśava (presumibilmente come epiteti di Kṛṣṇa e di Viṣṇu), così come ad altre divinità. All'inizio del periodo Gupta, verso il 320 d.C., la costruzione di templi era in piena fioritura, con iscrizioni che testimoniano la loro dedicazione a Viṣṇu, Śiva o alla Dea. Si costruivano templi sia all'interno delle città che in luoghi isolati, e i santuari collocati in queste sedi, che divennero in seguito mete importanti lungo le principali vie di pellegrinaggio, sono menzionati per la prima volta proprio nel *Mahābhārata*. Fin da epoca molto antica, e forse addirittura dall'inizio di tale culto templare, le divinità erano rappresentate da simboli e/o da immagini iconiche.

Alcuni elementi della costruzione del tempio e del suo culto traggono ispirazione dal sacrificio vedico. La pianta dell'edificio viene tracciata sul terreno in forma di *Vāstupuruṣamaṇḍala*, la figura geometrica del «Puruṣa del sito» (*vāstu*), dalla quale prende forma l'universo. Il donatore, normalmente un sovrano, è lo *yajamāna*. Il *sanctum sanctorum*, chiamato *garbhagṛha* («dimora dell'embrione»), continua il simbolismo della capanna vedica per la *dīkṣā*: qui, ancora una volta, lo *yajamāna* prende l'aspetto di un embrione per poter nascere di nuovo, assumendo nel suo stesso essere il sé superiore della divinità che egli insedia in quel luogo sotto forma di immagine. Nel suo insieme, dunque, il tempio è un altare vedico che abbraccia il mondo triplice, ma è anche un'immagine allargata del cosmo, attraverso la quale la divinità si manifesta dall'interno, irrag-

giando energia alle pareti esterne, sulle quali sono rappresentate le sue attività e le sue relazioni con il mondo. [Vedi *TEMPIO INDUISTA*].

Ma l'uso del tempio per il comune culto quotidiano implica scopi che sono del tutto estranei alla tradizione vedica. Il sacrificio vedico era il mezzo con cui gli dei e gli uomini (fondamentalmente uguali) potevano realizzare i loro reciproci desideri. I riti *pūjā* implicano l'interazione tra dei e uomini a un livello collocato al di là del desiderio: gli uomini devono dare senza aspettarsi ricompensa o, più esattamente, con la speranza di ottenere nulla di più tangibile di ciò che hanno offerto, ma con la convinzione paradossale che la divinità «condivida» (dal significato fondamentale di *bhakti*) ciò che è dato e lo restituisca come una manifestazione della sua grazia (*prasāda*). Dio è perciò assolutamente superiore e si comporta come un ospite regale a cui sono offerti riti di ospitalità. Sono previsti fondamentalmente quattro momenti: le offerte, l'ottenimento della visione (*darśana*) della divinità, il ricevimento di questo *prasāda*, e infine il commiato attraverso la circumambulazione del *garbhagṛha* e dell'immagine in esso contenuta. Le offerte sono la vera e propria *pūjā* e comprendono una grande varietà di atti devozionali intesi a compiacere la divinità, alcuni dei quali possono essere celebrati lungo un ciclo quotidiano dai sacerdoti del tempio, che presentano le offerte per conto di altri.

Un ultimo elemento del consolidamento dell'Induismo realizzatosi all'inizio dell'epoca Gupta, infine, è l'emergere della Dea, il cui culto è ora riconosciuto accanto a quello di Viṣṇu e di Śiva e viene celebrato con gli stessi riti fondamentali. È possibile, in effetti, che alcuni aspetti del cerimoniale della *pūjā* siano derivati da riti non vedici *śūdra* e di villaggio, nei quali, senza dubbio, le divinità femminili occupavano il primo posto, come avviene spesso ancora oggi. I due poemi epici, il *Mahābhārata* e il *Rāmayaṇa*, paiono riflettere alcuni temi associati con la Dea nelle raffigurazioni delle loro protagoniste principali, Draupadī e Sītā, ma lo *Harivaṃśa* è probabilmente il primo testo a riconoscere la Dea in quanto tale. In questo testo ella nasce come «sorella» di Kṛṣṇa e di Balarāma (in realtà ella e Kṛṣṇa si scambiano le madri). Si menzionano alcuni dei demoni suoi futuri nemici e si fa anche riferimento al fatto che ella possiede numerosi luoghi di culto e una forma rituale che sembra comprendere sacrifici animali. Con questi limiti, la Dea risulta integrata perfino all'interno di testi del primo Induismo *smārta*, che sono invece tutti incentrati su Viṣṇu. Ma il testo che registra la piena affermazione della Dea è il *Devīmāhātmyam* («Glorificazione della Dea»). Risalente forse al 400-600 d.C., esso fu incluso nel *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Qui la Dea è riconosciuta in tutti i suoi aspetti principali, come materia primordiale personificata nell'universo ma allo stesso tempo trascendente, che si manifesta in molte forme, origine delle gioie e dei dolori di questo mondo e della liberazione da esso, l'energia (*śakti*) che rende possibili i ruoli della *trimūrti*, eppure superiore agli dei e loro ultimo rifugio di fronte a certi demoni, specialmente il demone bufalo Mahiṣāsura, il suo nemico più costante e agguerrito nei culti e nei miti, antichi e moderni. Il trionfo della Dea si realizza nel modo più completo nell'Induismo tantrico. [Vedi *DEA, CULTO DELLA*].

Induismo tantrico. *Tantra* è letteralmente «ciò che si estende». Nella sua forma induista esso può essere considerato, etimologicamente, come il movimento che cercò di estendere i *Veda* (alla cui autorevolezza si appella vagamente) e, più particolarmente, di estendere le implicazioni universalistiche dell'Induismo *bhakti*. Esso fu molto abile nell'integrare rapidamente elementi *bhakti* e nell'influenzare la *bhakti* in quasi tutte le sue forme (tardopurāṇiche, popolari e settarie), ma le sue espressioni più antiche e più persistenti «estendono» l'Induismo in maniera del tutto contrastante con la sintesi epico-purāṇica della *bhakti*. Nonostante ciò, esso è ancora largamente seguito all'interno della stessa cosmologia.

Il primo Tantrismo si sviluppò con maggior forza tra il IV e il VI secolo d.C. in aree in cui la penetrazione brahmanica era stata più debole: nel Nord-Ovest, in Bengala e Assam in Oriente e nella zona dell'Andhra a Sud. Si tratta di aree in cui in generale si deve presumere un'influenza non aria e, più in particolare, probabilmente anche pratiche tribali e popolari che comprendevano lo sciamanismo, la stregoneria, la magia e, almeno nell'Est e nel Sud, il culto della Dea. Nel corso della diffusione del Tantrismo, nei secoli successivi, i tratti sciamanici e magici furono assimilati alle discipline yogiche, mentre l'affermazione ne proiettò su scala panindiana ruoli e immagini della Dea che erano stati già incorporati (pur godendo soltanto di modesta diffusione) nella *bhakti* ortodossa antica e, precedentemente, già nelle tradizioni sacrificali vediche. I testi tantrici più antichi pervenuti fino a noi sono buddhisti e risalgono a un'epoca tra il IV e il VI secolo. I testi tantrici induisti comprendono *saṃhitā* viṣṇuite, *āgama* śivaiti risalenti a un periodo leggermente successivo, e *tantra* śākta (che esaltano la Dea come Śakti, o Energia), composti a partire forse dall'XI secolo. Fin dal suo inizio, comunque, il Tantrismo rappresentò uno stile e una concezione che ponevano la Dea al centro delle proprie «estensioni» e, in certa misura, erano trasversali a distinzioni settarie e religiose, fossero esse induiste, buddhiste o perfino jainiste.

Sebbene il Tantrismo induista dichiari, dunque, la sua legittimità vedica, in realtà la sua posizione è inten-

zionalmente antibrahmanica. In particolare esso criticava i concetti brahmanici di gerarchia, purezza e prestigio sessuale, che erano stati tutti rafforzati dalla sintesi ortodossa della *bhakti* e che erano in particolare connessi a una teologia che considerava la divinità suprema come un maschio (un Puruṣa, fosse esso Śiva o Viṣṇu), la cui forma ultima era accessibile solo al di là dei ritmi del cosmo e della sua gerarchia di mondi, puri e impuri, grossolani e sottili. Per i seguaci del Tantrismo le dualità erano artificiali e l'esperienza di esse era il risultato di una illusione. Seguendo l'analogia dell'unione tra Śiva e Śakti, che in termini devozionali purāṇici è concepibile soltanto alla fine del *mahāpralaya*, la grande dissoluzione dell'universo, la pratica tantrica (*sādhana*) si propone di sperimentare l'unità di *puruṣa* e *prakṛti* (dove *puruṣa* è sia «anima» che divinità, e *prakṛti* è sia «materia» che la Dea), maschio e femmina, puro e impuro, conoscenza e azione, ecc. Ma ciò che più conta è che tutto ciò avviene qui e ora: non soltanto in questo mondo, dove *prakṛti* e *puruṣa* in dimensioni macroscopiche sono una sola entità, ma anche nel corpo umano, dove si possono sperimentare le loro personificazioni al livello microcosmico. Il corpo, perciò, diventa il veicolo supremo per la liberazione, poiché la dissoluzione degli opposti si compie all'interno del flusso psico-fisico dell'esperienza dei seguaci viventi, che realizza, al di là della dualità, l'unità del *brahman*.

Per quanto riguarda le pratiche di culto, il rifiuto da parte del Tantrismo dell'ortoprassi induista è ancora più decisivo. La pratica rituale viene chiaramente esaltata al di sopra delle formulazioni teologiche o filosofiche. Si menzionano due tipi di Tantrismo: «della mano sinistra» e «della mano destra». Il rifiuto (o meglio, più precisamente, l'inversione) dell'ortoprassi è più pronunciato nel primo, dal momento che il Tantrismo della mano destra, che interpreta metaforicamente la maggior parte delle pratiche antibrahmaniche del Tantrismo della mano sinistra e comprende tra le sue categorie anche un'ampia varietà di rituali cerimoniali, già assimilati nell'Induismo della *bhakti*, che sono semplicemente non vedici. Tra questi troviamo l'uso di *mantra* non vedici, di *yantra* e di *maṇḍala*, strumenti geometrici aniconici e non vedici, usati per la visualizzazione e l'integrazione delle forze divine e cosmiche. I seguaci provengono da tutte le caste, ma i praticanti e i maestri di bassa casta o addirittura di estrazione tribale godono di speciale rispetto. Il fine della liberazione all'interno del corpo assume la forma specifica della ricerca di poteri magici (*siddhi*), che nelle forme ortodosse dell'Induismo sono invece considerati un ostacolo per la realizzazione spirituale. Sotto la guida di un *guru*, che rappresenta la ricerca della realizzazione e la sua trasmissione, e che pertanto è la realtà più importante, le *siddhi* sono ricercate per mezzo delle varie discipline yogiche, che rivelano l'impatto del Tantrismo con le loro analisi anatomiche del «corpo sottile» (*liṅga śarīra*). In primo luogo si pratica lo *haṭhayoga*, lo «yoga dell'esercizio o della violenza», che è una rigorosa disciplina fisica volta a coordinare i «condotti» o «canali» (*nāḍī*) del corpo e i «centri di energia» (*cakra*). A ciò segue il *kuṇḍalinīyoga*, che risveglia la *śakti* dormiente, concepita come un'«energia serpentina» avvoltolata nel *cakra* più basso, situato tra i genitali e l'ano, così che essa possa perforare e trasformare tutti i *cakra* (generalmente sei) e unirsi con Śiva nel «*cakra* dai mille petali», nell'area del cervello.

Oltre a queste pratiche, i seguaci del Tantrismo «della mano sinistra» praticano alla lettera il cerimoniale delle «cinque M» (*pañcamakārapūjā*). Essi, cioè, incorporano nella propria pratica di culto cinque «sacramenti» che cominciano con la sillaba *ma*: pesce (*matsya*), carne (*māṃsa*), grano tostato (*madrā*, considerato un afrodisiaco), vino (*madya*) e rapporto sessuale (*maithuna*). È probabile che la maggior parte di queste pratiche (o forse tutte) provenga dal culto e dalla mitologia della Dea, che già nel *Devīmāhātmyam* si dilettava con la carne e il vino e alla quale si accostavano demoni lubrichi per avere rapporti sessuali. I testi tantrici sottolineano che queste pratiche devono essere realizzate all'interno di un circolo di adepti, sotto la supervisione di una coppia, un maschio e una femmina, di «signori del circolo», i quali controllano l'applicazione di convenzioni rigidamente rituali che evitano degenerazioni di tipo orgiastico. Nell'interpretazione classica il maschio deve trattenere il suo seme al momento dell'orgasmo, perché esso è il segno di una fondamentale mancanza di passione e soprattutto perché attualizza l'unione non procreativa di Śiva e Śakti nella dissoluzione dell'universo delle dualità.

Anche se su questo punto le discussioni tra gli studiosi sono ancora aperte, è interessante segnalare l'esistenza di significative tradizioni indiane che suggeriscono che il non-dualismo filosofico di Śaṅkara abbia potuto influenzare le pratiche di culto di tipo tantrico. [Vedi anche *TANTRISMO* e *LETTERATURA TANTRICA INDUISTA*].

L'Advaita Vedānta di Śaṅkara e l'ortodossia *smārta*. L'interpretazione advaita (non-dualistica) del Vedānta può essere fatta risalire almeno a Gauḍapāda (circa 600 d.C.). Ma fu Śaṅkara (circa 788-820) che collocò questo punto di vista al centro della nuova ortodossia *smārta*. Nato in un piccolo villaggio del Kerala, Śaṅkara dedicò per intero i 32 anni di vita che gli sono attribuiti a una strenua difesa dell'unità dell'Induismo, al di sopra e contro le divisioni interne e le influenze esterne del Buddhismo e del Jainismo. Egli viaggiò per tutta l'India, fon-

dando ovunque monasteri (*maṭh*) nei pressi di templi o di luoghi sacri famosi: in ogni centro nominò un discepolo affinché da lui cominciasse una linea di «pontefici» rinuncianti. Inoltre compose opere di grande acutezza e potenza persuasiva (tra cui commenti alle *upaniṣad*, al *Brahma Sūtra* e alla *Bhagavadgītā*), che ispirarono contemporanei, discepoli e autori delle successive generazioni a redigere a loro volta altre importanti opere di elaborazione e sviluppo delle sue idee. [Vedi *ŚAṄKARA*].

Una caratteristica essenziale delle argomentazioni di Śaṅkara è che si devono rifiutare le concezioni della realtà inferiori, in quanto esse sono contraddette o «sublimate» dalle esperienze superiori della realtà. In base a una esperienza non-dualistica del sé (*ātman*) come *brahman*, in definitiva, si devono abbandonare tutte le formulazione dicotomiche. Il mondo dell'apparenza è mantenuto dall'ignoranza (*avidyā*), che «sovrappone» limitazioni alla realtà. La *māyā* («illusione» o «fabbricazione»), che in sé non è reale né non reale, è indescrivibile in termini di essere o non essere. Essa appare reale solo fin tanto che non si sperimenti il *brahman*. Ma essa è empiricamente reale in relazione a ciò che può essere dimostrato falso dal punto di vista dell'osservazione empirica. Si dice, pertanto, che la *māyā* è più misteriosa e inconoscibile del *brahman*, il quale, a sua volta, è sperimentato come essere, coscienza e beatitudine (*sat-cit-ānanda*).

Dal punto di vista filosofico, l'Advaita è quindi una guida al *mokṣa*, che si sperimenta quando si supera l'ignoranza che deriva dalla sovrapposizione della *māyā* sul *brahman*. La liberazione segue la conoscenza (*jñāna*), ma da una prospettiva che riconosce una verità relativa sia nella via dell'azione sia in quella della *bhakti*. Śaṅkara, in pratica, promosse un riavvicinamento tra l'Advaita e l'ortodossia *smārta*, che fino a quell'epoca non soltanto aveva continuato a difendere la teoria del *varṇāśramadharma* come via del *karman*, ma aveva anche sviluppato la pratica della *pañcāyatanapūjā* («culto dei cinque santuari») come soluzione per pratiche devozionali diverse e spesso in conflitto fra di loro. Perciò era possibile venerare indifferentemente qualunque delle cinque divinità (Viṣṇu, Śiva, Durgā, Sūrya e Gaṇeśa) come la propria *iṣṭadevatā* («divinità prescelta»). Per quanto riguarda il *varṇāśramadharma*, invece, Śaṅkara trascurò in genere le questioni riguardanti i laici e si concentrò piuttosto sulla fondazione di dieci ordini di *saṃnyāsin* (i *daśanāmi*, «dieci nomi»), ciascuno affiliato a uno dei principali quattro *maṭh* da lui fondati. Ma le tradizionali concezioni ortodosse riguardanti le caste furono mantenute. Secondo Śaṅkara, dal momento che gli *śūdrā* non hanno il diritto di ascoltare i *Veda*, essi non possono perseguire la conoscenza del *brahman* come *saṃnyāsin*; essi, piuttosto, possono ricercare il *mokṣa* attraverso l'ascolto del *Mahābhārata* e dei *purāṇa*. Quattro dei dieci ordini di *saṃnyāsin* furono pertanto riservati ai *brāhmaṇa* e pare che in essi non vennero accettati *śūdrā* fino a molto tempo dopo la morte di Śaṅkara. I riformatori settari della *bhakti* furono generalmente più liberali su questo punto. Per quanto riguarda il Dio (o gli dei) della *bhakti*, Śaṅkara considera la divinità (Iśvara) come essenzialmente identica al *brahman* e reale in relazione all'esperienza empirica. Ma, essendo sperimentato «con qualità» (*saguṇa*), Dio non può essere null'altro che un primo approccio all'esperienza del *brahman*, che è invece «senza qualità» (*nirguṇa*). Considerata dall'esperienza del sé come *nirguṇa brahman*, che «sublima» tutte le altre esperienze, la divinità non è altro che la forma suprema di *māyā*. Le tradizioni della *bhakti*, evidentemente, non potevano concordare con questa soluzione. Ma va sottolineato che, contrapponendosi a Śaṅkara e abbandonando la visione universalistica della sintesi devozionale epico-purāṇica, le sette rifiutarono, insieme, tutti quegli impulsi che avevano cercato di sostenere l'unità dell'Induismo.

Induismo settario. L'elaborazione della *bhakti* continuò a svilupparsi nei *purāṇa* più tardi, collegandosi con culti templari e di pellegrinaggio e con forme rituali locali e regionali. Essa, perciò, divenne fin dall'epoca di Śaṅkara l'espressione principale dell'ortodossia brahmanica e la principale forza che forgiò l'Induismo popolare. Sebbene proclamasse un Induismo universale, tuttavia, essa attribuì scarsa importanza al problema dell'immediato accesso alla salvezza. Mentre la gerarchia delle caste doveva rimanere efficace sulla terra per assicurare, tra l'altro, la pura venerazione degli dei, nel tempio, da parte dei *brāhmaṇa*, la liberazione ultima che i *purāṇa* promettevano veniva di fatto rimandata quasi all'infinito. È possibile che questo rinvio della liberazione collettiva rappresentasse una sorta di processo di purificazione per le anime liberate, in qualche modo un prolungamento dell'interesse per la purezza dei *brāhmaṇa* sulla terra. In ogni caso, il rinvio della salvezza e la difesa della purezza di casta e della gerarchia proposti dal devozionalismo purāṇico dell'ortodossia brahmanica furono probabilmente fecondi incentivi per lo sviluppo di forme alternative di *bhakti*. Esse emersero nelle tradizioni settarie, in movimenti guidati da santi-cantori che ispirarono forme vernacolari di revivalismo *bhakti* e, più in generale, in forme locali e regionali di Induismo. [Per un'ulteriore discussione dei movimenti settari, vedi *VIṢṆUISMO*, *KṚṢṆAISMO* e *ŚIVAISMO*].

Tradizioni settarie. Il settarismo e il revivalismo *bhakti* sono movimenti che hanno origini separate e che convergono per la prima volta nell'XI e XII secolo nelle regioni di lingua *tamiḻ* dell'India meridionale. La fusione fu realizzata nelle tradizioni dello Śrī Vaiṣṇava e dello Śaiva Siddhānta, sette il cui nome indica le rispettive

preferenze teologiche, per Viṣṇu oppure per Śiva. Da quell'epoca in avanti il settarismo e il revivalismo *bhakti* continuarono a interagire e a produrre forme ibride man mano che si diffondevano in tutta l'India.

Le sette, in generale, seguirono un impulso riformista e nella maggior parte di esse è possibile cogliere l'emergere di una nuova figura di *guru*: non colui che trasmette un insegnamento vedico «impersonale», bensì colui che trae ispirazione dalla divinità personale della setta, con la quale può addirittura essere identificato. La gerarchia tradizionale rimase in genere rispettata, con la differenza che all'interno della setta la grazia divina non era più limitata dalle barriere di casta. In realtà spesso i gruppi che si andavano formando attorno ai maestri e ai loro insegnamenti assunsero molte delle caratteristiche e delle funzioni delle caste (endogamia, stratificazione interna) e alcune sette formularono posizioni particolarmente favorevoli (come la scuola settentrionale dello Śrī Vaiṣṇava) o, al contrario, particolarmente critiche (Liṅgāyat e Vīraśaiva) nei confronti dei *brāhmaṇa*. Le sette si distinguono e si contrappongono tra loro nei modi più diversi (e spesso carichi di passione e di animosità): attraverso segni corporei, forme di disciplina yogica, culto, teologia e, in particolare, per la scelta della propria divinità suprema, sia essa Viṣṇu, Śiva, la Śakti o, nel Nord, Kṛṣṇa o Rāmā. Esse in genere partecipano alle attività induiste collettive, come pellegrinaggi, feste religiose e culto templare (con l'eccezione della setta Liṅgāyat) e si rifanno a dottrine fondamentalmente induiste. Quasi tutte riconoscono, accanto alla loro divinità suprema, altre divinità subordinate; la relazione del Dio e della Dea, in particolare, viene quasi sempre inclusa a qualche livello teologico fondamentale. La divinità suprema è quasi sempre identificata sia con il *brahman* supremo sia con quello, in qualche modo, personale. Spesso le sette definiscono diversi stadi di discesa divina o di interazione divina con il mondo, vari livelli dell'ascesa dell'anima e svariati tipi di relazione tra l'anima e Dio. In questo modo le sette elaborano la cosmologia epico-purāṇica e ne modificano e ridefiniscono i termini teologici e soteriologici. Solo collocandole su questo sfondo è possibile comprendere le loro formulazioni.

Da un punto di vista storico, si può notare che il consolidamento delle diverse correnti del settarismo e revivalismo della *bhakti* si realizza più tardi, certamente come risposta al crescente successo dell'Advaita Vedānta di Śaṅkara. Prima di Śaṅkara, infatti, i gruppi settari si erano principalmente concentrati sulle varie tradizioni rituali influenzate dal Tantrismo: non soltanto nelle forme del culto e nelle formulazioni teologiche, ma anche (come in alcune sette śivaite), nella pratica vera e propria. Per esempio i viṣṇuiti del Pāñcarātra e del Vaikhānasa, o gli śivaiti del Pāśupata (tutti menzionati per la prima volta nel tardo *Mahābhārata*), tra il V e il X secolo produssero le proprie *saṃhitā* e i propri *āgama* per regolare l'edificazione dei templi, l'iconografia e il ritualismo della *pūjā*. Alcuni membri del Pāśupata e del Kāpālika (una setta tantrica śivaita) assunsero anche forme di comportamento radicalmente anticonvenzionali, modellate sulla rappresentazione di Śiva come grande *yogin* e asceta. Con l'eccezione del Pāñcarātra, che elaborò una importante dottrina delle emanazioni (*vyūha*) di Viṣṇu, parallela alla teoria cosmogonica dell'evoluzione nel sistema Sāṃkhya, le formulazioni teologiche furono, a quanto pare, tra gli interessi meno centrali di questi movimenti.

La tradizione dei santi-cantori. Mentre i primi movimenti settari furono in grado di estendere il loro impatto da Nord a Sud, usando il sanscrito come lingua veicolare, il movimento revivalistico della *bhakti* cominciò nel Sud, attingendo invece all'ambito tamiḻ. Come i movimenti settari, anche i santi-cantori svilupparono le loro tradizioni su linee viṣṇuite e śivaite. I sessantatré *nāyaṉmār* (o *nāyaṉār*) promossero il culto di Śiva, mentre i dodici *āḻvār*, in modo analogo, onoravano Viṣṇu. In parte la spinta al revivalismo fu provocata dalla diffusione, nel Sud, del Buddhismo e del Jainismo, che persero molto del loro seguito a causa dell'impegno dei *nāyaṉmār* e degli *āḻvār*, così come di Śaṅkara, loro contemporaneo.

I più famosi di questi santi-cantori hanno composto i loro canti presso i templi di Viṣṇu e di Śiva, lodando le forme e la presenza della divinità in quel luogo, il luogo stesso come manifestazione del dio e gli atteggiamenti cultuali, collegati alla coscienza di sé come comunità, che nascevano dai pellegrinaggi e dalle feste religiose. Anche se le lodi alla divinità utilizzano i consueti termini tratti dai miti purāṇici, le storie sono collocate in un ambito locale. L'aspetto sentimentale della *bhakti*, perciò, attinge a tradizioni profondamente tamiḻ, attraverso la ripresa delle convenzioni poetiche classiche che implicavano correlazioni tra differenti tipi di paesaggio, divinità diverse e varie forme di amore eterosessuale. L'amore erotico, in particolare, fu assunto dai santi-cantori come metafora dei sentimenti devozionali, con la sottolineatura del carattere femminile dell'anima in relazione alla divinità e con l'indebolirsi della mente e del cuore, che poteva assumere le forme della «fusione» nel divino, del rapimento estatico, della divina follia e della possessione.

Dopo l'avvento di Śaṅkara, la maggior parte dei movimenti settari e revivalisti trovarono una causa comune nella loro posizione devozionalista, opposta al non-dualismo advaita, e continuarono a svilupparsi per lo più in modo interdipendente. Così, per esempio, i canti degli *āḻvar*, che ebbero grande influenza, furono raccolti dagli

śrī vaiṣṇava, nel IX secolo, per gli usi successivi. E i poemi dei *nāyaṉmār* (con l'aggiunta dei canti di Māṇikkavācakar, che sembra essere vissuto immediatamente dopo che, nel IX secolo, era stata definita la lista dei sessantatré *nāyaṉmār*) furono inseriti all'interno del canone dello Śaiva Siddhānta. Le correnti revivaliste e settarie, comunque, riuscirono in parte a mantenere alcune linee di sviluppo in qualche modo indipendenti. La tradizione dei santi-cantori continuò fino ad assumere forme śivaite e viṣṇuite tra i liṅgāyat e gli haridāsa del Karnataka, fino a risolversi nell'associazione con alcune sette (gli stessi liṅgāyat e il Brāhma Saṃpradāya, oppure la tradizione Dvaita Vedānta di Madhva, rispettivamente). Ma la diffusione nel Maharashtra, l'area di lingua *hindī* del Nord e del Bengala, fu principalmente incentrata su Viṣṇu, più precisamente sulle sue forme di Rāma e Kṛṣṇa, che divennero in queste regioni le divinità delle diverse sette. Nel caso di Kṛṣṇa, la poesia devozionale erotica scoprì nuove dimensioni grazie al tema del gioco d'amore di Kṛṣṇa con la sua «nuova» consorte, Rādhā (il suo nome non compare prima del XII secolo, nel *Gītāgovinda* sanscrito del poeta di corte bengalese Jayadeva). Nei poemi *hindī* e *baṅgālī* non si incontrano soltanto le emozioni del suo amore materno per Kṛṣṇa bambino e del suo amore erotico per Kṛṣṇa giovanetto, ma l'uno e l'altro sono inseriti in una teoria classica del godimento estetico (*rasa*).

L'impatto dell'Advaita di Śaṅkara sulle sette è evidente. Anche se il monachesimo śivaita precede Śaṅkara di almeno un secolo, la sua fondazione di numerosi *maṭh* in tutta l'India ebbe enormi conseguenze. Alcune sette, per esempio, adottarono a loro volta forme istituzionalizzate di rinuncia «monastica», fondando, come Śaṅkara, i propri *maṭh* accanto ai templi (Śrī Vaiṣṇava, Dvaita Vedānta e Śaiva Siddhānta) oppure in totale opposizione al culto templare (Liṅgāyat). Le sette viṣṇuite si dotarono, da quel momento in avanti, della copertura di nuovi «Vedānta», per ottenere un'autorità vedica a difesa delle loro teologie *bhakti*, oltre e contro il nondualismo di Śaṅkara e nel tentativo di subordinare la via della conoscenza a quella della *bhakti*.

Le scuole più particolari e più importanti dal punto di vista teologico tra quelle viṣṇuite sono quelle di Rāmānuja (circa 1017-1137) e di Madhva (1238-1317): entrambe cercarono di contrapporsi alle interpretazioni di Śaṅkara delle *upaniṣad*, del *Brahma Sūtra* e della *Bhagavadgītā* elaborando commenti autonomi a questi testi. Madhva, più prolifico, compose anche commenti al *Ṛgveda* e ai poemi epici. Attingendo al cerimoniale e alle formulazioni teologiche della setta Pāñcarātra, così come alla poesia revivalista degli *āḻvar*, Rāmānuja sviluppò per gli śrī vaiṣṇava il primo ripudio *bhakti* dell'Advaita. Nel suo «Vedānta non-dualistico qualificato» (*viśiṣṭādvaita vedānta*) egli sostenne che Viṣṇu-Nārāyaṇa è il supremo *brahman* e che la sua relazione con il mondo e con le anime è «qualificata», come quella di una sostanza rispetto all'attributo. Il mondo e le anime, pertanto, sono reali, come naturalmente Dio, il tutto in opposizione alla teoria di Śaṅkara che non esiste altra realtà oltre al *brahman*. Per Rāmānuja le tre vie culminano nella *bhakti* e sono coronate dalla *prapatti*, «la resa» a Dio o «il prostrarsi» ai suoi piedi. Criticando insieme Śaṅkara e Rāmānuja, il «Vedānta dualistico» (Dvaita Vedānta) di Madhva sottolineava, invece, l'assoluta sovranità di Dio e la quintuplice serie di distinzioni assolute tra Dio e le anime, Dio e il mondo, le anime e le anime, le anime e il mondo, la materia nei suoi diversi aspetti: tutto ciò è reale e non illusorio.

Tra quelle śivaite, la setta più importante è quella kashmira, o Trika, fondata nel IX secolo, ma con radici forse anteriori. Essa è non-dualistica, ma a partire dalla dottrina per cui tutto è essenzialmente Śiva. In quanto puro essere e coscienza, Śiva è consapevole di se stesso per mezzo della sua riflessione nell'universo, che egli pervade come *ātman* e nel quale si manifesta attraverso la propria *śakti* (potere, o energia femminile personificata nella Dea). L'universo è pertanto l'espressione dell'esperienza estetica di Śiva della propria consapevolezza creativa e del suo godimento in unione con la propria Śakti. Tra i mezzi di liberazione si annoverano il «riconoscimento» di Śiva come *ātman* e l'esperienza di sé attraverso lo *spanda* («vibrazione»), che consiste nell'entrare in risonanza con le onde pulsanti di beatitudine provocate dalla coscienza divina nel cuore. Uno dei principali esponenti di questa scuola fu Abhinavagupta (circa 1000 d.C.), che sviluppò la teoria secondo cui gli stati di godimento estetico (*rasa*, «gusti») sono modalità di sperimentazione del divino Sé. Pur preferendo lo *śāntarasa* («il *rasa* della pace»), Abhinavagupta influenzò la poesia devozionale medievale dell'India settentrionale, che analizzò la *bhakti* come uno stato di *rasa*, con modalità evocative molto potenti, come amore di Kṛṣṇa nelle relazioni servitore-padrone, genitore-bambino e amante-amato. Questo genere di intensità devozionale raggiunse il suo apogeo nella persona del santo bengalese Caitanya (1486-1533), fondatore della setta viṣṇuita Gauḍiya, che attraverso il canto e la danza estatica fu in grado di sperimentare l'amore di Rādhā e Kṛṣṇa. La tradizione popolare lo considera un *avatāra* di Kṛṣṇa, una delle forme assunte da Kṛṣṇa per sperimentare in un solo corpo la sua unione con la Śakti.

Induismo popolare. La corrente principale dell'Induismo, oggi, è rappresentata dall'Induismo popolare. Esso è stato influenzato da tutti i cambiamenti a cui è stata sottoposta la tradizione e certamente si può ritenere che abbia radici antichissime, per certi aspetti risa-

lenti alla religione della Valle dell'Indo, per altri a forme di religione *śūdra*, tribali o di villaggio, alle quali nelle fonti antiche classiche si trovano soltanto scarse allusioni, quasi sempre con connotati negativi. La *bhakti* e il Tantrismo sono due movimenti che all'interno dell'Induismo hanno tratto ispirazione da questa ampia corrente e l'Induismo popolare di oggi rimane dominato da espressioni *bhakti* e tantriche. [Vedi anche *INDIA, RELIGIONI DELL'*].

È tuttavia pericoloso considerare l'Induismo popolare a partire dalla prospettiva di ciò che esso può essere stato nel passato, cercando, cioè, di isolare o ricostruire le sue componenti dravidiche, prearie o non brahmaniche. Naturalmente è possibile avanzare ipotesi sulle forme prearie o non arie dell'Induismo popolare, ma si deve mantenere sempre la consapevolezza e il limite di una solida considerazione della struttura generale all'interno della quale furono integrate sia la forma popolare che quella brahmanica dell'Induismo. Taluni aspetti della religione popolare che possono apparire non arii, per esempio, mostrano a un'indagine più approfondita implicazioni e prolungamenti vedici. Quanto a fenomeni recenti come la sanscritizzazione, la brahmanizzazione o la kṣatriyaizzazione, essi sono tutti relativamente utili all'indagine, ma sottolineano soltanto l'adozione, da parte di gruppi di casta inferiore, di modelli propri di caste superiori e perciò non sono adatti a spiegare il processo multiforme che nel lungo periodo si è verificato e che continua ad avvenire ancora oggi.

Nella sconcertante varietà e ricchezza di riti, di usanze e di credenze popolari si possono identificare due ampie strutture che chiariscono il fenomeno in termini generali. La prima è costituita dall'elaborazione delle dottrine della *bhakti* in relazione al culto templare; la seconda dall'elaborazione del sistema delle caste in relazione a forme locali di culto. Le due strutture sono strettamente connesse tra loro nelle loro manifestazioni.

Se si guarda, in generale, a una località in termini ampi (una regione, un ex regno) oppure in termini ristretti (una città, un insediamento urbano, un villaggio), si troveranno sempre due tipi di divinità: quelle pure e quelle impure. Le divinità pure sono forme (*avatāra*) dei grandi dei Viṣṇu e Śiva, concepite secondo dimensioni locali. Talora anche la Dea assume questo ruolo, spesso grazie a un mito che spiega il suo cambiamento di abitudini, dapprima violente e ora pacifiche (come nella presunta conversione della dea Kāmākṣī a Kanchipuram, Tamil̲ Nāḍu). In alcune regioni anche i figli di Śiva, Murukan̲/Skanda (in Tamil̲ Nāḍu) e Gaṇeśa (in Maharashtra), assumono questo ruolo. Nei loro templi, questi dei ricevono dai brahmani offerte di cibo vegetale puro e quotidianamente il culto di tutte le caste, in forza delle leggi che garantiscono l'ingresso nei templi promulgate dopo l'indipendenza: in precedenza le caste inferiori erano escluse. Queste caste, tuttavia, mantengono ancora i loro templi, in cui presentano a divinità impure offerte non vegetali, cioè sacrifici di animali maschi, generalmente galli e capri, ma talora anche bufali. La legge che proibisce i sacrifici di bufali non ha ancora dato risultati soddisfacenti.

Mentre il culto degli dei puri, specialmente nei luoghi di pellegrinaggio più remoti, si concentra in ultima analisi sulla rinuncia e sulla liberazione, il culto degli dei impuri è dominato da interessi molto terreni. Nella categoria generale delle divinità impure si trovano, perciò, divinità di lignaggio (*kuladevatā*), divinità di casta e divinità di villaggio (*grāmadevatā*). Le prime, che possono essere divinità dei brahmani ma anche dei lignaggi di caste inferiori, sono in genere maschili. Le divinità di casta e le divinità di villaggio sono, invece, quasi sempre femminili: le due categorie possono sovrapporsi laddove la divinità di una casta localmente dominante diviene anche la divinità del villaggio. Dove la divinità del villaggio (generalmente una dea) è la divinità di una casta vegetariana, oppure dove il suo culto è stato purificato per adeguarlo ai modelli delle caste superiori, frequentemente essa presenta uno o più assistenti maschi, demoni impuri convertiti alla sua causa e spesso a loro volta divinità di lignaggio. Questi assistenti si occupano del sacrificio animale (reale o simbolico) per la dea, spesso al di fuori del suo campo visivo.

In questo quadro di contrapposizione di princìpi opposti, ciascuno con il proprio ruolo, tuttavia, il fattore più sorprendente è il loro sovrapporsi e la loro interrelazione. Le caste più basse venerano gli dei puri nei loro templi. Le caste superiori, a loro volta, riconoscono il potere delle divinità impure, non soltanto come *kuladevatā*, ma anche attraverso la partecipazione selettiva alle feste religiose organizzate dalle caste inferiori. Grazie all'universalizzazione della *bhakti*, gli dei impuri talvolta sono anche i prototipi di quei demoni che, una volta uccisi per mano delle divinità pure, si trasformano in devoti di quelle. Questi miti locali hanno la loro radice nella mitologia purāṇica e le pratiche sacrificali da essi evocate implicano, almeno in parte, prolungamenti e reinterpretazioni del sacrificio animale vedico.

Il secondo fattore, cioè l'elaborazione del sistema delle caste in relazione a forme locali di culto, è già stato trattato sopra, mettendo in rilievo le problematiche di purezza e di impurità definite dalla contaminazione dei brahmani con le caste inferiori. Rimane la questione del ruolo degli *kṣatriya*, o, più in particolare, del re, nella sua funzione di governatore della terra. Il sistema castale tradizionalmente si è limitato a territori localmente definiti, «piccoli regni», in cui il governatore locale doveva rispettare certi ruoli. Indipendentemente dalla sua casta,

alta o bassa che fosse, pura o impura, egli doveva fungere da *kṣatriya*. Nel suo ruolo cerimoniale, egli sosteneva il ruolo di *jajmān*, il che lo impegnava come centro di un sistema di prestazioni e di controprestazioni nei confronti delle altre caste, come una sorta di patrono per tutti coloro che lavoravano per lui. Molto significativamente, questo titolo deriva dal vedico *yajamāna*, «sacrificatore», ed è un prolungamento non soltanto della funzione dello *yajamāna* come patrono delle altre caste (in particolare dei brahmani, che offrono sacrifici per lui), ma anche di quella del «sacrificatore» stesso. Il modello del re come *jajmān* a livello di un territorio regionale ha la sua controparte, a livello di villaggio, nella persona (o nelle persone) del capo (o dei capi) della casta localmente dominante, che assume il ruolo di *yajamāna* nelle feste religiose di villaggio. Quando, come avveniva spesso fino a tempi relativamente recenti, la festa religiosa di villaggio richiede il sacrificio di un bufalo, il rito si svolge all'interno di un ciclo cultuale che include il sacrificio regale del bufalo tradizionalmente celebrato in occasione della festa paninduista di Dashara e il mito della dea Durgā e del demone bufalo Mahiṣāsura, che risale al *Devīmāhātmyam* nel *Mārkāṇḍeya Purāṇa*. Numerose sono le trasformazioni locali e regionali di questo schema, ma il tema di base è che la Dea, che personifica la vittoria, agisce per conto dello *yajamāna* dell'intero regno o del villaggio nella sua sottomissione delle forze demoniache (barbari impuri, siccità, malattie) che minacciano il benessere del territorio sul quale ella presiede.

Risposte induiste all'Islam e all'occidentalizzazione. Le prime risposte induiste consapevoli di fronte a influenze provenienti dall'Occidente furono elaborate nel periodo classico dell'epica, dei *dharmaśāstra* e dei *purāṇa*. Pare che il dominio militare da parte di popolazioni «barbariche» abbia fornito, in quel periodo, uno degli stimoli per l'articolazione dell'ortodossia induista. Anche il dominio musulmano e il dominio occidentale in India hanno offerto incentivi simili, ma ciò rimane spesso non evidenziato, dal momento che gli storici pongono l'enfasi piuttosto su ciò che appare nuovo. Una analisi complessiva dell'impatto rappresentato da circa dieci secoli di Islam e da cinque secoli di presenza occidentale in India dovrebbe trattare non soltanto le influenze particolari che provengono da quelli, ma anche le modalità con cui i modelli tradizionali induisti sono stati rivivificati e applicati in forme e in adattamenti nuovi, spesso a livello popolare e folclorico. In questa sede, tuttavia, si può proporre soltanto qualche rapido cenno.

L'influenza islamica sull'Induismo presenta molte dimensioni, tutte difficili da definire. A partire dall'epoca delle incursioni di Mahmud di Ghazni nell'India nord-occidentale (977-1030) fino al periodo del dominio moghul, gli induisti dovettero confrontarsi periodicamente con scoppi di violenza e di fanatismo iconoclasta. La difesa locale delle tradizioni induiste contro l'Islam, dapprima da parte dei Rājpūt in Rajasthan, poi da parte dei sovrani di Vijayanagar e dei loro successori nell'India meridionale (1333-XVIII secolo) e infine da parte dei Maratha in Maharashtra e nel Sud (fine del XVI secolo-1761), promosse l'ideale induista del regno territoriale, grande o «piccolo», come modello per la protezione di valori prettamente induisti. Sotto i dominatori musulmani, infatti, molti capi e piccoli sovrani induisti poterono mantenere il controllo dei propri reami locali soltanto a condizione di pagare un tributo e fornire supporto militare. In queste circostanze sembra che si siano sviluppate tendenze conservatrici e puritane nell'Induismo ortodosso, in particolare riguardo al sistema delle caste e alla purezza delle donne. In molti casi, tuttavia, temi e personaggi musulmani sono stati integrati nel mito e nel rituale popolare induista, quasi sempre in modi che implicano la subordinazione del nuovo elemento musulmano a una divinità induista locale o regionale.

Mentre le forme ortodosse, popolari e domestiche dell'Induismo tendevano a rinchiudersi su se stesse, le tradizioni settarie andavano invece moltiplicandosi, particolarmente nel periodo del crollo del sultanato di Delhi (1206-1526). In questo periodo vanno segnalati Caitanya in Bengala e due rappresentanti della tradizione dei *sant* («uomini santi») nell'India settentrionale: Kabīr (circa 1440-1518, di Benares) e Nānak (1469-1539, del Panjab). Questi due ultimi personaggi predicarono entrambi una via di devozione amorevole per un Dio che combinava aspetti del Sufismo islamico e della *bhakti* induista. Per la prima volta venne così formulato in termini parzialmente induisti un monoteismo esclusivista come quello che si trova nelle tradizioni abramiche dell'Islam, del Cristianesimo e dell'Ebraismo. Di fronte all'esperienza diretta di quest'unico Dio, tutto il resto risultava mediato ed esterno, sia che la pratica fosse musulmana o induista: i due maestri, pertanto, rigettavano non soltanto i valori delle caste, ma anche il culto degli idoli. La loro poesia sincretistica, che pure divenne molto popolare, non provocò, comunque, grandi cambiamenti nelle pratiche induiste che andava criticando. In particolare l'opera di Nānak portò alla fondazione della tradizione sikh, un movimento autonomo, sempre più chiaramente non induista e non musulmano. E neppure gli interessi sincretistici del grande imperatore moghul Akbar (regnante tra il 1555 e il 1605) fecero molto per incoraggiare la sintesi teologica, nonostante la popolarità del suo governo, in genere tollerante in materia religiosa. I successori di Akbar sul trono moghul abbandonarono la sua politica e perseguirono obiettivi di espansionismo: si scatenò, così, la resistenza degli eredi del regno di Vijayanagar e dei Rājpūt e specialmente da parte

dei sikh e del nuovo potere dei Maratha. Le tracce di una visione nazionalistica dell'Induismo si possono ripercorrere, attraverso questi movimenti, risalendo fino all'ideale imperiale dei poemi epici.

Sotto la dominazione inglese alcune tendenze riformistiche inaugurate sotto il dominio musulmano ricevettero nuovo impulso dal confronto con l'attività missionaria cristiana e l'educazione occidentale. Tra i movimenti di riforma più importanti del XIX secolo si segnala il Brāhmo Samāj, fondato nel 1828 da Raja Rām Mohan Roy (1772-1833, di Calcutta). In uno scritto giovanile Roy criticò con forza l'idolatria, con accenti musulmani, ma all'epoca in cui fondò il Brāhmo Samāj risulta maggiormente influenzato dal Cristianesimo, in particolare dagli unitariani. Introdusse una sorta di monoteismo deistico e una forma di culto pubblico che si accompagnava al rifiuto dell'idolatria, delle caste, del sacrificio, della trasmigrazione e del *karman*. Fondato nel 1875 da Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883, di Kathiawar), l'Ārya Samāj negava invece l'autenticità dell'Induismo purāṇico e proponeva un ritorno ai *Veda*. Mostrando come i *Veda* non danno alcun sostegno al culto delle immagini e alle diverse pratiche sociali, Dayananda si spinse fino ad affermare che essi, in realtà, erano monoteisti. Per quanto riguarda le caste, egli sostenne la teoria dei *varṇa* come un'antica istituzione sociale, ma le negò qualunque valore religioso. I due movimenti finirono per schierarsi su fronti opposti. [Vedi *BRĀHMO SAMĀJ* e *ĀRYA SAMĀJ*].

La Ramakrishna Mission, creata alla morte del suo fondatore, Ramakrishna (1834-1886), e condotta dai suoi discepoli, soprattutto da Vivekananda (1863-1902), risulta maggiormente rappresentativa dei valori induisti tradizionali. Forti influenze della *bhakti* e tantriche confluirono nell'esperienza mistica di Ramakrishna e furono sviluppate, insieme, nell'apertura all'Advaita Vedānta e nelle esperienze dell'unità di tutte le religioni attraverso la visione di Gesù e di Allah accanto alle divinità induiste tradizionali. A molti dei suoi seguaci questo umile sacerdote di Kālī apparve perciò un *avatāra*, nella tradizione di Caitanya. Vivekananda, un intellettuale educato all'occidentale, partecipò nel 1893 al Parlamento mondiale delle religioni di Chicago, tenne molte conferenze e fondò a New York la Vedānta Society. Al suo ritorno in India, ormai campione riconosciuto dell'orgoglio induista, contribuì all'organizzazione dei discepoli di Ramakrishna nella Ramakrishna Mission panindiana. Fu il primo maestro di questo genere a ottenere successo in India grazie alla popolarità conquistata all'estero e, senza saperlo, inaugurò un modello che fu poi seguito da molti importanti *guru* e *swami* del XX secolo. Tra essi Swami A.C. Bhaktivedanta (1896-1977), fondatore del movimento Hare Krishna (ISKCON) come derivazione della tradizione bengalese di Caitanya [vedi *HARE KRISHNA*], e Swami Muktananda (1908-1982), esponente di una dottrina *siddhayoga* che attingeva allo Śivaismo kashmiro.

Ancor prima ottenne vasto seguito in Occidente senza aver mai lasciato l'India Śrī Aurobindo (1872-1950), la cui carriera ebbe inizio dall'attivismo politico nazionalista in Bengala (fino al 1908) e si sviluppò con la fondazione di un *āśram* («romitaggio»), a Pondicherry, in cui si insegnava un tipo di *yoga* integrale che sottolineava il progresso «evolutivo» dell'anima verso il divino. Non si può non ricordare, infine, Mohandas K. Gandhi (1869-1948), la cui reputazione, al suo ritorno in India, nel 1915, dopo ventun anni trascorsi in Inghilterra e in Africa, non era quella di un *guru*, ma quella di un campione della causa indiana contro la discriminazione sociale ed economica. Assumendo sempre più aspirazioni ascetiche e di santità, Gandhi combinò efficacemente l'ideale del servizio appassionato e nonviolento per l'umanità, modellato sulla dottrina del *karmayoga* della *Bhagavadgītā*, con l'attività politica in favore dello *svarāj* («autogoverno») indiano.

Sebbene talvolta si guardi ad essi come a una forma di rinascimento induista, l'effetto dei diversi riformatori a partire dal XIX secolo è stato piuttosto ideologico che religioso. Quando essi fondarono movimenti religiosi, ottennero in realtà soltanto scarso seguito. Ma le loro concezioni religiose (che l'Induismo è essenzialmente un monoteismo, che le caste non sono fondamentalmente induiste, che la tolleranza induista non nega la verità delle altre religioni, che l'Induismo è d'accordo con la scienza moderna, ecc.) hanno avuto una grande influenza sull'*élite* urbana, istruita all'occidentale, che, almeno per il momento, controlla i mezzi di comunicazione e i programmi scolastici dell'India contemporanea. Resta da vedere come questa nuova visione unitaria farà i conti con l'Induismo tradizionale e diversificato delle popolazioni delle campagne.

[Per una panoramica delle tradizioni religiose regionali in India, vedi *BENGALA, RELIGIONI DEL*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *MARATHI, RELIGIONI*; e *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*. Per quanto riguarda la vita cultuale induista, vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO INDUISTE*; *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE*; *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*; e *SACERDOZIO INDUISTA*. La dimensione religiosa dell'espressione artistica indiana è trattata in *TEATRO-DANZA E DANZA RITUALE*; *MUSICA E RELIGIONE IN INDIA*; *ICONOGRAFIA INDUISTA*; e *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*. Molti termini teorici e molte personalità, sia mitiche sia storiche, qui menzionate sono l'oggetto di specifiche voci].

BIBLIOGRAFIA

Meritano di essere segnalate tre introduzioni generali alla tradizione induista: Th.J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Encino/Cal. 1971, più approfondito sulle origini; Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981 (trad. it. *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Milano 1985), più approfondito sul periodo classico e sulle tradizioni popolari; e J.L. Brockington, *The Sacred Thread. Hinduism in its Continuity and Diversity*, New York 1981, più approfondito sull'Induismo medievale e moderno. Sulla religione della Valle dell'Indo una presentazione equilibrata e ricca di immagini è R.E.M. Wheeler, *Civilizations of the Indus Valley and Beyond*, New York 1966. Sulla letteratura vedica preupaniṣadica: J. Gonda, *Vedic Literature. Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden 1975. Sull'eredità indoeuropea nella religione indiana arcaica: G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969 (trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano 1990). Sulla religione del *Ṛgveda*: Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, Harmondsworth 1982 (antologia degli inni più importanti); per lo sviluppo della poesia vedica: J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague 1963; per il mito: A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, rist. New York 1974; per l'interpretazione della pianta del *soma*: R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968. Sui *brāhmaṇa* e sul rituale vedico: S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1966 (2ª ed.), uno studio classico incentrato sulla mitologia. Cfr. inoltre Madeleine Biardeau e C. Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris 1976 (in particolare il saggio di Malamoud sul ruolo dell'onorario rituale, *dakṣinā*, nel contesto sacrificale); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Westport/Conn. 1971 (2ª ed.), che propone una rapida presentazione generale. Sulle *upaniṣad* rimane un classico P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig 1899 (trad. ingl. *The Philosophy of the Upanishads*, 1906, New York 1966, New Delhi 1976, 1999). Sul periodo classico sono indispensabili Madeleine Biardeau, *Le Sacrifice*, cit., e *Cosmogonies purāṇiques*, *Études de mythologie hindoue*, I, Paris 1981. Sulla letteratura sul *dharma* cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, I-V, Poona 1930-1962, che tratta anche di molti altri argomenti; di grande valore R. Lingat, *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967 (trad. it. *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*, Milano 2003). Sulle caste: L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1966 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991), che discute anche le teorie altrui. Sui sei sistemi filosofici, la presentazione più autorevole è S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-V, Cambridge 1922-1955. Sulla *bhakti* classica e sulla sua mitologia (in aggiunta ai lavori summenzionati della Biardeau) cfr. anche Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 63 (1976), pp. 111-263 e 65 (1978), pp. 87-238. A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca/N.Y. 1976, e J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982, trattano i ruoli complementari delle principali divinità del *Mahābhārata*; cfr. anche il classico E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, rist. New York 1969. Sul materiale purāṇico cfr. Cornelia Dimmitt e J.A.B. van Buitenen (curr. e tradd.), *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Puranas*, Philadelphia 1978, selezione rappresentativa con introduzioni critiche; Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford 1973 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997), sui temi principali della mitologia di Śiva; e *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980, sulla relazione mitica tra i sessi e tra uomini, dei e animali. Sull'architettura e sul simbolismo templare: Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, 1946, Delhi 1976 (trad. it. *Il tempio indù*, Milano-Trento 1999). Ottima traduzione, di agevole lettura, della *Bhagavadgītā* (con importante introduzione): J.A.B. van Buitenen (trad. e cur.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago 1981. Sul Tantrismo: A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965; S. Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden 1979. Per una efficace presentazione del non-dualismo di Śaṅkara, cfr. E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969. Sullo Yoga e sull'ascesi: M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982); cfr. anche G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Bombay 1964 (2ª ed.), con una discussione sugli ordini monastici. Sull'Induismo settario rimane un popolare R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, 1913, rist. Varanasi 1965. Sul revivalismo della *bhakti*: V. Raghavan, *The Great Integrators. The Saint-Singers of India*, Delhi 1966. Sull'Induismo popolare l'introduzione fondamentale rimane H. Whitehead, *The Village Gods of South India*, Delhi 1976; importanti studi regionali, con prospettive antropologiche interessanti, sono Marie-Louise Reiniche, *Les Dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, New York 1979; L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975. D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton 1980, discute le versioni locali dei miti *bhakti* classici. Sui movimenti di riforma e sull'Induismo moderno cfr. J.N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, sui personaggi del XIX secolo, e A. Bharati, *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface. An Anthropological Assessment*, Delhi 1981, con interessanti considerazioni antropologiche.

ALF HILTEBEITEL

ĪŚVARA. Gli epiteti *īśā*, *īśvara e īśāna* (tutti traducibili con «signore» o «potente», dalla radice sanscrita *īś*, «avere potere») vennero applicati alle divinità dell'Induismo a partire dal primo periodo vedico, ma si trovano soprattutto nella *Bhagavadgītā* e nella letteratura settaria postvedica come titoli per il dio supremo, chiamato con vari nomi. *Īśvara* venne utilizzato anche da Patañjali nel suo sistema dello Yoga per denotare il dio che assiste gli *yogin* nei loro sforzi spirituali.

Il significato della forma verbale *īś* viene chiarito nel *Ṛgveda*, dove viene ripetutamente impiegato per indi-

care i poteri di specifiche divinità o il loro dominio su parti del cosmo e sui processi della natura. Nel *Ṛgveda* (10,63,8) si dice che tutti gli dei «hanno potere sul mondo intero», e il potere assoluto non è ascritto a nessuna singola divinità. Il termine *īśāna* («il padrone, colui che regna») viene attribuito a molte divinità (come Indra, Mitra, Varuṇa, Soma e Savitṛ), di cui vengono riconosciute specifiche sovranità, poteri straordinari, abilità ragguardevoli o capacità di concedere doni desiderati di un certo tipo, come per esempio l'immortalità. Particolarmente significativo è l'uso della parola riferita al dio Rudra (*Ṛgveda* 2,33,9), che viene chiamato Īśāna nell'*Atharvaveda* e, nei testi posteriori vedici, anche *Mahādeva* (Grande Dio) e *Maheśvara* (Grande Signore) quando è nella forma di Rudra-Śiva. Questi appellativi suggeriscono l'emergere di un culto teista connesso a questo dio. Dall'epoca dell'*Atharvaveda Saṃhitā* e del *Taittirīya Brāhmaṇa*, Īśāna diventa il nome proprio di una divinità specifica – «il Signore, il padrone» dell'universo; questa terminologia riflette una percezione del sacro che probabilmente si inserì nella concezione delle *upaniṣad* di un solo Signore, da cui fu emanato l'universo. Egli è il reggente del cosmo, e la sua conoscenza spirituale dona l'immortalità.

Il termine *īśvara* è presente solo nella *Saṃhitā* dell'*Atharvaveda* e non in quelle degli altri *Veda*. È impiegato sia come appellativo generico delle divinità vediche, dette «signori» o potenze che sovrastano (per esempio *Atharvaveda* 7,102,1), sia come designazione specifica (*Atharvaveda* 14,6,4) dell'essere cosmico, Puruṣa, che diede origine, con il suo sacrificio, al cosmo (*Ṛgveda* 10,90). Puruṣa viene chiamato Signore (*īśvara*) dell'immortalità, espressione questa che, come il termine *īśāna*, verrà ulteriormente elaborata nelle *upaniṣad*, soprattutto nella *Śvetāśvatara*, dove l'immortale e imperituro Signore (*īśa*) è l'origine del cosmo che governa (*īśate*).

Nelle *upaniṣad* vengono impiegati tutti e tre i termini (*īśā*, *īśvara* e *īśāna*) per caratterizzare il Signore supremo, l'origine e la vera essenza dell'universo, che è in un certo senso identico all'anima individuale, e la cui conoscenza spirituale porta alla liberazione dall'esistenza nel tempo e nello spazio. L'*Īśa Upaniṣad* si apre con queste parole: «Dagli avviluppamenti del Signore (*īśāvāsyam*) deve essere il tutto». Nella *Śvetāśvatara* si presentano come identici la realtà ultima (*brahman*), il grande Signore e sovrano (*īśāna*) del cosmo e Rudra, dando in tal modo una connotazione teistica. Solo con la *Bhagavadgītā* la comprensione della natura del Signore cosmico viene completamente sviluppata. Qui ci si riferisce al «Signore di tutte le creature» (*bhūtānām īśvaraḥ*) come alla «persona somma», il supremo sé e l'oggetto della devozione amorosa (*bhakti*). Una «parte» del Signore (*īśvara*) diventa lo spirito incarnato dell'individuo umano e abita il mondo fenomenico come «controllore interno» (*antaryāmin*). Come già nella *Śvetāśvatara*, anche nella *Bhagavadgītā* il grande Signore (*parameśvara*) è colui che esercita il potere della manifestazione cosmica (*māyā*), una divinità dinamica che è anche il Signore al di là di tutte le altre divinità. Questo grande Signore diventa quindi l'oggetto della venerazione personale, come pure la realtà che tutto abbraccia e il vero fondamento dell'essere, il sacro in tutte le sue forme

Nelle successive filosofie del Vedānta, *Īśvara* è l'assoluto (*brahman*) solo nella sua relazione con l'universo fenomenico, ma non nella sua natura ultima. Nello Yoga di Patañjali, *Īśvara*, benché dio, non è mai la causa efficiente o materiale dell'universo. Serve come oggetto di concentrazione per lo *yogin*, rappresenta uno spirito (*puruṣa*) liberato dai legami con l'esistenza fenomenica, ed è il modello perfetto della libertà assoluta e della liberazione. Per Patañjali, la devozione a *Īśvara* (*īśvara-praṇidhāna*) è un atto intellettuale, e *Īśvara* è l'ideale dell'esistenza spirituale.

BIBLIOGRAFIA

J. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed.).

A. Daniélou, *Hindu Polytheism*, New York 1964.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982).

J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965.

J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970, rist. New Delhi 1976.

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (1925), I-II, Wesport/Conn. 1971 (2ª ed.).

H.P. SULLIVAN

JAINISMO. È il nome attribuito al movimento religioso dei jainisti, coloro che seguono il cammino religioso stabilito da Vardhamāna Mahāvīra, un profeta conosciuto anche come il Jina, il «vincitore». Nato nel Bihar settentrionale, Mahāvīra avrebbe diffuso la sua predicazione nel VI secolo a.C.: secondo la tradizione, dunque, egli sarebbe vissuto nella stessa regione e più o meno nello stesso periodo del Buddha. In una certa misura, in realtà, gli sviluppi più antichi del Buddhismo e del Jainismo sono simili, anche se nei secoli successivi i loro destini si separarono. Mentre il Buddhismo scomparve progressivamente dall'India, i jainisti rimasero nella madrepatria, dove oggi formano una comunità certamente piccola ma tuttavia influente e relativamente prospera (circa 2.600.000 persone secondo il censimento del 1981).

La storia. Non possediamo documenti diretti e sicuri che riguardino gli inizi del Jainismo. La data della morte di Mahāvīra («l'ingresso nel *nirvāṇa*»), che è il punto di partenza della cronologia jainista tradizionale, corrisponde al 527-526 a.C., ma alcuni studiosi ritengono che si sia verificata circa un secolo più tardi. In ogni caso, la comunità jainista probabilmente non fu «fondata» solamente da Mahāvīra, ma i suoi seguaci si fusero con i seguaci di un profeta precedente, Pārśva. Ne conseguirono riorganizzazioni e riforme, nell'antico codice venne aggiunto un quinto comandamento e si introdusse la pratica della confessione e del pentimento; si cominciò a raccomandare la nudità ai credenti che prendevano i voti religiosi, anche se questa regola, a quanto pare, non era obbligatoria per i discepoli di Pārśva.

Alcune differenze nel comportamento dei monaci erano tollerate, ma sembra che già alla fine del IV secolo a.C. fossero sorte delle dispute, forse dopo che una carestia costrinse parecchi gruppi religiosi, guidati dall'eminente patriarca Bhadrabāhu, a migrare verso sud. Alla fine, nel 79 d.C., la comunità si scisse in due gruppi principali: la scuola Digambara, «vestiti di cielo» (e perciò nudi) e quella Śvetāmbara, «vestiti di bianco». All'epoca della separazione, comunque, la dottrina era stata fissata per l'intera comunità: in questo modo si spiega il fondamentale accordo sui principali dogmi tra Śvetāmbara e Digambara. D'altro canto i documenti epigrafici e letterari dimostrano che esistevano già «compagnie» (*gaṇa*) religiose, suddivise in *śākhā* («branche») e *kula* («famiglie» o «scuole»). Questa complessa organizzazione della comunità di Mahāvīra è stata certamente una garanzia per il benessere e per la sopravvivenza dei suoi seguaci. Mahāvīra affidò la sua comunità di monaci e monache a undici discepoli, *gaṇadhara* («comandanti di compagnia»); il principale tra essi era Gautama Indrabhūti. Secondo la tradizione, il suo collega Sudharman trasmise al proprio discepolo Jambū le parole pronunciate dal Jina. In questo modo il canone śvetāmbara risale direttamente sino a Sudharman attraverso una linea ininterrotta di maestri religiosi (*ācārya*).

La storia dei testi sacri del Jainismo è contrassegnata da continui sforzi per preservarli dall'oblio. Per questo scopo circa due secoli dopo Mahāvīra fu convocato un sinodo a Pāṭaliputra (attuale Patna). Grande ruolo ebbe, a quell'epoca, Bhadrabāhu, che le tradizioni jainiste considerano unanimemente l'ultima persona che conobbe i *pūrva* (i testi «antichi»). Altri concili furono organizzati, in seguito, dagli śvetāmbara: il più importante si svolse alla metà del V secolo a Valabhī (in Kathiawar, Gujarat) e alla sua conclusione si procedette a realizzare

molte copie degli antichi manoscritti contenenti i testi più autorevoli e a distribuirle nella comunità. I seguaci della scuola Digambara, tuttavia, negano l'autenticità di questa raccolta di testi, riconoscendo soltanto l'autorità di quelli precedenti alla fissazione del canone.

Dopo l'epoca di Mahāvīra, la comunità jainista si diffuse lungo le rotte carovaniere dal Magadha (Bihar) verso occidente e verso meridione. I jainisti affermano di aver goduto del favore di numerosi sovrani. Anche se qualche esagerazione è possibile, essi probabilmente furono veramente protetti da numerosi principi, tra cui il re Bimbisāra del Magadha (contemporaneo del Jina) e più tardi l'imperatore Chandragupta Maurya, il quale, si dice, si lasciò morire d'inedia su una delle colline sovrastanti il villaggio di Śravaṇa Beḷgoḷa, seguendo l'esempio di Bhadrabāhu. Nel V secolo (o anche prima) gli aderenti alla scuola Digambara risultano assai diffusi in Deccan, specialmente nel Karnataka, e la cultura jainista indubbiamente prosperò sotto le dinastie dei Gaṅga, dei Rāṣṭrakūṭa e altre. Furono fondate numerose scuole, tra le quali si segnala per la sua importanza quella Yāpanīya, ora estinta. Nel X secolo, tuttavia, il Viṣṇuismo e lo Śivaismo schiacciarono il Jainismo nella regione tamiḻ, e nel XII secolo finirono per trionfare sul Jainismo anche nel Karnataka.

Per quanto riguarda gli śvetāmbara, essi si affermarono specialmente nel Gujarat, dove uno dei loro più famosi capi religiosi, Hemacandra (1089-1172), fu al servizio del re Kumārapāla (1144-1173) come ministro e introdusse nel regno alcune regole jainiste. Poco dopo la sua morte sarebbe seguito il declino, accelerato dalle invasioni musulmane. Le attività jainiste, tuttavia, non cessarono con la sua scomparsa: furono eretti, per esempio, numerosi ricchi santuari, come quello sul monte Abu, ora nel Rajasthan. L'ascesa di numerose scuole riformiste testimonia la vitalità degli śvetāmbara, che riuscirono perfino a suscitare l'interesse per le dottrine jainiste da parte dell'imperatore moghul Akbar (regnante tra il 1555 e il 1605). Alcune di quelle scuole sono sopravvissute: la scuola Sthānakvāsi (fondata nel 1653), quella Terāpanthi (fondata nel 1761), famosa per la sua radicale opposizione agli idoli e al culto dei templi, e l'attuale movimento Anuvrata, fondato nel 1949 dal monaco terāpanthi Acarya Sri Tulsi.

Anche se la comunità jainista non ha mai più recuperato lo splendore antico, essa non è scomparsa del tutto: oggi i digambara sono saldamente stabiliti nel Maharashtra e nel Karnataka e gli śvetāmbara in Panjab, Rajasthan e Gujarat. Imprenditori e uomini d'affari jainisti sono particolarmente attivi in tutte le principali città dell'India e molti operano anche all'estero.

La letteratura. Fin dai tempi più antichi i jainisti si sono impegnati in varie attività letterarie. Tutte le loro opere, destinate ai loro seguaci o alla polemica contro i gruppi rivali, hanno generalmente uno scopo edificante, di proselitismo o apologetico. Le lingue impiegate sono assai diverse e variano per adeguarsi al pubblico e all'epoca.

I testi più antichi sono tutti composti in una delle tante varietà di pracrito (cioè il medio indoario), più o meno affini alle lingue di uso corrente tra le popolazioni dell'India settentrionale all'epoca dei primi sermoni. In seguito i jainisti si rivolsero ai dialetti locali, come *gujārāti* nel Nord e *tamiḻ* e *kannaḍa* nel Sud dravidico. Nelle età di mezzo essi adottarono l'uso del sanscrito (cioè l'antico indoario), che era diventato l'idioma corrente di tutti i dibattiti colti.

Le tradizioni jainiste riconoscono che sono andati perduti i testi originari, i quattordici *pūrva*, ma sostengono che buona parte del materiale in essi contenuto è stato incorporato nei testi successivi. I digambara sostengono che alcune sezioni dei *pūrva* sono la base diretta di due dei loro più antichi trattati (circa I secolo d.C.); secondo gli śvetāmbara, invece, i precetti dei *pūrva* furono inclusi nel cosiddetto dodicesimo *aṅga* del loro canone, ora a sua volta perduto. I più antichi documenti pervenuti fino a noi sono le scritture canoniche dei fedeli śvetāmbara e i trattati sistematici (*prakaraṇa*) dei fedeli digambara.

Il canone śvetāmbara (che assume vari nomi: *āgama* «tradizione», *siddhānta* «dottrina», ecc.) è composto di quarantacinque trattati (trentadue, secondo gli sthānakvāsi), raggruppati in sei sezioni: gli *aṅga* («membra»), gli *upāṅga* («sotto-*aṅga*»), i *prakīrṇaka* («miscellanea»), i *chedasūtra* («trattati sul tagliare» [parzialmente] l'autorità religiosa: riguardano prevalentemente sottigliezze tecniche e disciplinari), i *cūlikāsūtra* («appendici»: due testi propedeutici) e i *mūlasūtra* (testi «di base»). Questa disposizione sembra a prima vista sistematica, ma in realtà il canone è una compilazione di testi di origini diverse, che trattano un ampio raggio di argomenti. Le parti più antiche sono scritte in un pracrito caratterizzato da numerosi caratteri orientali (cioè gangetici), mentre nelle parti più recenti prevale una lingua occidentalizzata. La conservazione e l'interpretazione tradizionale dei testi canonici, inoltre, è stata assicurata da una enorme quantità di esegesi di carattere scolastico, scritte dapprima in pracrito e in seguito (a cominciare da Haribhadra, alla metà dell'VIII secolo) in sanscrito.

I digambara fanno invece riferimento ai *prakāraṇa*, i più antichi dei quali sono scritti in una terza varietà di pracrito. I loro autori, che vissero intorno al I secolo dell'era volgare, sono: Vaṭṭakera, autore del *Mūlācāra* («Condotta di base»: circa 1.250 strofe); Kundakunda, un prolifico scrittore e mistico molto ammirato, autore

del *Samayasāra* («L'essenza della dottrina») e del *Pravacanasāra* («L'essenza dell'insegnamento»); e Śivārya, che compose l'*Ārādhana* («La realizzazione»), che contiene più di 2.000 strofe.

Questi libri segnano l'inizio di un importante genere letterario, che fu coltivato anche dagli śvetāmbara. Uno dei trattati fondamentali di questa categoria è opera di Umāsvatī (circa II secolo d.C., molto probabilmente uno śvetāmbara): con piccole varianti, entrambi i gruppi accettano l'autorità del suo *Tattvārthādhigama Sūtra* («Il *sūtra* per raggiungere il significato dei princìpi»), una sintesi dottrinale, in sanscrito, composta di 350 aforismi. La scelta del sanscrito dimostra che i jainisti erano disposti ad affrontare dibattiti polemici con altre scuole di pensiero e a confrontarsi sulla terminologia e sui termini con i brahmani.

In questa fase, le raccolte canoniche e gli scritti precedenti al canone furono integrati con nuove composizioni, spesso chiamate *anuyoga*, «esposizione». Tra il I e il XV secolo d.C. si produsse così un'enorme massa di letteratura che affrontava ogni genere di argomenti: dialettica, logica, politica e diritto religioso, grammatica, argomenti scientifici, poemi epico-lirici dedicati alla «storia universale», *dharmakathā* («narrazioni sul diritto [jainista]»), *kathānaka* («brevi storie» che illustrano gli insegnamenti dottrinali), poesia gnomica e inni. Nonostante l'attività letteraria jainista non sia in realtà mai terminata, a partire dal XIV e XV secolo essa ha perduto molta parte della sua antica forza e originalità.

Le pratiche religiose. Le pratiche religiose dei jainisti dipendono da due principali fattori: alcune sono specificamente jainiste, altre provengono dall'ambiente dell'India, giacché hanno molti paralleli con le norme e le osservanze degli asceti brahmanici e dei monaci buddhisti.

Tutti i jainisti sono membri della quadruplice congregazione (*saṃgha*), composta di monaci e di monache, di laici e di laiche. Essi condividono la comune fede nel *triratna* («i tre gioielli»): *samyagdarśana* («retta fede»), *samyagjñāna* («retta conoscenza») e *samyakcaritra* («retta condotta»). L'osservanza dei «tre gioielli» fornisce le condizioni per il raggiungimento della liberazione dalla schiavitù, che può essere ottenuta solamente dal *nirgrantha*, il monaco jainista «libero da legami», sia esteriori che interiori. Perciò le pratiche ideali sono quelle valide per la comunità religiosa maschile. I laici, comunque, possono celebrare alcune cerimonie (come il culto delle immagini, una pratica mutuata dall'Induismo), anche se in realtà esse infrangono alcune delle proibizioni accettate da tutti. Sia i laici che i monaci devono prendere voti solenni (*vrata*), che formano la base dell'etica jainista e che guidano la vita dei fedeli.

I monaci e le monache prendono i cinque «grandi voti» (*mahāvrata*), giurando di astenersi da 1) nuocere alla vita, 2) discorso menzognero, 3) prendere ciò che non è dato, 4) mancanza di castità e 5) appropriazione. Un sesto *vrata* consiste nell'astensione dal cibo e dalle bevande durante la notte: esso ha come scopo evidente quello di evitare di nuocere agli insetti, che potrebbero non essere visti nell'oscurità, ed è pertanto una conseguenza del primo.

La vita di Mahāvīra è considerata il modello ideale per ogni fedele. Mentre egli, tuttavia, viveva in perfetta solitudine, i monaci e le monache comuni vivono in una «compagnia» (*gaṇa*, *gaccha*), dove si avvalgono del consiglio dei superiori e dell'attiva solidarietà dei confratelli. Il *gaṇa* è ulteriormente suddiviso in unità più piccole.

L'anzianità nel gruppo e la gerarchia hanno un ruolo molto importante, giacché gli anziani sovrintendono al benessere materiale e spirituale della compagnia: l'*upādhyāya* è uno specialista nell'insegnamento delle scritture, l'*ācārya*, invece, funge da maestro spirituale. La piena ordinazione si raggiunge dopo un breve noviziato. che dura circa quattro mesi. L'ammissione come novizio è soggetta a un esame preliminare. Al momento di abbandonare la sua casa il novizio rinuncia a ogni possedimento e la sua testa viene rasata. In seguito riceve l'equipaggiamento del monaco (la ciotola per l'elemosina. la scopa, un fazzoletto, il perizoma) e l'insegnamento delle formule di base o «obbligazioni» (*āvaśyaka*). La piena ammissione richiede l'impegno formale a obbedire ai cinque grandi voti sopra ricordati. I *nirgrantha* («monaci») sono anche detti *bhikṣu* («mendicanti») o *sādhu* («devoti»); le *nirgranthī* («monache») sono chiamate *bhikṣunī* o *sādhvī*. I monaci e le monache devono mantenere il massimo riserbo. La condizione delle monache, naturalmente, è sempre inferiore a quella dei monaci.

La giusta condotta religiosa è minuziosamente definita da regole che trattano della residenza e degli spostamenti, dell'elemosina, dello studio, della confessione e della penitenza. Durante i quattro mesi della stagione delle piogge i gruppi religiosi rimangono stabili in una località; oggi sono apprestati per loro stabili luoghi di rifugio (*upāśraya*), spesso nelle vicinanze di un tempio. dove i seguaci laici si recano in visita per chiedere consiglio e per ascoltare gli insegnamenti. Durante il resto dell'anno i membri dell'ordine vagano di luogo in luogo, muovendosi continuamente e con circospezione sulle lunghe vie dell'India. Sia il giorno che la notte sono divisi in quattro parti uguali (*pauruṣī*), ciascuna con occupazioni prescritte: la prima e la quarta *pauruṣī* del giorno e della notte sono riservate allo studio, la seconda *pauruṣī* del giorno e della notte alla meditazione. la terza della notte al sonno e la terza del giorno alla raccolta dell'elemosina (*Uttarajjhāyā* 22,11s.; 17s.).

La questua è di fondamentale importanza in una comunità in cui i membri non posseggono nulla: pertanto essa è minuziosamente codificata. Come sempre avviene in India, anche le prescrizioni relative al cibo sono assai rigorose: per essere «puro e accettabile» il cibo non deve essere preparato appositamente per il monaco e non deve assolutamente contenere alcuna particella vivente. Perciò il monaco, così come anche il laico, sono costretti a essere strettamente vegetariani, al punto che dovrebbero bere soltanto acqua sterilizzata. Data l'importanza attribuita al cibo, la maggior parte delle pratiche ascetiche «esteriori» (che comprendono, tra l'altro, anche posture complesse) consiste in restrizioni nel numero, nell'abbondanza e nel condimento dei cibi. Il digiuno può perfino prolungarsi fino alla morte (*saṃlekhanā*), che nel qual caso è considerata «la morte del saggio».

Mendicare e digiunare sono compiti che devono essere effettuati con grande attenzione e devono essere preceduti dalla confessione (*ālocanā*) e dal pentimento (*pratikramaṇa*), che sono considerati attività essenziali. Confessione e pentimento si ripetono a intervalli regolari (ogni due settimane) e, idealmente, ogni giorno. Essi sono fondamentali nella lista delle dieci penitenze che, insieme con la buona educazione, il servizio, lo studio, la concentrazione mentale e l'abbandono, formano le sei austerità «interiori». Queste sono state specificate fin dalla più antica tradizione e sono così perfettamente integrate nella dottrina che non si possono mettere in dubbio le aspirazioni intellettuali e spirituali del Jainismo.

I fedeli laici, detti *śrāvaka* (« ascoltatori») o *upāsaka* («servitori»), possono a loro volta prendere i cinque voti principali, simili ma mitigati rispetto ai *mahāvrata*, e perciò chiamati *aṇuvrata* («voti minori»). Essi includono *ahiṃsā* («nonviolenza») e *satya* («veridicità»). Accanto ad essi sono previsti tre «voti rafforzanti» e quattro «voti di disciplina spirituale», dei quali l'ultimo, ma non per questo meno importante, è *dāna* («la carità»). *Dāna* possiede un ampio spettro di connotazioni: nel suo senso più ristretto il termine si riferisce naturalmente all'elemosina, che assicura l'esistenza dell'asceta e perciò la trasmissione della dottrina. Infine il laico dovrebbe fare regolarmente visita ai maestri mendicanti e venerarli. Seguendo l'esempio fornito dai monaci, i laici osservano anche i sei doveri «obbligatori», e coltivano il retto stato mentale (spesso partecipando a pellegrinaggi in luoghi sacri), praticano regolarmente la meditazione, osservano il digiuno nell'ottavo e nel quattordicesimo giorno dei periodi di luna crescente e calante e confessano i propri peccati. Una cerimonia assai popolare è la Sāṃvatsarī («l'annuale»), celebrata per un periodo che varia fra gli otto e i dieci giorni durante la stagione delle piogge, quando si celebra una generale confessione dei peccati e una richiesta di perdono universale.

Queste pratiche sono molto importanti in una dottrina che sottolinea l'impegno individuale e che considera i jainisti come spiriti isolati e liberi. La comunità jainista, tuttavia, non è stata capace di ignorare le aspirazioni devozionali dei laici, che sono spesso attratti dal rituale induista. Per questo motivo, sebbene il culto templare (con l'accensione e l'offerta di lampade, di fiori recisi e di frutta, la preparazione di pasta di sandalo, ecc.) implichi violenza, le pratiche di culto sono di fatto tollerate, in quanto considerate in grado di aiutare, in ultima analisi, il progresso dei fedeli. La maggior parte delle scuole (ma non gli sthānakvāsi) permette agli *upāsaka* di visitare i templi e di partecipare ai rituali, comprese alcune solenni celebrazioni come quelle in cui i digambara adornano la testa della statua di Bāhubali a Śravaṇa Beḷgoḷa, che ogni dodici anni richiamano folle immense. (Bāhubali era figlio del principe che in seguito divenne il primo *tīrthaṃkara* dell'epoca attuale *avasarpiṇī*). Si ritiene che tutte queste pratiche guidino l'anima al raggiungimento della «perfezione» (*siddhi*), agendo come veicolo per mezzo del quale si attraversa la corrente delle innumerevoli nascite che, durante il corso di numerosi eoni, l'individuo deve affrontare nell'immensità del cosmo.

Mitologia e cosmologia. La rappresentazione jainista del cosmo (*loka*) è simile (ma non identica) alle descrizioni brahmaniche comuni. [Vedi *COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA*]. Il cosmo si compone di tre parti principali: il mondo inferiore, quello mediano e quello superiore. Esso viene spesso globalmente rappresentato come una colossale figura umana ritta in piedi, la cui enorme base è costituita da sette inferni, popolati da esseri le cui azioni passate sono state violente e malvagie, e che di conseguenza soffrono terribili tormenti.

Paragonato agli altri due, il «mondo di mezzo» (Madhyaloka) è estremamente piccolo e assomiglia a un disco sottile. Esso, tuttavia, ha una grande importanza perché in alcune sue aree circoscritte prevalgono il tempo e la legge della retribuzione, vivono diversi generi di uomini (tra cui gli *ārya*) e si possono ottenere il risveglio spirituale e la perfezione. Ciò è possibile in alcune delle sue parti più interne, specialmente nello *dvīpa* («isola») circolare situato nel centro del Madhyaloka: questo è il Jambūdvīpa («continente dell'albero della melarosa»), che ha esattamente al suo centro il monte Mandara (o Meru) e, nella sua parte meridionale, l'India (Bhārata). Esso è circondato da numerosi anelli di oceani che si alternano ad anelli di continenti-isole.

Di tanto in tanto, le divinità vengono dagli altri due

mondi a visitare il Madhyaloka. Altre divinità appartengono ad esso: molto al di sopra della sua superficie, a diverse altezze, si trovano le divinità stellari (soli, lune, pianeti, costellazioni e stelle) che sovrintendono ai continenti inferiori e che si muovono ruotando intorno al monte Meru. I soli e le lune percorrono metà del circuito in ventiquattr'ore, cosicché ne esistono due per tipo, a distanza di 180° l'uno dall'altro.

Il mondo superiore, che comincia molto al di sopra delle stelle, risulta una controparte gradualmente sempre più pura del mondo inferiore. Vicino alla sommità del *loka*, infine, si trova il luogo a forma di ombrello rovesciato (o di falce di luna) in cui sono radunati i *siddha* («perfetti», cioè le anime liberate).

Le divinità si trovano in tutti e tre i mondi e sono suddivise in quattro classi principali. Soltanto l'umanità, comunque, può produrre i profeti jainisti, che sono chiamati *tīrthaṃkara*, letteralmente «facitori del guado» attraverso l'oceano delle rinascite.

Come altri sistemi indiani, il Jainismo paragona il corso ciclico del tempo (*kāla*) al movimento di una ruota e lo divide in periodi ricorrenti chiamati *kalpa* («eoni»). Ogni *kalpa* ha due fasi, ciascuna delle quali è ulteriormente divisa in sei ere. Nella prima fase discendente (*avasarpiṇī*) un declino progressivo conduce da una grande prosperità alla terribile miseria, che durante la seconda fase ascendente (*utsarpiṇī*) diminuisce progressivamente, fin quando, di nuovo, si raggiunge la grande prosperità. Il primo Jina di ciascuna fase è nato nel corso della terza era, che è caratterizzata da prosperità mescolata a sofferenza. Attualmente noi ci troviamo nella quinta era di un'*avasarpiṇī* il cui primo Jina fu Ṛṣabha; i successivi ventitré *tīrthaṃkara* vissero nella quarta era, che terminò settantacinque anni e otto mesi e mezzo dopo la morte di Mahāvīra (cioè, secondo i jainisti, nel 527-526 a.C.)

La dottrina. I dogmi del Jainismo sono ben delineati nel canone śvetāmbara e nei testi precedenti al canone dei digambara, sistematicamente presentati nel *Tattvārthādhigama Sūtra*. Illustreremo ora, in primo luogo, la logica jainista (per la maggior parte elaborata un po' più tardi, probabilmente per rispondere ai requisiti delle controversie), insieme con la teoria della conoscenza.

La conoscenza (*jñāna*), della quale i jainisti distinguono cinque tipi, è un attributo essenziale dell'anima (*jīva*). Essa culmina nel *kevala-jñāna*, l'onniscienza assoluta e perfetta. [Vedi anche *JÑĀNA*].

Il sistema della logica jainista è caratterizzato dalle teorie complementari del *syādvāda* («[differenti] possibilità») e del *nayavāda* («[metodo di] approccio»). La prima teoria afferma che ciascun enunciato, sopra qualunque oggetto, non è valido in assoluto, ma sotto una delle sue «numerose condizioni» (da qui il suo altro nome *anekāntavadā*): considerando che un oggetto «può essere» (*syād*) così, oppure non così, e così via, si distinguono sette modalità di asserzione. La seconda teoria, invece, definisce sette punti di vista principali (generico, specifico, ecc.) dai quali considerare un oggetto. I jainisti adottano una posizione empirica.

Il Jainismo può essere considerato un sostanzialismo pluralista, che insiste sulla realtà del cambiamento. Il mondo e il non mondo sono fondamentalmente costituiti da cinque *astikāya* («masse di essere»): il *jīva* («vita» o anima, una monade spirituale, ma reale), da una parte, e le sostanze inanimate, dall'altra: esse sono materia, spazio, movimento e stasi. A queste sostanze inanimate alcune scuole aggiungono il tempo. Tutti questi fattori sono eterni e di numero infinito. La materia fornisce alle anime un corpo nel quale incorporarsi e la possibilità delle diverse funzioni corporee. Esistono cinque tipi di corpi, ciascuno con funzioni diverse. Tutti gli esseri corporei possiedono almeno due di essi: il corpo «karmico» e quello «igneo» (per la digestione). Il corpo karmico è il risultato dalle azioni precedenti ed è unito intimamente al *jīva*, che riduce in schiavitù: da ciò derivano la nascita e la trasmigrazione, cioè la legge dell'universo. [Vedi anche *KARMAN*].

Questa condizione di schiavitù si realizza poiché la materia sottile che è il risultato delle intenzioni e delle volizioni precedenti viene attratta verso l'anima per mezzo della vibrazione dei suoi «punti-anima»: questa attrazione (chiamata *yoga*) si esercita attraverso gli elementi materiali della parola, del corpo e della mente. La materia sottile che è stata così attratta diventa *karman* quando penetra l'anima. Il fedele jainista desidera liberarsi dell'ultimo di questi elementi materiali estrinseci. Quando la vita termina, il *jīva*, se ha recuperato la sua natura essenziale, si riunisce immediatamente con gli altri *siddha* alla sommità dell'universo. Se invece non ha raggiunto questa condizione, passa al suo nuovo luogo di rinascita (determinato dal suo *karman*). Esistono quattro «modalità» di destino: umano, divino, animale e infernale.

Il processo di schiavitù e di liberazione può dunque essere sintetizzato nella seguente lista di sette categorie: 1) *jīva*; 2) *ajīva*; 3) influsso della materia karmica sul *jīva*; 4) schiavitù; 5) blocco dell'influsso karmico (*saṃvara*); 6) espulsione (*nirjarā*) del materiale karmico precedentemente accumulato; e 7) liberazione totale, alla quale talvolta si aggiungono 8) merito e 9) demerito. Questa lista è insieme ontologica e morale, e ci introduce, dunque, all'etica jainista.

L'etica. I fondamenti dell'etica jainista sono contenuti nella serie di voti che monaci e monache, da una parte, e fedeli laici, dall'altra, devono pronunciare. Monaci e laici, inoltre, rispettano altre proibizioni e obbli-

ghi che sono genericamente intesi a favorire il loro progresso spirituale. I monaci coltivano il *saṃvara*, il cammino spirituale che auspicabilmente sfocia nella cessazione dell'influsso karmico, per mezzo di pratiche etiche e comportamentali ben stabilite e che sono generalmente enumerate in liste seriali, come segue:

1. La triplice «supervisione» di attività mentali, verbali e corporee.
2. La quintuplice «attenzione» a non nuocere a esseri viventi camminando, muovendosi, parlando, chiedendo l'elemosina, o espletando funzioni escretorie.
3. La «decuplice rettitudine», o *daśa-dharma*: pazienza, umiltà, integrità, purezza, veridicità, controllo, austerità, rinuncia, povertà volontaria e obbedienza spirituale.
4. Le dodici «riflessioni» mentali, o *anuprekṣā*, che comprendono la riflessione sulla caducità delle cose, sull'impotenza dell'uomo, sul corso delle trasmigrazione (*saṃsāra*), sull'implacabile solitudine di ciascun essere in questo ciclo, sulla fondamentale differenza tra corpo e anima, sull'impurità del corpo, sulla presenza dell'influsso karmico, sui mezzi con i quali tale influsso può essere bloccato, sui modi in cui ci si può liberare della materia karmica, sul fatto che ogni persona è responsabile della propria salvezza senza l'assistenza di una divinità, sulla rarità dell'illuminazione e sulla verità (cioè gli insegnamenti presentati dai Jina, specialmente l'insegnamento dell'*ahiṃsā*).
5. Le ventidue «prove» (che vanno dalla fame alla confusione) imposte dalle sofferenze inerenti alla vita religiosa.

Infine i monaci eliminano i residui del *karman* per mezzo della completa e continua ascesi (*tapas*).

Nella tradizione e nella letteratura jainista gli elenchi delle virtù richieste ai fedeli laici hanno ricevuto molta attenzione. Alcuni elenchi includono fino a trentacinque imperativi etici che incombono sul jainista non appartenente al clero, ma tutti includono i cinque *aṇuvrata* («piccoli voti», contrapposti ai *mahāvrata*, i «grandi voti» dei monaci): nonviolenza (*ahiṃsā*); veridicità e onestà in tutti gli affari (*satya*); l'idea che la ricchezza materiale si guadagna soltanto attraverso transazioni legittime (*asteya*, lett., «non rubare»); l'astensione da tutte le attività sessuali illecite (*brahma*); la rinuncia all'attaccamento alla ricchezza materiale (*aparigraha*). Il padre di famiglia o uomo d'affari, inoltre, dovrebbe progredire attraverso alcuni stadi superiori di rinuncia, che implicano una progressiva realizzazione, sempre più completa, di questi voti. Pertanto egli può avvicinarsi alla realizzazione dei voti dei monaci e, in ultima analisi, può raggiungere la purezza della «morte del saggio», la morte per inedia (*saṃlekhanā*).

La vera via per la liberazione (*mokṣa*) è descritta dai jainisti come quella che include quattordici «stadi di qualificazione» (*guṇa-sthāna*). Abbandonato lo stato caratterizzato dalle «decisioni erronee», il sentiero conduce, in ultima analisi, all'eliminazione di tutte le passioni e culmina nell'onniscienza. [Vedi anche *MOKṢA*].

Le strutture del culto. Un aspetto particolare della vita religiosa dei laici è che a loro è permessa la partecipazione ai rituali del tempio e la venerazione delle immagini. Essi perciò spendono enormi somme di danaro per la costruzione di nuovi templi e per la restaurazione o la riproduzione di antichi monumenti: questi atti sono insieme motivi di prestigio e azioni meritorie.

La struttura del tempio jainista è simile a quella del tempio induista. [Vedi *TEMPIO INDUISTA*]. La caratteristica distintiva del santuario jainista è l'immagine del *tīrthaṃkara* al quale esso è dedicato, nonché gli idoli dei profeti che lo fiancheggiano oppure occupano le diverse nicchie che lo circondano. Spesso si aggiungono divinità secondarie (che sono molto popolari); vi sono anche diagrammi simbolici e propiziatori: la ruota della legge jainista e i «cinque supremi»: *arhat*, *siddha*, *ācārya*, *upādhyāya* e *sādhu*. Compaiono anche rappresentazioni convenzionali dei continenti, dei luoghi sacri e della grande congregazione festante (*samavasaraṇa*), in mezzo alla quale si dice che il Jina abbia tenuto il suo sermone per il bene di tutte le creature. Spesso si afferma, infatti, che il tempio jainista è una sorta di replica di questa assemblea. Le offerte deposte nel vassoio dell'offerta dai fedeli, insieme con i chicchi di riso che essi portano al tempio, sono simboli dei tre gioielli che offrono scampo al ciclo della schiavitù (lo *svastika*) e conducono alla *siddhi* (una falce di luna sopra la figura).

Oltre ai *tīrthaṃkara* viene ricordato anche l'esempio offerto dai grandi uomini: si presta omaggio, per esempio, alle «impronte» (*pādukā*) nella pietra dei grandi maestri. Soprattutto Bāhubali è una fonte di ispirazione per i digambara: «vestita di cielo» sulla sommità del monte Indragiri, a Śravaṇa Beḷgoḷa, la sua colossale statua monolitica (alta 19 metri, eretta verso il 980 d.C.) richiama schiere di pellegrini ed è stata riprodotta in numerosi altri siti.

I due gruppi religiosi principali differiscono su alcuni altri punti di modesta importanza, come l'elenco degli oggetti di buon auspicio e il riconoscimento di alcuni *tīrthaṃkara*. La questione della nudità è stata controversa per secoli: oggi nei santuari śvetāmbara i *tīrthaṃkara* sono parzialmente vestiti e perfino decorati, per esempio con argento incastonato negli occhi.

L'iconografia. L'arte jainista è essenzialmente religiosa. I più antichi documenti conservati sembrano risalire all'epoca dei Maurya (III secolo a.C.) e, sebbene l'attività artistica dei jainisti non sia mai cessata, i loro

capolavori più notevoli risalgono a un'epoca che va dal V al XV secolo d.C. Essi furono prodotti nell'India centrale e meridionale e soprattutto nell'India occidentale e nel Karnataka.

Tra i primi monumenti eretti dalla comunità jainista vi furono degli *stūpa*, ma ben presto soltanto i buddhisti continuarono questa tradizione, così che, in effetti, i jainisti possiedono soltanto due tipologie principali di capolavori architettonici: templi scavati nella roccia e strutture templari. Fin da epoca molto antica in molte parti dell'India le grotte sono state usate dai monaci come abitazioni. Molte furono modificate, specialmente nel Deccan e in Tamil̠ Nāḍu, per trasformarle in santuari. Alcune sono relativamente semplici, come ad esempio a Sittanavasal. Nel corso del regno Cāḷukya alcune caverne sono state scavate in modo assai elaborato sulle scogliere di Vātāpi (Badami) e ad Aihole, dove i rilievi risalgono al VII secolo; sotto i Rāṣṭrakūṭa (tra l'VIII il X secolo) l'attività si trasferì a Ellora, dove i jainisti cesellarono nella roccia un santuario monolitico chiamato il Choṭā («piccolo») Kailāsa.

Le strutture templari sono molto semplici. Probabilmente le più antiche erano lignee; in seguito si utilizzarono mattoni e calce. Le costruzioni in pietra divennero estremamente popolari e perciò molti monumenti si sono conservati fin dal VI e VII secolo. La struttura generale del tempio jainista assomiglia a quella del santuario brahmanico. La pianta di base è relativamente semplice: numerose sale (maṇḍapa), disposte lungo un asse centrale, conducono al *sancta sanctorum*; il loro numero può essere aumentato e le caratteristiche decorative moltiplicate. I jainisti hanno in genere preferito una variante di questo schema a sale seriali, il cosiddetto tipo *catur-mukha* («a quattro facce»), che presenta un pilastro portante al centro e quattro porte che si aprono nelle quattro direzioni e che danno accesso a una quadruplice immagine di *tīrthaṃkara*. Molti dei santuari sono racchiusi da un recinto sacro.

Alcuni siti sono famosi: nel Deccan, Śravaṇa Beḷgoḷa e Aihole (a partire dal IX secolo); nel Karnataka meridionale, Mudbidri («la Kāśī jainista», XIV secolo); in Tamil̠ Nāḍu, Tirupparuttikkunram («la Kāñcī jainista», XI secolo). Nel Nord la costruzione di templi cominciò in epoca assai antica, a Osia, vicino a Jodhpur, in Rajasthan (dal VII secolo in poi). Nell'India centrale, Deogarh presenta templi relativamente semplici (a partire dal VII-VIII secolo), mentre a Khajuraho numerosi templi (come il tempio di Pārśvanāth, costruito nel 954) non hanno nulla da invidiare ai monumenti brahmanici.

I templi jainisti più numerosi e impressionanti sono, comunque, quelli dell'India occidentale. Molti di essi hanno contribuito alla fama dello «stile Caulukya». Alcuni si trovano sul monte Abu, dove uno dei più antichi fu eretto nel 1032, e parecchi di essi sono costruiti in marmo bianco delicatamente levigato. Un altro importante complesso sacro si trova sui monti Aravalli, a Ranakpur, dove il santuario principale (eretto nel 1439) è del tipo *catur-mukha*. Infine le famose città templari della penisola di Kathiawar sono state costruite in luoghi sacri meta di importanti pellegrinaggi: sul monte Girnar (a 900 metri sopra il livello del mare), e a sud di Palitana, dove, a 600 metri di altitudine sopra il livello del mare, gli edifici ricoprono i due versanti, ciascuno lungo circa 320 metri, del monte Śatruñjaya (dal XVI secolo in avanti).

Una grande quantità di statue e di bassorilievi (talora di dimensioni colossali), con l'uso di pietre e di metalli di vario tipo, fu preparata per tutti questi monumenti. La lavorazione dei metalli era già ben sviluppata nel periodo Caulukya; una statua del primo *tīrthaṃkara* in uno dei templi del monte Abu pesa oltre 4 tonnellate. Per i templi e i santuari domestici sono stati sempre intagliati e fusi esemplari di minori dimensioni, mentre le persone più povere usavano la terracotta.

Le raffigurazioni più caratteristiche sono le sculture ieratiche dei *tīrthaṃkara* (e di Bahūbali): esse sono conformi a rigidi canoni che probabilmente furono fissati intorno all'inizio dell'era volgare (sebbene due torsi rinvenuti vicino a Patna siano più antichi e risalgano probabilmente all'epoca Maurya). I jainisti hanno anche rappresentato divinità minori, le cui immagini non sono altrettanto ieratiche rispetto a quelle dei *tīrthaṃkara*. Colonne decorate, volte, archi, fregi e pannelli, inoltre, adornano molti santuari (a Khajuraho, Abu e Ranakpur) e la loro esuberanza contrasta con la concentrazione mistica e con la rinuncia e la serenità dei primi profeti. Le figure di *tīrthaṃkara* (seduti o in posizione eretta in meditazione) sono ora famose in tutto il mondo: innumerevoli statue sono collocate nei santuari e bassorilievi sono intagliati sulle pareti di numerose grotte e celle. Molte incisioni, di tutte le dimensioni, si possono anche osservare all'aperto, intagliate su scogliere e rocce. Forse alcune delle più note sono le enormi immagini intagliate nella roccia e disposte in fila a Gwalior. Altre incisioni, al contrario, appaiono estremamente delicate.

Poche pitture murali si sono conservate, ma certamente molti templi erano decorati con pannelli dipinti. L'arte pittorica jainista può essere apprezzata grazie ai numerosi manoscritti illustrati che sono giunti fino a noi. Le miniature più antiche sono su foglie di palma (śvetāmbara, 1060 d.C.; digambara, circa 1110); l'uso della carta, che consentiva dimensioni maggiori per i manoscritti, aprì agli artisti śvetāmbara del Gujarat nuove possibilità, specialmente nei secoli XIV e XV. Si diffuse così un tipico «stile indiano occidentale», con molte

figure stereotipate e convenzionali (caratterizzate dagli occhi sporgenti). Il tratto è lineare, i colori brillanti (rosso, blu, bianco, verde), direttamente giustapposti l'uno all'altro. Considerevole fu l'attività dei miniaturisti jainisti nei cinque secoli precedenti il regno di Akbar: in questo campo nessuna comunità indiana ha eguagliato in quantità e qualità la produzione degli śvetāmbara.

I jainisti si sono dimostrati abili anche nell'intaglio del legno, come si può ancora vedere in Rajasthan e in Gujarat: questa tecnica artistica fiorì particolarmente tra il XVII e il XIX secolo. A Patan (Gujarat) e nei suoi dintorni non è raro vedere finestre e porte (così come paraventi, persiane e i pilastri decorati che sostengono i piani superiori delle case private) intagliate con un'immagine di *tīrthaṃkara* oppure con segni propiziatori. Altri capolavori (i cui documenti conservati sono relativamente recenti, dal XV secolo in avanti, ma che certamente hanno modelli più antichi) sono i delicati templi di legno, pubblici o domestici, ancora numerosi in Gujarat. Offerti da individui abbienti della classe media, questi santuari sono di proporzioni modeste, ma sono squisitamente intagliati e decorati, talora con motivi influenzati dallo stile Moghul. Costruiti con lo stesso schema, questi santuari domestici dei jainisti del Gujarat (alcuni risalenti al XV secolo) sono anch'essi elegantemente decorati, così come le dimore dei ricchi abitanti di centri come Ahmedabad, Patan, Palitana e Cambay. Anche se non ampiamente diffusi come quelli precedentemente menzionati, essi costituiscono autentici capolavori dell'arte jainista.

Alcune importanti personalità jainiste. Il successo dei jainisti è dovuto all'energia e al coraggio di una comunità molto unita. Alcune notevoli e brillanti personalità hanno da sempre influenzato il movimento, come Devarddhi, che guidò il concilio di Valabhī (o di Haribhadra, nell'VIII secolo), grande commentatore e scrittore śvetāmbara, sia in pracrito che in sanscrito. Altri personaggi, come Kundakunda e Hemacandra, sono fortemente e brillantemente rappresentativi delle tendenze del movimento, come fece Hīravijaya presso la corte di Akbar. Più recentemente, lo stesso Mohandas Gandhi rese omaggio al gioielliere e poeta jainista Raychandrabhai Mehta (1868-1901). Fu questo il periodo in cui, dopo due o tre secoli di relativa stagnazione, ebbe luogo un risveglio religioso, grazie a monaci e laici illuminati. Tra coloro che parteciparono a questo rinnovamento uno dei personaggi più celebri, anche in Occidente, è stato Vijaya Dharma Suri (1868-1922). Meritano una menzione, tra i digambara, anche Hiralal Jain (1898-1973) e A.N. Upadhye (1906-1975); tra gli śvetāmbara, invece, ricordiamo coloro che con la loro collaborazione resero possibile la fondazione del Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology ad Ahmedabad: il Muni Puṇyavijaya (1895-1971), Kasturbhai Lalbhai e Pandit D.M. Malvania (un discepolo del filosofo Sukhlalji, 1880-1978).

Nel corso del tempo il Jainismo, che è sempre rimasto una piccola minoranza, ha comunque occupato un posto di rilievo nella storia dell'India. Pur nel suo carattere originale, la cultura jainista è stata influenzata dall'ambiente brahmanico circostante. Nella direzione opposta, comunque, essa ha spesso incoraggiato e influenzato alcune tendenze dell'Induismo, tra le quali forse le più notevoli sono l'importanza attribuita all'ascesi e la fede nell'*ahiṃsā*.

[Vedi anche *TĪRTHAṂKARA* e la biografia di *MAHĀVĪRA*. Per l'influsso jainista sul pensiero induista e buddhista, vedi *AHIṂSĀ*].

BIBLIOGRAFIA

L'interesse per il Jainismo fu rilanciato e dotato di solide basi scientifiche da alcune opere pionieristiche: A. Weber e E. Leumann (curr.), *Indische Studien*, XVI-XVII, 1883, rist. Hildesheim 1973; H. Jacobi (cur.), *The Kalpasūtra of Bhadrabāhu*, Leipzig 1879; H. Jacobi (trad.), *Jaina Sutras*, (Sacred Books of the East, 22, 45) 1884, 1895, rist. Delhi 1968 (traduzione di quattro testi canonici, preceduti da importantissime introduzioni).

Eccellenti presentazioni sono: H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, 1925, rist. Hildesheim 1964; e P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979 (che privilegia, singolarmente, le posizioni digambara). Un ricco dizionario del Jainismo (in *hindī*) è J. Jaini, *Jainendra Siddhānta Kośa*, I-IV, New Delhi 1970-1973. Una indagine di tipo sociologico è V.A. Samgave, *Jaina Community*, Bombay 1980 (2ª ed. riv.). La storia del Jainismo nelle diverse regioni dell'India è studiata in numerose monografie; ottima sintesi è J.P. Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India, 100 B.C.-A.D. 900*, Delhi 1964.

Di fronte alla ricchissima letteratura del Jainismo, gli studi filologici hanno un'importanza fondamentale. Un panorama generale dei risultati e delle ricerche ancora aperte è L. Alsdorf, *Les Études jaina. État présent et tâches futures*, Paris 1965; altri contributi illuminanti si devono allo stesso studioso.

Fondamentale la presentazione della dottrina in W. Schubring, *Die Lehre des Jainas, nach den alten Quellen dargestellt*, Berlin 1935, che si basa prevalentemente sul canone śvetāmbara e contiene una importante bibliografia aggiornata al 1935 (esiste una traduzione inglese condotta sull'edizione tedesca riveduta da W. Beurlen: *The Doctrine of the Jainas, Described from the Old Sources*, Delhi 1962, che però non comprende la bibliografia). Schubring ha anche curato e tradotto numerosi testi canonici ed è autore di fondamentali monografie; si vedano i suoi *Kleine Schriften*, K. Bruhn (cur.), Wiesbaden 1977.

Il quinto *aṅga*, che può essere considerato una sintesi del Jainismo, è analizzato in modo eccellente in J. Deleu, *Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Aṅga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary, and Indexes*, Bruges 1970. È impossibile citare tutte le edizioni, più o meno critiche, e le tradu-

zioni di testi originali. Una comoda edizione del canone, in due volumi, è stata pubblicata a Gurgaon (1954); provenendo da ambiente sthānakvāsi, include solo 32 testi. Sono presenti anche importanti collane e serie editoriali; i testi sono spesso preceduti da importanti introduzioni. Esistono anche alcune riviste specializzate. Eccellenti traduzioni inglesi di testi jainisti, antologizzati, a cura di A.L. Basham, sono incluse in W.Th. de Bary (cur.), *Sources of Indian Tradition*, New York 1958.

Numerosi sono gli studi specialistici. In India e in Europa sono stati pubblicati parecchi cataloghi di raccolte di manoscritti, che contribuiscono alla conoscenza della storia, della letteratura e della «manoscrittologia» jainista: tra essi si segnala C. Tripāṭhī, *Catalogue of the Jaina Manuscripts at Strasbourg*, Leiden 1975, che studia la collezione raccolta da E. Leumann.

Le polemiche contro le altre scuole e sul metodo dei commentatori sono studiate in W.B. Bollée, *Studien zum Sūyagaḍa. Die Jainas und die anderen Weltanschauungen vor der Zeitwende*, Wiesbaden 1977. Le regole monastiche sono studiate da S.B. Deo, *History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature*, Poona 1956, così come da molti altri studiosi. Le norme per i laici sono analizzate in R. Williams, *Jaina Yoga*, London 1963 (rist. Delhi 1983). La cosmologia jainista costituisce una delle tre parti di W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, 1920, rist. Bonn 1967. Cfr. anche Colette Caillat, *La Cosmologie jaïna*, Paris 1981.

Per la storia della letteratura jainista esistono alcuni ottimi contributi in *hindī*, ma ci si può riferire a M. Winternitz, *History of Indian Literture*, II, Calcutta 1933, rist. Delhi 1963. Molta attenzione hanno suscitato alcuni dei generi letterari particolarmente coltivati dai jainisti: cfr., per esempio, J. Jain, *Prakrit Narrative Literature*, New Delhi 1981 (dedicato quasi totalmente al Jainismo); cfr. anche gli Atti dell'International Symposium on Jaina Canonical and Narrative Literature (Strasbourg 1981), di cui si può leggere una versione in «Indologica Taurinensia», XI, Torino 1984.

Molti libri sull'arte e sull'architettura jainista sono stati pubblicati in occasione del 25° centenario del *nirvāṇa* di Mahāvīra: esauriente presentazione in A. Ghosh (cur.), *Jaina Art and Architecture*, I-III, New Delhi 1974-1975; monografie eccellenti in U.P. Shah e M.A. Dhaky (curr.), *Jaina Art and Archaeology*, Ahmedabad 1975.

Per l'iconografia cfr. B.C. Bhattacharyya, *The Jaina Iconography*, Delhi 1974 (2ª ed. riv.); e soprattutto U.P. Shah, *Studies in Jaina Art*, Varanasi 1955. I manoscritti illustrati sono stati studiati da W.N. Brown, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra*, Washington 1934; e inoltre da U.P. Shah, *Treasures of Jaina Bhaṇḍāras*, Ahmedabad 1978: questi libri, così come alcuni altri di M. Chandra, di S.M. Nawab e di altri, contengono bellissime riproduzioni e tavole a colori.

COLETTE CAILLAT

JAYADEVA (tardo XII secolo), poeta e *sant* indiano che compose il poema lirico drammatico *Gītagovinda*. Il poema è dedicato al dio Kṛṣṇa e si focalizza sul suo amore per la pastorella Rādhā, durante un rito di primavera. Per esprimere la complessità dell'amore divino e di quello umano, Jayadeva utilizza la metafora della passione intensa terrena. L'erotismo religioso del *Gītagovinda* procurò la santità al poeta e un vasto pubblico al suo poema.

Vi sono diverse tradizioni circa il luogo di nascita di Jayadeva e la regione della sua attività poetica. Gli studiosi moderni del Bengala, dell'Orissa e del Bihar hanno sostenuto che Jayadeva fosse originario delle loro regioni, ma la prova più convincente lo associa al culto di Jagannātha di Puri nella seconda metà del XII secolo. Il poema nacque nell'India orientale, dove ottenne maggior popolarità, ma nei secoli successivi alla sua composizione si diffuse in tutto il subcontinente indiano. Già nel XIII secolo venne citato nelle iscrizioni di un tempio in Gujarat (India occidentale). In tutte le parti dell'India esistono tradizioni di commentari e manoscritti. I canti del *Gītagovinda* sono fondamentali per la musica devozionale viṣṇuita e vengono ancora cantati nei templi dall'Orissa al Kerala. Il testo rappresenta uno dei maggiori soggetti della pittura dei Rājpūt.

Jayadeva è il nome che il poeta ha in comune con Kṛṣṇa, il divino eroe del suo poema, che egli invoca in una canzone con il ritornello «*Jaya jayadeva hare*» («vittoria, dio della vittoria, hare!»). Tutte le versioni della leggenda della vita di Jayadeva concordano che sia nato in una famiglia di brahmani e sia diventato un ottimo studente di sanscrito e un abile poeta. Abbandonò tuttavia gli studi in giovane età e intraprese una vita ascetica, dedicando la sua vita a Dio. Durante la sua esistenza raminga non avrebbe mai sostato sotto un albero per più di una notte, per paura che l'attaccamento al posto potesse violare la sua promessa. La sua vita ascetica si concluse quando un brahmano di Puri lo convinse che Jagannātha stesso, il Signore del mondo, aveva ordinato il suo matrimonio con la figlia del brahmano, Padmāvatī, che era stata offerta al tempio come danzatrice. Padmāvatī servì suo marito e condivise con lui la devozione per Jagannātha. Mentre Jayadeva componeva, sua moglie danzava sui suoi versi, e così nacque il *Gītagovinda*. Nel processo di composizione del poema Jayadeva raggiunse il punto più intenso nella supplica di Kṛṣṇa per Rādhā, quando il dio le ordina di porre il piede sulla sua testa, in un simbolico gesto di vittoria. Per rispetto nei confronti di Kṛṣṇa, il poeta esitò a completare il distico. Andò a fare un'abluzione, e in sua assenza apparve lo stesso Kṛṣṇa, nella forma di Jayadeva, che scrisse il distico. Il dio mangiò poi il cibo che Padmāvatī aveva preparato per il marito e partì. Al ritorno a casa, Jayadeva comprese di avere ricevuto la grazia divina per aver esaltato l'amore di Kṛṣṇa e Rādhā.

La tensione emotiva del poema si dipana nei dodici movimenti delle canzoni sanscrite (*padāvalī*), composte in versi recitativi. Le canzoni sono scritte per essere

cantate con specifici schemi melodici (*rāga*) e cicli ritmici (*tāla*). Vengono cantate da Kṛṣṇa, Rādhā e dagli amici di Rādhā, che sono gli intermediari tra i due amanti.

Il poema ha ricevuto ampi consensi critici nella cultura letteraria e religiosa indiana, ma il franco erotismo che lo denota ha portato molti commentatori indiani a interpretare l'amore tra Rādhā e Kṛṣṇa come un'allegoria dell'amore dell'anima umana per Dio. Nei secoli, numerosi lettori e ascoltatori, istruiti e popolari, hanno apprezzato il lirismo emotivo espresso nel *Gītagovinda* con le sue varianti sul tema della passione sentita dai due amanti nella separazione.

BIBLIOGRAFIA

Barbara S. Miller (cur. e trad.), *Love Song of The Dark Lord. Jayadeva's Gītagovinda*, New York 1977.

Stella Sandahl-Forgue, *Le Gītagovinda. Tradition et Innovation dans le kāvya*, Stockholm 1977.

L. Siegel, *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions, as Exemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*, London 1978.

BARBARA STOLER MILLER

JĪVANMUKTI. Il termine sanscrito *jīvanmukti* significa «liberazione in vita». Una persona che ha ottenuto la liberazione durante la vita terrena è detta *jīvanmukta*. Sembra che la parola sia stata resa popolare dai seguaci di Śaṅkara, ma, già nel tardo I millennio d.C., l'idea dell'uomo liberato era comune nel pensiero religioso indiano ormai da qualche secolo. Questo articolo si focalizza su questo concetto.

Il fine ultimo di ogni induista è ottenere la liberazione (*mukti*) dal *saṃsāra*, il ciclo senza fine di morte e rinascita a cui sono destinati tutti gli esseri viventi (dei, esseri umani, animali e spiriti inferiori). La causa della rinascita è il *karman*, o azione intenzionale. Tutte le azioni intenzionali sono originate dalla passione (*rāga*) o coinvolgimento emotivo nel mondo. Dato che la *mukti* è liberazione dal *saṃsāra*, è quindi anche liberazione dal *karman* e dalle sue conseguenze. Si può raggiungere la separazione dal *karman* coltivando il non attaccamento emotivo (*vairāga*) al mondo.

Nelle forme di Induismo che considerano la devozione verso dio un mezzo di salvezza, il distacco dal mondo, e quindi la *mukti*, si può ottenere solo con la morte. Tuttavia, nelle religioni che hanno dominato la cultura indiana approssimativamente tra il V secolo a.C. fino al I millennio d.C., la salvezza si ottiene con un'introspezione liberatoria, o gnosi. L'idea che la liberazione si può raggiungere in questa vita è un corollario di tutte le religioni della gnosi. (In India, la liberazione è esplicitamente ristretta agli esseri umani). Così, ci possono essere uomini già salvi, che sono privi di passione e di quel genere di intenzionalità che causa la rinascita: in tali casi, alla morte del corpo, la sequenza di causa-effetto messa in moto dal *karman* individuale finirà.

Il contenuto della gnosi varia da scuola a scuola, ma per tutti gli induisti implica la consapevolezza che la natura essenziale di ognuno è puro spirito, immortale e immutabile. Tutto ciò che non è puro spirito è caduco e soggetto al cambiamento; è altro rispetto alla natura essenziale. La distinzione occidentale tra mente e materia è un'analogia fuorviante, perché il pensiero indiano considera non spirituale molto di ciò che il pensiero occidentale riferisce alla mente. La sola caratteristica «mentale» che è concessa dagli induisti allo spirito è la pura consapevolezza. Tutte le scuole concordano nel ritenere che lo gnostico, che è riuscito con successo a fare distinzione tra il proprio spirito puro e cosciente e i fenomeni transitori che comprendono tutto il resto della sua personalità apparente ed empirica, è liberato dalle sofferenze (*duḥkha*). Molti vanno oltre e denotano questo stato come beatitudine (*ānanda*).

I primi testi che riportano questo tipo di religione gnostica sono le prime *upaniṣad* (circa VII secolo a.C.). Il Buddhismo e il Jainismo sono religioni di tipo gnostico, ma le rispettive metafisiche, in modi distinti, differiscono da quelle dell'Induismo; e, dal momento che il termine *jīvanmukti* non è mai riferito, nemmeno in retrospettiva, ai santi buddisthi o jainisti, prendiamo qui in considerazione solamente le formulazioni induiste del concetto.

Lo gnostico induista comprende l'irrealtà dei fenomeni in mutazione, soprattutto la loro dualità. Si pone sopra il piacere e il dolore, il bene e il male. La persona illuminata è oltre le categorie morali, ma non farà mai del male, poiché è libero da qualunque attaccamento emozionale. Colui che ricerca questa gnosi tenderà a rinunciare alla vita del mondo, che implica delle attività (sessuali, economiche), che non si possono svolgere senza attaccamento. Le prime *upaniṣad* sottolinearono la ricerca intellettuale della gnosi, tuttavia nella maggior parte delle scuole essa fu perseguita attraverso la pratica dello yoga. Le opinioni sul fatto che l'uomo liberato continui a celebrare i rituali sono profondamente diverse.

Tutte le sette induiste posteriori furono influenzate dalla metafisica del Sāṃkhya, una via atea alla salvezza. Lo spirito (*puruṣa/ātman*) è considerato decisamente altro dalla natura/materia (*prakṛti*), che è una, anche se diversificata. Gli spiriti sono molti, sono inattivi e trascendenti, mere testimonianze coscienti dell'attività del-

la *prakṛti*, la causa materiale del mondo fenomenico, che comprende anche le funzioni mentali e l'intelligenza. Il coinvolgimento con il mondo e la sofferenza nasce da un errore di discernimento (*viveka*). Una volta dissociato lo spirito dalla mente e dall'ego, si è soli e veri (*kevalin*), non toccati dalle emozioni. Questo isolamento (*kaivalya*) dello spirito assicura che dopo la morte non ci sarà rinascita. Il *kevalin* continua a vivere dopo avere ottenuto la gnosi perché il suo *karman*, che aveva iniziato a portare frutti, deve esaurire il suo momento, come la ruota del vasaio dopo che il vasaio ha smesso di spingerla. La *Bhagavadgītā* descrive questo tipo di uomo come *sthitaprajña*, «dal discernimento sereno».

La scuola dell'Advaita Vedānta, fondata da Śaṅkara, accetta la visione del *kevalin* del Sāṃkhya, anche se le basi metafisiche differiscono molto. In conformità con le prime *upaniṣad*, i sostenitori del Vedānta considerano la pluralità delle anime individuali (*ātman*) un'illusione: vi è un'unica realtà, *brahman*, con la quale tutte le anime devono realizzare la loro unione. La *prakṛti* non solo è altro rispetto allo spirito, è in realtà non esistente. La nostra percezione di un mondo plurimo è un errore. Colui che scioglie questo errore è un *jīvanmukta*.

Le sette tantriche induiste hanno un'altra visione della *mukti*. Secondo questi gnostici monoteisti la salvezza si raggiunge con la grazia divina, che si ottiene con gli sforzi del praticante, il quale desidera trasformare il suo corpo impuro nella pura sostanza della *śakti* (l'energia di Dio, la fonte di tutte le cose). Se ha successo, diventa un *siddha*. Questa idea si trova negli *Śaiva Tantra*, nei *Vajrayāna Tantra* e nello Haṭhayoga. Alcuni considerano immortale il corpo puro del *siddha*, cosicché il *jīvanmukti* giunge all'apoteosi. Alcuni specialisti dell'alchimia (*rasaśāstra*) sperano di ottenere l'immortalità ingerendo mercurio, l'essenza di Śiva, e alcuni tantrici credono che gli esercizi di respirazione possano renderli immortali, o almeno assicurare loro lunga vita.

[Vedi *INDIA, FILOSOFIE DELL'* e *TANTRISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Hélène Brunner, *Un chapître du Sarvadarśanasaṃgraha. Le Śaivadarśana*, in M. Strickmann (cur.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Bruxelles 1983, pp. 96-140 (Mélanges chinois et bouddhiques, 20).

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 1922-1932, I, pp. 207, 268, 291-92; II, pp. 245-52. Trattazione tradizionale del pensiero di Śaṅkara e dei suoi seguaci, corredata da un lucido commento sulla via gnostica di salvezza.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Tuttora l'opera migliore sul sentiero yogico di liberazione.

M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, London 1949, pp. 31-56, 129-74. Una concisa introduzione storica.

R.K. Kaw, *Pratyabhijñā Kārikā of Utpaladeva. Basic Text on Pratyabhijñā Philosophy (The Doctrine of Recognition)*, Srinagar 1975 (Sharada Peetha Indological Research Series, 12). Comprende una chiara descrizione del sentiero *śaiva tantra* di salvezza.

SANJUKTA GUPTA

JÑĀNA

JÑĀNA. La radice sanscrita *jñā* è affine all'inglese antico *knawan*. Quindi, su basi etimologiche, normalmente il termine *jñāna* viene tradotto con «conoscenza». Sebbene questa traduzione sembri innocua in molti contesti, in un testo filosofico che tratti di epistemologia, o *pramāṇa-śāstra*, essa si rivelerà spesso sbagliata e fuorviante. In effetti, in un'accezione non tecnica *jñāna* spesso significa conoscenza. Ma quando è opposto a *pramā* («conoscenza» e «conoscenza episodica»), esso significa semplicemente cognizione o consapevolezza, ed è inteso in senso episodico. Una cognizione è un episodio che accade ad un soggetto, e quando tale episodio cognitivo diventa vero, si parla allora di conoscenza, nel senso di *pramā*. Dobbiamo dunque dire che soltanto alcune cognizioni sono conoscenze; le altre cognizioni possono essere dubbi, fraintendimenti, errori, falsi giudizi, opinioni e così via.

Nell'epistemologia, il problema è formulato nel seguente modo: cos'è che rende uno *jñāna*, o evento cognitivo, parte della conoscenza, *pramā*? Generalmente, si risponde che se i fattori causali sono perfetti, e non interviene qualche fattore contrario o contrapposto (*pratibandhaka*), allora ne risulterebbe un vero evento cognitivo, parte della conoscenza. La scuola Nyāya intende lo *jñāna* in un senso più ampio. Secondo il Nyāya, essere consci significa essere consci di qualcosa, dal momento che non esiste una cosa come la «coscienza pura», e ciò significa ancora una volta essere consci o consapevoli di qualcosa, ossia avere uno *jñāna* di qualcosa. Il soggetto conscio, o sé, è analizzato come un oggetto che *ha* cognizione, o *jñāna*, e l'ovvia conclusione è che uno *jñāna*, o un particolare evento cognitivo, è una qualità (*guṇa*) o un qualificatore (*dharma*) del sé.

I buddhisti, tuttavia, analizzano la persona, o sé, in cinque aggregati, dei quali la consapevolezza, o l'aggregato consapevolezza, è il costituente principale. Il sé, perciò, è soltanto una delle consapevolezze in questa visione in cui ad ogni istante nasce una consapevolezza nuova, condizionata da quella precedente e da una serie di fattori correlati. Sentimenti quali piacere, dolore e rabbia sono parte dell'evento consapevole, secondo i buddhisti. Ma il Nyāya preferisce introdur-

re una distinzione tra l'evento-piacere o l'evento-dolore e la nostra consapevolezza cognitiva (*jñāna*) di tali eventi.

Il Sāṃkhya ha una diversa teoria dello *jñāna*. Esso considera l'intelletto (*buddhi*) e l'ego, o io-cosciente (*ahaṃkāra*), come derivati (*vikāra*) materiali. La sostanza spirituale, invece, è il *puruṣa* («uomo»). La coscienza è l'attributo essenziale del *puruṣa*, la realtà spirituale. Ma, dal momento che l'intelletto (materiale) è estremamente trasparente e ha la natura di uno specchio (secondo Vācaspati), esso riflette la coscienza del *puruṣa*, ossia si colora di consapevolezza, e così nasce un evento consapevole. Esso è chiamato *vṛtti* («modificazione») o trasformazione (*pariṇāma*) dell'intelletto, e costituisce dunque l'illuminazione spirituale della forma mentale, ossia il *buddhi* mutato nella forma di un oggetto, che rende lo *jñāna* possibile. Nell'Advaita Vedānta, una speciale manifestazione di coscienza (l'autocoscienza) è *jñāna* in senso primario, mentre la *vṛtti* che il *buddhi* («intelletto») ottiene è chiamata *jñāna* in senso secondario. Dei due componenti, la *vṛtti* comprende la forma dell'oggetto e distrugge il nostro velo di ignoranza o lo stato di «misconoscenza» (*avidyā*), ma è la particolare manifestazione di coscienza ciò che veramente *rivela* l'oggetto.

Lo *jñāna* assume anche un significato soteriologico. Si è quasi unanimemente concordi (eccettuata la scuola Cārvāka) nell'affermare che un certo tipo di *jñāna*, il *tattva-jñāna* («conoscenza della realtà com'è»), sia strumentale nell'avvicinarci alla liberazione finale dalla nostra schiavitù. In questo caso, naturalmente, *jñāna* sta per «conoscenza». Conoscenza è ciò che ci libera dalla schiavitù umana. Persino il *Nyāya Sūtra* stabilisce che il bene ultimo (*niḥśreyasa*) deriva dalla nostra conoscenza (*tattva-jñāna*) di realtà differenti. L'Advaita Vedānta afferma comunemente che il *brahmajñāna* («conoscenza del *brahma*») è l'ultimo mezzo di liberazione: è quello che stabilisce l'identità essenziale del sé individuale con il Sé ultimo o universale, il *brahman*. Il nostro congenito fraintendimento (*avidyā*) crea una falsa separazione tra l'individuo e il *brahman*, ma lo *jñāna* ristabilisce la loro unione finale. In alcuni testi buddhisti (cfr. Vasubandhu, *Triṃśikā*) si distingue tra *jñāna* e *vi-jñāna* e quest'ultimo è ulteriormente suddiviso in *ālaya-vijñāna* e *pravṛtti-vijñāna*. Il *pravṛtti-vijñāna* costituisce tutti gli ordinari eventi cognitivi della vita, per esempio, la cognizione del colore blu, mentre l'*ālaya-vijñāna* viene considerato il seme (*bīja*) o la corrente sotterranea che causa le «onde» delle altre esperienze cognitive e che, a sua volta, è nutrita da tali esperienze per continuare il processo di *saṃsāra* («il ciclo di nascite e morti»). Ma quando il santo acquisisce lo *jñāna*, in lui si compie un completo capovolgimento (*parāvṛtti*) delle basi (*ālaya-āśraya*). Arriva al puro *jñāna*, chiamato anche *bodha*, che elimina la serie dei *vijñāna*. Poiché non può sussistere alcun *grāhaka* o *vijñāna* o comprensione quando non sussiste alcun *grāhya*, o oggetto da comprendere. Questo stato è detto il *dharmakāya* del Buddha.

In certi testi religiosi o filosofici che promuovono il sincretismo, come la *Bhagavadgītā*, vengono menzionate tre vie principali per raggiungere la meta finale di salvezza. Esse sono il *karmayoga* (il sentiero dell'azione), lo *jñānayoga* (il sentiero della conoscenza), e il *bhaktiyoga* (il sentiero della devozione). Per sentiero della conoscenza s'intende che la conoscenza ultima, o comprensione della verità ultima, è sufficiente a portare alla liberazione. Talvolta, però, questo sentiero è combinato con il sentiero dell'azione, il che significa che i doveri religiosi e morali sono compiuti con un atteggiamento completamente distaccato (*niṣkāma karma*). Le nostre azioni finalizzate a un risultato creano schiavitù, ma se ci distacchiamo dal risultato, le azioni non ci possono legare. Dunque la conoscenza dell'Ultimo, quando è combinata con tali azioni «distaccate», apre la porta alla liberazione. La *bhakti*, l'attaccamento devozionale e il completo abbandono alla divinità, costituisce la terza via. Talvolta una situazione è definita come *jñāna-karma-samuccaya-vāda*: lo *jñāna* e il *karman* sono come le due ali di un uccello, che non potrebbe volare con una soltanto.

[Per la trattazione dello *jñāna* nel contesto dei sei sistemi filosofici induisti ortodossi, vedi *NYĀYA*; *VAIŚEṢIKA*; *SĀṂKHYA*; *YOGA*; *MĪMĀṂSĀ* e *VEDĀNTA*; vedi anche *ĀLAYA-VIJÑĀNA*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Per lo *jñāna* nel Nyāya-Vaiśeṣika, cfr. B.K. Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge/Mass. 1968, cap. 2. Per le visioni di altre scuole, cfr. K. Bhattacharya, *The Indian Concept of Knowledge and Self*, in «Our Heritage», 2-4 (Calcutta 1954-1956). Per lo *jñāna-yoga*, cfr. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, London 1932, II, cap. 14. Le edizioni e le traduzioni della *Bhagavadgītā* sono troppo numerose per poterle elencare.

BISMAL KRISHNA MATILAL

KABĪR (XV secolo d.C.), uno dei santi e mistici più famosi della tradizione indiana. Kabīr è unico poiché è ugualmente venerato da induisti e musulmani, eppure la sua personalità e la sua biografia rimangono avvolte nel mistero. Il solo fatto certo è la sua nascita tra i *julāhā*, casta bassa di tessitori musulmani, a Benares o nei suoi pressi intorno alla metà del XV secolo d.C., in un periodo in cui l'India settentrionale era governata dalla dinastia Lodī. I *julāhā* si erano probabilmente convertiti all'Islam di recente, è non è certo che Kabīr fosse circonciso. Egli chiama i musulmani «turchi».

La biografia leggendaria di Kabīr include la sua presunta persecuzione a opera del governatore musulmano Sikandar Lodī e la sua iniziazione (presumibilmente nella fede rāmāita) da parte di un santo induista piuttosto misterioso conosciuto come Rāmānanda. In ogni caso, la storia più famosa su Kabīr riguarda la morte del santo e la sua cremazione funebre a Magahar, cittadina dalla cattiva reputazione dell'Uttar Pradesh nordorientale, nei pressi di Gorakhpur. Poiché Kabīr era in procinto di morire, due fazioni armate di seguaci conversero presumibilmente su Magahar, pronte a combattere per assicurarsi il possesso del corpo del santo. Kabīr si ritirò in una piccola tenda per morire, e, immediatamente dopo la sua morte, il corpo scomparve. Non fu trovato nulla all'infuori di un cumulo di fiori che fu diviso tra le due fazioni: i musulmani bruciarono la loro parte di fiori sul posto e vi eressero un cenotafio; gli induisti li cremarono e successivamente costruirono nel luogo della cremazione un *samādhi* (tomba commemorativa), sebbene i devoti di Kabīr più settari credano che i fiori siano stati cremati proprio a Benares, nell'importante Kabīr Chaurā Maṭh. Successivamente, la fama di Kabīr continuò a crescere tra gli induisti. Nel tentativo di «induizzare» il santo, i devoti raccontavano ch'egli fosse nato miracolosamente da una vedova brahmana vergine; questa affidò alle acque del Gange il bambino, che fu però tratto in salvo e allevato dai *julāhā*.

Non esiste una versione completamente autorevole delle *Kabīrvāṇī*, «le parole di Kabīr». Il poeta era probabilmente analfabeta, ed è certo che non scrisse mai nulla di proprio pugno. Le sue parole acquisirono la forma dei distici popolari noti come *dohā*, o quella altrettanto popolare del *pada*, canzone breve che funge da ritornello. La sua lingua era una forma indefinita di *hindī* antica, che probabilmente serviva da lingua franca per i sant'uomini erranti del periodo. La sua eloquenza era così grande che le sue «parole» si propagarono come il fuoco su larga parte dell'Hindustan, almeno dal Bihar a oriente sino al Panjab e al Rajasthan a occidente. Immensamente popolari, le *Kabīrvāṇī* vennero imitate e interpolate ampiamente anche prima che potessero essere messe per iscritto. La testimonianza scritta più antica si trova nel *Gurū Granth* dei sikh, compilato da Gurū Arjun in Panjab intorno al 1604. Nel *Granth* i detti di Kabīr sono riportati come le parole del più eminente tra i *bhagat* (devoti o santi) predecessori di Gurū Nānak, il fondatore del Sikh Panth («cammino» o «via»). [Vedi *ĀDI GRANTH*]. Si conoscono due recensioni delle «parole» di Kabīr più difficilmente databili: una originaria del Rajasthan, conservata nelle *Pāñcavāṇī* compilate dai *dādūpanthī* del Rajasthan (1600 circa) e nota come *Kabīr Granthāvalī*, e l'altra conosciuta con il titolo di *Bījak*, divulgata, se non compilata, in Bihar dai discepoli putativi di Kabīr, i quali si facevano chiamare *kabīrpanthī*, nonostante egli non

avesse mai fondato una setta. Il *Bījak* rappresenta la versione orientale delle parole di Kabīr. È possibile farsi un'idea corretta dei suoi insegnamenti solo attraverso la comparazione delle tre versioni principali.

Molti musulmani in passato propendevano a considerare Kabīr come un sufi, dal momento che molte delle sue «parole» sono in parte simili a quelle dei sufi indiani più liberali ed eterodossi. Gli induisti e i musulmani contemporanei sono inclini a vederlo come il campione dell'unità indu-musulmana, sebbene Kabīr in persona avesse espresso un rifiuto netto delle «due religioni» e avesse criticato aspramente i loro rappresentanti ufficiali: *pāṇḍit* e *pāṇḍe* da un lato, *mullā* e *kāzi* dall'altro. Per Kabīr non esisteva alcuna religione rivelata – nessun *Veda*, nessun Corano. Egli negò enfaticamente qualsiasi autorevolezza scritturale, e mise in guardia la gente dal cercare la verità nei «testi sacri»: «Leggendo e rileggendo, l'intero mondo perì, e nessuno mai divenne dotto!».

C'è la tendenza nei tempi moderni, specialmente tra gli studiosi induisti di inclinazione viṣṇuita, a vedere Kabīr come un viṣṇuita «liberale», uno contrario – come difatti era – alle distinzioni di casta così come al «culto degli idoli», ma comunque un viṣṇuita, dal momento ch'egli utilizzava molti nomi viṣṇuiti per parlare di Dio. In realtà, la nozione di Dio peculiare a Kabīr sembra andare oltre la nozione di un dio personale, a dispetto del fatto ch'egli possa a lui rivolgersi con il nome di Rām o Khudā. Nonostante egli spesso menzioni Hari, Rām o il «nome di Rām», il contesto molto spesso suggerisce che questi sono solo dei nomi per riferirsi alla Realtà che tutto pervade – una realtà al di là delle parole, «oltre ciò che è oltre», identificata frequentemente con *śūnya* («il vuoto») o con lo stato ineffabile ch'egli chiama *sahaj*. Ugualmente, sebbene Kabīr faccia spesso riferimento al *satgurū* (il «*gurū* perfetto»), è chiaro che non sta alludendo a Rāmānanda, il suo guru putativo, né a qualsiasi altro guru umano. Per Kabīr, il *satgurū* è l'Uno che parla all'interno dell'anima stessa. Sebbene adotti spesso il linguaggio dello yoga tantrico e il suo stile paradossale per ispirare «la parola ineffabile», Kabīr considera tutti gli esercizi yogici come contorsioni assurde e la pretesa degli *yogin* all'immortalità come un'assurdità totale.

La visione che Kabīr ha del mondo è tragica. La vita non è altro che un momento fugace tra due morti nel mondo della trasmigrazione. I vincoli familiari sono insignificanti e restano confinati nell'ambito dell'interesse personale. La donna è «l'inferno». La morte abbraccia tutto: gli esseri viventi sono paragonati al «grano arrostito della Morte, un po' nella sua bocca, il resto nel suo grembo». Non c'è speranza né fuga se non all'interno del proprio cuore. L'uomo deve cercare dentro sé stesso, sbarazzarsi dell'orgoglio e dell'egoismo, immergersi fino in fondo alla ricerca del «diamante» nascosto all'interno della propria anima. Dunque, lo stato misterioso e ineffabile può essere attinto solo all'interno del corpo stesso – un mistero che Kabīr descrive nei termini della fusione:

> Quando io ero, Hari non era.
> Ora Hari è e io non sono più.

Colui che ha trovato il «diamante» nascosto, colui che ha attraversato il «passaggio inaccessibile», quello ha conquistato l'eternità. La vita mortale sembra protrarsi, sebbene, in verità, niente rimane se non un'apparenza fragile. Nelle parole dello stesso Kabīr:

> Lo *yogin* che c'era è scomparso:
> Al suo posto null'altro che ceneri.

Nella sua vividezza scabra, tersa e folgorante, lo stile di Kabīr è unico. Le sue metafore sorprendenti e il suo ritmo incalzante catturano il cuore dell'ascoltatore. I suoi attacchi mordaci rivolti ai brahmani e ai «sant'uomini» del suo tempo non sono mai stati dimenticati dagli oppressi dell'India. Probabilmente non è stata udita voce sì grande sul suolo indiano fin dai tempi del Buddha, al quale Kabīr rassomiglia in molti aspetti. La sua visione pessimistica della vita mondana, il suo disprezzo per le scritture sacre e i guru umani, il suo richiamo insistente all'interiorità non possono essere dimenticati. Il tipo di misticismo ch'egli professava può apparire ateo se per «Dio» s'intende una persona divina. In un certo senso, Kabīr è non solo un iconoclasta ma potrebbe addirittura essere tacciato di irreligiosità – e tuttavia egli appare come un maestro della «religione interiore».

[Per una panoramica generale della poesia devozionale nella tradizione indiana, vedi *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*. Per un'ulteriore trattazione specifica di Kabīr all'interno del contesto delle tradizioni religiose dell'India settentrionale, vedi *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Per la *Kabīr Granthāvalī*, cfr. le edizioni di S.S. Das, Benares 1928; M.P. Gupta, Allahabad 1969, con una parafrasi in *hindī* moderna; P. Tiwari, Allahabad 1965, edizione critica. Il *Kabīr Bījak* è stato edito diverse volte. L'edizione classica è quella di S. Shastri e M. Prasad, Barabanki 1950, tradotta parzialmente in inglese in Linda Hess e S. Singh (tradd.), *The Bījak of Kabīr*, San Francisco 1983. I versi di Kabīr presenti nel *Gurū Granth* sono stati raccolti ed editi in S.K. Varma (ed.), *Sant Kabīr*, Allahabad 1947, edizione che include una parafrasi in *hindī* moderna.

Per la resa dei *dohā* di Kabīr in Occidente, rimando ai miei *Kabīr*, Oxford 1974; *Kabīr-vānī. The Words of Kabīr in the Western Tradition*, Pondicherry 1983; e *Kabīr and the Interior Religion*, in «History of Religions», 3 (1964).

CHARLOTTE VAUDEVILLE

KARMAN INDUISTA E JAINISTA. Per quanto la cultura indiana sia in sé del tutto specifica, una comune convinzione sottende virtualmente a tutti i maggiori sistemi del pensiero e della pratica religiosi dell'Asia meridionale: il comportamento di una persona porta irrevocabilmente a un'adeguata ricompensa o punizione, commisurata a tale comportamento. Questa, per dirla in breve, è la legge del *karman*.

L'importanza dell'idea di *karman* non è limitata alle religioni del subcontinente. Ed è probabilmente vero che nessun'altra nozione derivata dalle tradizioni sacre dell'India abbia mai avuto maggiore influenza di quella del *karman* sulle visioni del mondo riprese da culture extraindiane, perché in essa vi sono i fondamenti di un gran numero di dottrine scaltramente etiche, psicologiche, metafisiche e sacerdotali. La parola tradotta nelle varie lingue canoniche dell'Asia (pālī, *kamma*; tibetano, *las*; cinese, *yeh* o *yin-kuo*; giapponese, *gō* o *inga*) è stata per secoli un elemento chiave del lessico religioso. Inoltre, in epoca recente, il termine *karma* (forma nominativa del sanscrito *karman*) è entrato nel vocabolario delle lingue europee, prima in opere indologiche di carattere tecnico e, con le ultime generazioni, anche nell'uso popolare e colloquiale.

Questo termine deriva dalla radice verbale sanscrita *kṛ*, che significa «agire, fare, causare», e sottintende l'idea che si compia un qualcosa facendolo, che si crei agendo. Può essere interessante notare che alcuni linguisti vedono la radice indoeuropea della parola *karman* (ossia, **kwer*, «atto») nel termine *cerimonia*, che ha il duplice significato di combinazione di atti sacri eseguiti secondo norme prescritte, e di sistema di retto comportamento che fa girare adeguatamente il mondo. Tali significati valgono, in parte, per *karman*. La nozione di *karman*, che in origine si riferiva al corretto svolgersi dell'attività rituale, venne eticizzata così da significare ogni attività retta in generale. In accordo con questa tendenza, i pensatori religiosi e sociali e i filosofi della medicina indiani, in particolare quelli che si interessavano delle dottrine della rinascita e delle origini della sofferenza (ma anche dei problemi ad esse correlati, come l'origine della personalità e la giustificazione dello *status* sociale), estesero ancor più il significato del termine. In questa nuova accezione, il *karman* venne a denotare il sistema impersonale e transetico all'interno del quale la situazione attuale di ogni individuo nel mondo è ritenuta essere il frutto di semi piantati dal suo comportamento e dalle sue intenzioni passati, e la convinzione secondo la quale in ognuna delle azioni presenti di un individuo vi siano altri semi che avranno un effetto continuo e determinante sulla sua vita quando daranno frutto in futuro.

Le scelte linguistiche (per esempio, il sanscrito *phala*, «frutto»; *bīja*, «seme», ecc.) sono particolarmente coerenti nel corso della lunga storia delle religioni indiane. Alcuni studiosi hanno visto in tale coerenza la prova di una ecologia agricola e di un sistema di valori basato su un certo tipo di conoscenze, quali il sapere che un campo ben seminato produce buon grano; che la terra porterà nuove nascite se i semi sani troveranno in essa un posto per attecchire e crescere; che l'apparente morte di una pianta in autunno è soltanto il processo col quale la pianta si assicura il rinnovamento in primavera; e che la vita, quindi, è un ciclo periodico di morte e rinascita determinato dalle condizioni favorevoli o sfavorevoli delle nascite precedenti.

Probabilmente originata, dunque, dall'esperienza agraria dell'India indigena, la nozione di una legge impersonale di causa ed effetto pervase in seguito l'ideologia (spesso decisamente non agricola) del ritualismo vedico, lo yoga, il Vedānta, la medicina ayurvedica e il teismo settario, ponendosi tra i temi centrali nelle argomentazioni delle scritture jainiste e buddhiste. Ciò non significa che tutte queste tradizioni condividano gli stessi insegnamenti riguardo alla natura dell'azione, alla desiderabilità del risultato e al meccanismo effettivo che lega i due termini. Al contrario, a tal riguardo le visioni variano ampiamente, e ciò significa che non esiste un'unica nozione del *karman* che accomuni tutta l'Asia meridionale.

Nozioni rituali antiche. Nel XII secolo a.C., i poeti che composero gli inni sacri delle *Mantrasaṃhitā* vediche cantarono le lodi agli dei in tono riverente, di supplica e talvolta di adulazione. Le divinità erano esseri potenti, che controllavano la vita degli abitanti della terra, ma che, tuttavia, potevano venire propiziati e accontentati con doni sacrificali, e che s'interessavano di piani di battaglia, corse di carri, giochi d'azzardo ed enigmi. I *brāhmaṇa* vedici (dal 900 a.C., e per alcuni secoli seguenti) presentano le immagini di elaborate azioni sacerdotali compiute allo scopo di offrire tali doni e intrattenimenti agli dei, a vantaggio (in forma di ricchezze, prestigio, immortalità e così via) della persona che pagava per avvalersi degli esperti servigi dei sacerdoti e dei loro assistenti. Questo compito sacerdotale è noto come *karman*, l'«azione» rituale intrapresa per un fine particolare. Dal momento che i riti erano spesso alquanto costosi e i loro benefici non sempre immediata-

mente percepibili, ai patroni si doveva fornire la certezza che il loro sostegno alla cerimonia avrebbe presto o tardi portato loro un qualche beneficio futuro.

Gli argomenti a difesa di questa nozione, secondo la quale i benefici di un rituale presente potevano essere colti nel futuro, entrarono a far parte dei fondamenti delle successive dottrine di rinascita e trasmigrazione. Si può seguire tale sviluppo grazie all'uso di sinonimi, o di quasi sinonimi, della parola *karman*. Per esempio, il termine *iṣṭāpūrta* («il compimento di ciò che si desidera») si riferisce a una sorta di pacco, o qualcosa del genere, che contiene tutte le azioni di un individuo e che lo precede nel mondo a venire, dove stabilisce un posto per lui (cfr. *Ṛgveda* 10,14,8). Anche i *brāhmaṇa* descrivono le ricompense come eventi che accadranno nel futuro, e definiscono il sacrificio come *apūrva-karman*, «azione i cui risultati non si sono ancora visti».

Le testimonianze suggeriscono che nel primo periodo brahmanico gli dei fossero generalmente liberi di accettare o di respingere i doni e non fossero quindi tenuti a contraccambiare il favore. Col tempo, però, i filosofi della Pūrva-Mīmāṃsā arrivarono a definire il rituale in termini magici: se il sacerdote ha compiuto correttamente le azioni previste, allora ha il controllo sugli dei, che sono costretti dagli schemi del rituale a rispondere nel modo in cui il sacerdote desidera. Al contrario, il compimento scorretto della cerimonia da parte del sacerdote porta alla certa rovina, sua e del suo patrono. Per questi pensatori, dunque, il *karman* non implica il volere divino, ma è parte di un sistema metafisico impersonale di causa ed effetto nel quale l'azione produce una risposta automaticamente manipolata. La nozione brahmanica di *karman* s'incentra così sulla convinzione che una persona nasca in un mondo che si è creata essa stessa (cfr., per esempio, *Kauṣītakī Brāhmaṇa* 26,3). Ciò significa che ogni azione nel rituale è importante e produce un risultato di qualche tipo, e lo produce irrevocabilmente.

Nozioni di rinuncia. La tradizione di rinuncia offre due contesti principali per l'elaborazione della nozione di *karman*. Le *upaniṣad* speculano, tra gli altri argomenti, sull'azione umana e sulle sue conseguenze in questa vita e in quelle a venire; la letteratura dello yoga offre invece un approccio più sistematico e pragmatico alla liberazione dalle conseguenze delle azioni.

***Il* karman *nel pensiero delle* upaniṣad.** I compositori delle *upaniṣad* più importanti (dall'VIII al V secolo a.C.) generalmente videro due vie aperte davanti a colui che muore. Il sentiero più basso, quello in cui la persona alla fine ritorna sulla terra con una nascita successiva, è descritto come la «via dei padri» (*pitṛyāna*) ed è percorso da coloro che compiono i rituali in vista di un guadagno materiale. Il sentiero più alto, la via degli dei (*devayāna*), è quello che non conduce alla rinascita in terra ed è intrapreso da coloro che hanno rinunciato ai fini mondani e che praticano una vita ascetica nella foresta. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,4,4 descrive tale processo mediante la dottrina secondo cui, come un orefice dona una forma nuova e più bella a una pepita grezza, così l'anima che lascia il corpo al momento della morte si foggia un corpo nuovo e migliore. La felicità umana non è che un frammento della beatitudine raggiunta da chi diviene uno spirito celestiale (*manuṣya-gandharva*), beatitudine che è a sua volta esigua se paragonata a quella di un *karma-deva*, un essere umano che si è trasformato in dio grazie alle sue azioni (cfr. *Taittirīya Upaniṣad* 2,8 e *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,3,33).

Per comprendere la nozione brahmanica del rituale in termini antropologici piuttosto che sacerdotali, possiamo dire che i saggi delle *upaniṣad* insegnavano che tutte le attività fisiche e mentali erano un riflesso interno del processo cosmico. Di conseguenza, essi sostenevano che *ogni* azione, non soltanto quelle compiute in un rituale pubblico, portasse a un fine. Il comportamento passato di un individuo ne ha determinato la situazione presente, e l'insieme delle sue azioni nel presente struttura le sue condizioni future. Quindi, l'affermazione della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* secondo cui «in verità, si diviene buoni mediante le buone azioni e cattivi mediante le cattive» (3,2,13) ben rappresenta l'intero campo d'azione del *karman* nelle *upaniṣad*. Da questa nozione dipende l'idea che la situazione terrena e la personalità siano determinate dal desiderio dell'individuo: ossia, il desiderio agisce sul volere; il volere porta ad agire in un certo modo; e, da ultimo, le azioni recano risultati proporzionali e adeguati alle azioni stesse.

La maggior parte dei compilatori delle *upaniṣad* più importanti disdegna le azioni compiute in vista di un godimento di piaceri mondani, poiché tali scopi materiali conducono necessariamente da una rinascita all'altra, in un ciclo senza fine caratterizzato da insoddisfazione e, di conseguenza, da infelicità. «Il passaggio tortuoso da una nascita all'altra [*sāmparāya*] non risplende per colui che è puerile, incauto e illuso dal luccichìo della ricchezza», dice il Signore dei Morti a Naciketas. «Pensando "questo è il mondo, non ve n'è un altro", egli continuerà a ricadere sempre sotto il mio potere» (*Kaṭha Upaniṣad* 2,6).

Il solo modo per spezzare questa ruota della vita e della morte (*saṃsāra*) che gira in tondo consiste nel liberarsi dalle strutture e dai processi del *karman*. I compilatori delle *upaniṣad* affermarono che questa liberazione potesse aver luogo grazie alla pratica dello yoga o all'intervento di una divinità suprema, che viveva al di là del regno del *karman*. [Vedi *UPANIṢAD*].

Il* karman *nello yoga classico. I filosofi e gli esperti

dello yoga classico concordarono con l'idea upaniṣadica che le circostanze dell'esistenza di un individuo sono determinate dalle sue azioni. Come alcuni di quei saggi, anch'essi affermarono che il *karman* implicasse quella che potrebbe essere definita una sostanza che conduce l'anima da un corpo a un altro, poiché passa da una nascita all'altra. Lo *Yoga Sūtra* di Patañjali (in cui la parte di testo che tratta questo tema fu composta nel II secolo a.C.) analizza i modi in cui tale passaggio ha luogo. Ogni atto (*karman*) compiuto come risultato di un desiderio crea ciò che è conosciuto come *karmāśaya*, ossia l'«accumulazione per il ricettacolo del *karman*», che può essere benefico o nocivo a seconda della qualità dell'atto stesso. Il *karmāśaya* può essere inteso come un tipo di seme che maturerà nella vita presente oppure, se non riuscirà a giungere a completa maturazione, in un'altra vita (*adṛṣṭajanman*). Questo seme racchiude anche le propensioni personali (*saṃskāra*) dell'individuo, compresi quei temi o quelle memorie impressi a livello inconscio nella mente (*vāsanā*) e che servono come fonte delle cinque abituali «afflizioni» (*kleśa*) personali: ignoranza, ego, attrazione smodata, odio e volontà di vivere (cfr. *Yoga Sūtra* 2,3) I *kleśa* tendono a rafforzare l'errata opinione che l'attività diretta a qualche fine sia desiderabile, e così facendo costituiscono la principale ragione per cui gli esseri umani continuano ad essere intrappolati nella ruota della vita e della morte. Se una persona muore prima che tutto il *karmāśaya* che ha accumulato sia smaltito, quel residuo karmico si congiunge con i suoi pensieri, desideri e sentimenti irrealizzati, alla ricerca di un nuovo corpo la cui natura sia ricettiva a quelle particolari propensioni, ove esso possa entrare (*āpūra*, lett. «riempire») e attraverso il quale i semi non maturi possano portare frutto. Una persona con una passione per il cibo, per esempio, potrà rinascere come maiale. Alla fine si ottiene quel che si vuole, anche se occorre più di una vita per riuscirci. E qui sta il problema. Poiché per ottenere ciò che si vuole si ha bisogno di un corpo, e per avere un corpo si ha bisogno di nascere. La nascita porta alla morte, e la morte porta alla nascita. A meno che il ciclo non venga interrotto, esso non si ferma mai.

Senza valori diretti all'ottenimento di scopi terreni, una persona cesserà di comportarsi secondo i propri desideri, e senza il desiderio non si può accumulare residuo karmico, semi immaturi. Lo yoga classico, quello rappresentato da Patañjali, presenta la figura dello *yogin* alle prese con una serie di pratiche mediante le quali la persona può liberarsi dal processo karmico. Grazie a questi esercizi, colui che medita riduce il potere dei *kleśa* compiendo azioni che si oppongono al loro adempimento. Tradizionalmente, ciò significa praticare la rinuncia ascetica ai piaceri fisici. Grazie alla rinuncia, non possono nascere nuovi *kleśa*, e grazie a meditazioni sempre più sottili i *kleśa* passati che ancora rimangono sono così diluiti che non producono più *karmāśaya*. A questo punto, la persona (*puruṣa*) all'interno dello *yogin* non ha più bisogno di un corpo perché non ha più *karmāśaya* immaturi, e alla morte del corpo attuale non migra più in un'altra vita. Il *puruṣa* è liberato dalle istanze intrappolanti che provenivano dalle afflizioni abituali e sperimenta il *kaivalya*, l'«autonomia». [Vedi *YOGA*].

Nozioni ontologiche o materialistiche. I termini *bīja* (seme), *karmāśaya* (residuo karmico), *vāsanā* (tracce psicologiche) e altri suggeriscono una nozione, generalmente comune in Asia meridionale, secondo la quale le azioni di un individuo creano qualche «cosa» che poi si lasciano dietro. Talvolta, le *upaniṣad* descrivono il *karman* quasi come una sostanza, che non soltanto influenza le nascite successive di un individuo, ma che può anche essere passata da una persona all'altra, specialmente da padre a figlio. La *Kauṣītakī Brāhmaṇa Upaniṣad*, per esempio, racconta di un padre morente che trasferisce il suo *karman* al figlio dicendo «ti affido i miei atti» (2,15). Il figlio deve allora compiere azioni espiatorie, così che il padre possa essere libero dalle conseguenze del suo comportamento errato (cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1,5,17).

Le pratiche rituali con le quali si integra o si attenua il *karman* acquisito dagli antenati ricorrono in diverse cerimonie *śrauta* vediche e *pūjā* induiste, praticate fin dal tempo dei *brāhmaṇa* e dei *dharmaśastra*. Esse compaiono, per esempio, nei riti postclassici *sāpiṇḍīkaraṇa* e *bali* durante i quali palline di riso e altri cibi, che si ritiene contengano il *karman* di un antenato, sono offerti al defunto nel corso della cerimonia.

I testi medici indiani della tradizione *āyurveda* concordano nel ritenere che il *karman* sia un'entità in qualche modo materiale che può essere passata da una generazione all'altra. La *Carakasaṃhitā* (I secolo d.C.), per esempio, sostiene che il *karman* risiede nella sostanza (*dravya*) ed è una delle cause della buona o della cattiva salute fisica. Per questo motivo, il *karman* è considerato un fattore importante nell'eziologia medica e nelle tecniche di fertilità, nelle quali un padre e una madre compiono certe azioni per far sì che l'embrione (*garbha*, talvolta chiamato «seme») possa acquisire gli elementi karmici più desiderabili o di buon auspicio in modo tale che ne nasca una persona forte e di ammirevole carattere.

I pensatori di gran lunga più dogmatici riguardo alla natura materiale del *karman*, tuttavia, sono i jainisti, che fin dal VI secolo a.C. seguono gli insegnamenti e le tradizioni del fondatore del Jainismo, Mahāvīra Vardhamāna. Nella dottrina jainista in generale è centrale la nozione secondo cui l'entità vivente (*jīva*, «vita») all'interno

di una persona è per natura beata e intelligente. Gli insegnamenti tradizionali talvolta descrivono il *jīva* come un'energia pura, incolore e trasparente e sostengono che tutte le infinite creature dell'universo, inclusi animali, piante e rocce, oltre agli esseri umani, posseggono al loro interno tale vita eterea e cristallina. Ma, sempre secondo il pensiero jainista, il mondo spaziale occupato dai *jīva* è permeato da una sorta di polvere sottile o di liquido sporco che esiste da tempo immemorabile e che si «infila», in certo qual modo, in ogni *jīva*, imbrattandone e infettandone la natura originale con un colore (*leśya*), la cui sfumatura e intensità corrisponde alla quantità di desiderio, odio e amore con i quali questo essere compie ogni data azione. Questa sostanza glutinosa e torbida è il *karman*. Un'azione virtuosa e disinteressata attrae sul *jīva* i colori più chiari e meno opachi, che a malapena oscurano la natura del *jīva*, in confronto al colore scuro e fangoso recato dagli atti causati da profitto personale. La quantità e il colore del *karman* che aderisce a ogni dato *jīva* determina le condizioni e le circostante della successiva rinascita. Le persone competitive, violente, vanagloriose devono sopportare il peso del *karman* e affonderanno sempre più giù nelle loro vite, rinascendo come demoni o animali che si nutrono di altri animali; gli esseri gentili, responsabili e compassionevoli a poco a poco ripuliranno i propri *jīva* dal loro gravoso *karman* e si solleveranno, mediante la rinascita, verso l'illuminazione.

Anche la violenza non intenzionale, tuttavia, appesantisce il *jīva* con le macchie del *karman*. Perciò, la tradizione jainista esige un'assoluta *ahiṃsā*, un'astensione completa dall'uccidere o dal ferire qualsiasi essere vivente. I jainisti, quindi, sono assolutamente vegetariani, e alcuni, cercando con ogni mezzo di alimentarsi soltanto con cibo che non derivi in alcun modo da esseri che hanno incontrato una morte violenta, rifiutano anche di raccogliere i frutti ancora attaccati alla pianta, aspettando piuttosto che cadano (poiché maturi) da sé.

Un *jīva* si libera dai legami delle rinascite soltanto quando smette di accumulare nuovo *karman* e riesce a rimuovere il *karman* che c'era già. Quest'impresa è descritta come lunga e ardua, e necessita di molte vite per essere completata. Sebbene la disciplina necessaria possa essere praticata da membri laici della comunità, secondo la tradizione soltanto i jainisti rinuncianti possono intraprendere le austerità e la rigorosa concentrazione mentale di cui hanno bisogno per rimuovere il *karman* dai loro *jīva*. Colui che, attraverso molte vite ascetiche, ha completamente rimosso la nube di *karman* dal proprio *jīva* è detto *siddha* (che è «riuscito») o *kevalin*, un essere onnisciente e illuminato. L'asceta per eccellenza in questo caso è Mahāvīra Vardhamāna, che, secondo la tradizione *digambara*, vagò nudo e senza dimora praticando la nonviolenza, la sincerità, l'onestà, la rinuncia e l'astinenza sessuale. [Vedi anche *JAINISMO* e la biografia di *MAHĀVĪRA*].

Una nozione teistica: il *karman* nella *Bhagavadgītā*. Alcuni pensatori dell'India antica misero in evidenza problemi pratici nell'attitudine di rinuncia nei confronti del *karman*. Per esempio, se tutte le azioni, incluse quelle buone, portano conseguenze, allora tutte le azioni, comprese quelle buone, non conducono inevitabilmente alla rinascita? Significa forse che si deve rinunciare a tutte le azioni, comprese quelle buone? Non è la rinuncia pur sempre un'azione, e quindi apportatrice di residuo karmico, e lo stesso desiderio di liberazione non è pur sempre un desiderio? Lo scopo finale della rinuncia a tutte le azioni non porta proprio a una morte volontaria, dal momento che per vivere si deve attivamente mangiare e respirare, e non è il suicidio stesso considerato un male e dunque un'azione autolesionistica?

L'autore o gli autori della *Bhagavadgītā* (circa I secolo a.C.) mostrano di essere consci di questi problemi. Benché generalmente riconoscano il valore della meditazione disciplinata (cfr. *Bhagavadgītā* 6,10-6,13), questi filosofi videro tuttavia l'impossibilità dell'inazione completa, perché «anche il mantenimento del corpo fisico richiede attività» (3,8).

Ammettendo quindi che non si può restare inattivi, e allineandosi così con la filosofia sociale presentata nei *dharmaśastra* e riportata dalla letteratura induista ortodossa di tipo legale, che sottolinea le specifiche responsabilità spettanti alle persone a seconda dell'occupazione e dello stadio di vita, gli autori della *Bhagavadgītā* presentano l'idea che si debbano compiere gli obblighi (*niyata*) relativi alla propria posizione in società (*svadharma*), e che meglio li si compie, più puro sarà il risultato (*Bhagavadgītā* 18,23; 2,31). La preferenza personale non deve aver niente a che fare con i propri doveri. In effetti, compiere bene il dovere di un altro è peggio che compiere male il proprio (3,35; 18,45-48).

La *Bhagavadgītā* giustifica la sua dottrina con un argomento teologico: le responsabilità sociali provengono dalla legge divina (*Bhagavadgītā* 3,15a). Perciò, i sacerdoti dovrebbero compiere i rituali, i soldati combattere in battaglia, e i mercanti condurre i loro affari (18,41-44) non perché essi vogliano farlo, bensì perché è dio a ordinarlo loro. Se le loro azioni vengono compiute in modo adeguato, esse non possono essere considerate malvagie e non condurranno perciò alla rinascita.

Ma se l'azione in sé non conduce alla rinascita, allora cos'è che vi conduce? Gli autori della *Bhagavadgītā* condividono la nozione diffusa in Asia meridionale secondo cui l'azione karmica nasce dal desiderio; da quest'idea essi sviluppano la dottrina che è il desiderio di ottenere certi risultati, e non l'azione in sé, ad originare

il meccanismo del processo karmico. Per questi saggi, si ottiene la libertà dai legami del *karman* non quando si smette di agire, ma quando si agisce senza il desiderio, quando si rinuncia all'attaccamento per i frutti delle proprie azioni (*Bhagavadgītā* 4,19-23).

Secondo la *Bhagavadgītā* e altri simili testi devozionali, questa rinuncia al desiderio di fini specifici può essere ottenuta soltanto mediante il *bhakti-yoga*, la resa amorevole alla volontà di Dio. Le azioni rituali compiute secondo le regole sono meritorie, e la meditazione ascetica conduce alla liberazione. Ma queste due modalità di azione richiedono ricchezze, o sono difficili da perfezionare. Citando significativamente Kṛṣṇa (ossia dio) stesso, la *Bhagavadgītā* offre una risposta teologica a queste difficoltà: «Coloro che in me depongono tutti i loro atti [*karman*], che non hanno altra gioia che me e mi adorano raccogliendo in me il loro pensiero con una disciplina esclusiva, per costoro io sono colui che li ritrae prontamente dall'oceano della trasmigrazione e della morte» (12,6-12,7b); coloro che considerano le proprie azioni come azioni di Dio e il risultato come volontà di Dio «anch'essi sono liberati dagli atti [*karman*]» (*mucyanti te'pi karmabhiḥ*, 3,31d).

[Per le nozioni teistiche del *karman*, vedi *BHAGAVADGĪTĀ* e *BHAKTI*. Per una trattazione dei ruoli complementari di *karman* e *dharma*, vedi *DHARMA INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

H. Bhattacharyya, *The Doctrine of Karma*, in «Visva-Bharati Quarterly», 3 (1925-1926), pp. 257-58.

H. Bhattacharyya, *The Brahmanical concept of Karma*, in S. Radhakrishnan (cur.), *A.R. Wadia. Essays in Philosophy Presented in His Honor*, Madras 1954, pp. 29-49.

K. Bhattacharyya, *The Status of the Individual in Indian Metaphysics*, in Ch.A. Moore (cur.), *The Status of the Individual East and West*, Honolulu 1968, pp. 29-49.

D. Dilger, *Der indischer Seelungswanderungsglaube*, Basel 1910.

R. Falke, *Die Seelenwanderung*, Berlin 1913.

J.N. Farquhar, *Karma. Its Value as a Doctrine of Life*, in «Hibbert Journal», 20 (1921-1922), pp. 20-34.

H. von Glasenapp, *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, G. Barry Gifford (trad.), Bombay 1942.

R. Hall, *The Law of Karma*, Canberra 1968.

É. de Henseler, *L'Âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne*, Paris 1928.

T.G. Kalghatgi, *Karma and Rebirth*, Ahmadabad 1972.

Ch.F. Keyes e E. Valentine Daniel (curr.), *Karma. An Anthropological Inquiry*, Berkeley 1983.

Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980.

Lilian Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris 1955, rist. 1989.

R. Steiner, *Die Offenbarungen des Karma. Ein Zyklus von elf Vorträgen*, Dornach 1956.

WILLIAM K. MAHONY

KRISHNAMURTI, JIDDU (1895-1986), *leader* spirituale indiano. Jiddu Krishnamurti conquistò la celebrità proponendo una versione unica della filosofia e del misticismo indiani attraverso conferenze dal carattere carismatico, addirittura ipnotico, che attiravano un pubblico numeroso da tutto il mondo.

Sebbene insegnasse una filosofia che sembrava rasentare l'ateismo, Krishnamurti, come viene chiarito nella sua biografia autorizzata, fu soggetto, per tutta la vita, a momenti di purificazione spirituale profonda. Questa purificazione finì per essere chiamata «il processo» e indicava, per chi vi assistette, che il suo «sé superiore» si staccava dal corpo ed entrava in ciò che sembrava essere uno stato di coscienza trascendente. Questo stato era accompagnato talvolta da forti dolori al capo e al dorso. L'esperienza di Krishnamurti fu collegata al risveglio della *kuṇḍalinī*, praticato in alcune forme di spiritualità indiana. La sofferenza che accompagnava questa esperienza si presentava solo in alcune circostanze e non impedì la sua opera di insegnamento: invero, essa contribuì allo stato di esaltazione nel quale Krishnamurti conobbe l'identità con la vita nella sua totalità e la libertà incondizionata ch'egli cercò di trasmettere alle migliaia di persone che lo seguivano, attraverso le continue conferenze, i libri, le registrazioni su cassetta e le registrazioni video pubblicate dalla sua organizzazione.

Krishnamurti nacque a Madanapalle, una piccola cittadina dell'attuale Andhra Pradesh, a nord di Madras. Era di casta brahmana. Il padre, Narianiah, fu esattore di affitti e, successivamente, magistrato distrettuale sotto il governo britannico. La madre, Sanjeevama, morì quando Krishnamurti aveva dieci anni. Suo padre si occupò di lui e dei suoi fratelli fino a che, una volta andato in pensione, non gli fu concessa l'autorizzazione a trasferirsi nella tenuta della Società Teosofica, situata appena fuori Madras. Questo trasferimento ebbe luogo nel gennaio del 1909, quando Annie Besant era presidente internazionale della Società Teosofica. Collaboratore stretto della Besant era Charles W. Leadbeater, i cui poteri di chiaroveggenza, così egli affermò, gli permisero di riconoscere la potenziale grandezza spirituale di Krishnamurti osservando la sua aura mentre giocava sulla riva del mare all'interno della proprietà della Società Teosofica.

Secondo gli insegnamenti teosofici promulgati da H.P. Blavatsky e H.S. Olcott, fondatori della Società

Teosofica, il destino spirituale dell'umanità era nelle mani di «maestri», esseri umani altamente evoluti che avevano trasceso l'esistenza materiale e vivevano su un piano superiore. Leadbeater e la Besant insegnavano che il Signore Maitreya, il Maestro del Mondo, si sarebbe incarnato in questa età in modo simile a quello in cui Śrī Kṛṣṇa (la divinità induista) e Gesù apparvero nelle ere precedenti. Krishnamurti era un candidato possibile a divenire il veicolo di una tale manifestazione, ma doveva essere preparato e messo alla prova prima di poter realmente ricoprire un ruolo simile.

Krishnamurti e suo fratello Nitya furono «messi in prova» (cioè sottoposti a rigorosa verifica e preparati per essere guide spirituali) da un maestro chiamato Kuthumi il primo agosto 1909, quando Krishnamurti aveva quattordici anni. Da quel momento in poi Krishnamurti venne allevato e sostenuto economicamente da un circolo di uomini e donne inglesi e americani dell'alta borghesia, e posto sotto l'esame attento del ben più ampio gruppo dei teosofi che lo vedevano alle riunioni pubbliche. Un'organizzazione chiamata l'Ordine della Stella d'Oriente fu fondata da George Arundale, eminente teosofo del periodo, al fine di promuovere la progettata vocazione di Krishnamurti.

Krishnamurti e Nitya lasciarono l'India nel 1911 per la loro prima visita in Inghilterra. Fatto ritorno in India, il padre diede loro il permesso di ritornare in Inghilterra per compiere gli studi sotto la tutela della Besant, e nel 1912 firmò un documento che rendeva effettiva la presa in carico dei figli. Alla fine del 1912, Nariániah intentò una causa contro la Besant per riacquisire la tutela dei figli, e accusò Leadbeater e Krishnamurti di essere coinvolti in una relazione sessuale. Nel 1914, la Besant, dopo essere stata giudicata colpevole dalle corti indiane, vinse l'appello al Consiglio della Corona di Londra. Sia lei sia Leadbeater furono scagionati dalle accuse di Narianiah. Krishnamurti e Nitya rimasero in Inghilterra durante questo periodo e furono preparati da un tutore agli studi universitari. Ciononostante, Krishnamurti non riuscì a superare gli esami di ammissione a Oxford e non ottenne mai una laurea, sebbene avesse studiato per molti anni privatamente e avesse appreso l'inglese, il francese e un po' di sanscrito.

A partire dal 1920 circa sino allo scioglimento dell'Ordine della Stella (ufficialmente l'Ordine della Stella d'Oriente) nel 1929, i doni straordinari di Krishnamurti come conferenziere pubblico e il suo punto di vista indipendente sulla ricerca spirituale divennero evidenti. Egli parlò sempre più frequentemente alle riunioni della Società Teosofica in India, nei Paesi Bassi e in America settentrionale. Talvolta, durante alcuni di questi incontri, alludeva a sé stesso in un modo tale da implicare ch'egli stesse parlando in qualità di Maestro del Mondo. (Nitya, fratello di Krishnamurti e suo fedele compagno, morì di tubercolosi a Ojai, California, il 13 novembre del 1925; la lotta di Krishnamurti con il dolore che questa perdita lasciò, plasmò il suo giudizio a proposito della «schiavitù della mente»). La formulazione di insegnamenti particolari propri, però, lo alienò dal cuore della direzione della Società Teosofica, che comprendeva la Besant, Leadbeater, Arundale e C. Jinarajadasa, i quali affermarono di avere ricevuto comunicazione da parte dei Maestri della loro contrarietà alla crescente indipendenza di pensiero di Krishnamurti. La morte della Besant nel 1933 pose fine al legame tra Krishnamurti e la Società Teosofica, e, in seguito a questa rottura, egli fu ripudiato per un certo periodo da chi la guidava. In ogni caso, i successori di Jinarajadasa alla presidenza della Società Teosofica, Nilakanta Sri Ram e Radha Burnier, cercarono di ristabilire una relazione cordiale con Krishnamurti, che visitò la sede della Società Teosofica negli anni che precedettero la sua morte.

L'opera di Krishnamurti come maestro indipendente combina in ultima analisi due approcci. Innanzitutto egli viaggiò in tutto il mondo seguendo un programma di conferenze. In India parlò spesso a Madras e a Bombay e, occasionalmente, a Delhi e a Benares. Tenne conferenze a Saanen in Svizzera, a Brockwood Park in Inghilterra, e a New York e a Ojai (dove stabilì la sua residenza) negli Stati Uniti. In secondo luogo fondò numerose scuole negli Stati Uniti, in Canada, in Europa e in India, dove gli studenti delle scuole superiori venivano educati affinché perdessero l'aggressività e acquisissero il discernimento universale di Krishnamurti. Un aspetto degno di nota dei suoi ultimi anni di vita è costituito dall'interesse ch'egli suscitò negli scienziati. Dialogò più volte con gruppi o singoli individui della comunità scientifica sulla possibile connessione tra i suoi insegnamenti e le diverse teorie contemporanee in campo fisico, per esempio. Uno degli ultimi libri che pubblicò, *The Ending of Time* (1985), fu scritto a quattro mani con David Bohm, professore di fisica teorica al Birkbeck College, Università di Londra.

BIBLIOGRAFIA

Le biografie di Krishnamurti scritte da Mary Lutyens, *Krishnamurti. The Years of Awakening*, New York 1975, e *Krishnamurti. The Years of Fulfillment*, New York 1983, furono lette, secondo quanto dice l'autrice, da Krishnamurti prima della loro pubblicazione e i fatti da esse riportati nonché le loro interpretazioni vennero da lui approvati. Il mio articolo si basa su questi volumi, sulle discussioni avute con personalità della Società Teosofica e su osservazioni personali. Il testo *Candles in the Sun*, London 1957, scritto da Emily Lutyens, madre di Mary Lutyens, riferisce della relazione che legò l'autrice a Krishnamurti nel pe-

riodo in cui lei e altri si occuparono della sua educazione durante l'adolescenza e la prima maturità. Il legame che li univa fu uno dei più stretti nella vita di Krishnamurti. L'opera di Krishnamurti, *Krishnamurti's Notebook*, New York 1976 (trad. it. *Taccuino. Un diario spirituale*, Roma 1980), contiene descrizioni di prima mano del «processo». *At the Feet of the Master*, Wheaton/Ill. 1970 (trad. it. *Ai piedi del maestro*, San Pietro Mosezzo 1994), di Alcione (pseudonimo di Krishnamurti), vide più di quaranta edizioni dopo che fu pubblicato la prima volta nel 1910. Riporta gli insegnamenti che Krishnamurti ricevette dal maestro Kuthumi durante la proiezione astrale di cui fece esperienza mentre era addormentato e sotto la guida di Leadbeater. Gli appunti che Krishnamurti scriveva la mattina al risveglio durante il periodo di cinque mesi in cui venne istruito sono stati raccolti in questo volume. Testimoni indipendenti hanno attestato che l'unico aiuto che Krishnamurti ricevette nella compilazione di quelle annotazioni riguardò l'ortografia e la punteggiatura, sebbene al tempo dei suoi scritti egli fosse solo quindicenne e padroneggiasse appena l'inglese.

CHARLES S.J. WHITE

KṚṢṆA, il cui nome significa «nero» o «scuro», è tradizionalmente collocato nel pantheon induista accanto a Rāma come uno dei due *avatāra* più importanti del dio Viṣṇu. Gli induisti di oggi non mettono in discussione la sua genealogia divina, tuttavia, assieme alla maggior parte dei loro antenati vissuti nell'ultimo millennio, lo ritengono più importante per la loro fede rispetto a Viṣṇu. Nei circoli viṣṇuiti si sente spesso dire, citando un passo del *Bhāgavata Purāṇa*, che «Kṛṣṇa è Dio stesso» («Kṛṣṇas tu bhagavān svayam», 1,3,27), non una semplice parte o manifestazione della totalità divina. Nella devozione degli induisti contemporanei, egli, meglio di chiunque altro, simboleggia l'amore divino (*prema*), la bellezza divina (*rūpa*), e una qualità dell'azione senza scopo, giocosa e affascinante (*līlā*) che porta in sé un'impronta specificatamente divina. Nei secoli recenti, Kṛṣṇa è stato adorato soprattutto come il bambino birichino di un villaggio di pastori (Vṛndāvana), dove scelse di iniziare la sua carriera terrena, e l'amante impareggiabile delle donne e delle fanciulle di quel luogo. Nei tempi antichi, tuttavia, furono gli aspetti eroici e didattici della personalità di Kṛṣṇa ad avere più forza nel suo culto.

Origini e storia. Molti studiosi ritengono che originariamente Kṛṣṇa e Viṣṇu fossero due divinità indipendenti. In questa prospettiva, Kṛṣṇa viene visto maggiormente vicino al mondo del guerriero rispetto a Viṣṇu, poiché la maggior parte delle prime informazioni sul suo conto si trovano nelle epiche. Viṣṇu, per contrasto, compare nei *Veda*, e quindi la conoscenza su di lui sarebbe stata trasmessa attraverso i brahmani. Non è chiaro in quale momento i due culti si siano fusi, o se siano mai stati effettivamente separati. Sicuramente al tempo del *Viṣṇu Purāṇa* (circa V secolo d.C.) era già avvenuta la fusione: nel testo si dichiara che Kṛṣṇa è un *avatāra* di Viṣṇu. C'è però anche una serie di indicazioni a suggerire che questa identificazione fosse molto più antica. Una colonna a Ghoṣuṇḍi sembrerebbe indicare che Kṛṣṇa era venerato con Nārāyaṇa, anch'egli strettamente connesso con Viṣṇu, nel I secolo a.C. In una serie di icone del periodo Kushan (I-II secolo d.C.), Kṛṣṇa indossa delle armi tipiche di Viṣṇu: la mazza, il disco e talvolta la conchiglia.

Il Kṛṣṇa a cui si fa riferimento in tutti questi casi è detto solitamente Vāsudeva. Questo titolo patronimico venne da lui ereditato in quanto capo del lignaggio vṛṣṇi a Mathura. Vāsudeva Kṛṣṇa libera il trono di Mathura dal malvagio Kaṃsa, suo parente. Combatte con il re magadha Jarāsaṃdha per il controllo della regione di Mathura e, apparentemente, perde. Raggiunge la città occidentale di Dvārakā sulle coste del mare arabico per stabilire un regno dinastico fiorente, e presta servizio come consigliere dei suoi cugini, i Pāṇḍava, nella memorabile battaglia contro i Kaurava.

Le prime narrazioni di queste gesta si trovano in varie sezioni del *Mahābhārata*, e riferimenti ad alcune di esse sono presenti nel *Mahābhāṣya* di Patañjali (circa II secolo a.C.) e nel buddhista *Ghaṭa Jātaka*. Non ve ne si trovano accenni, tuttavia, nelle statue prima del periodo Gupta. Si hanno invece una serie di icone senza contesto narrativo. Un gruppo di sculture del periodo Kushan ritrae Vāsudeva Kṛṣṇa in compagnia del fratello Saṃkarṣaṇa/Balarāma e di un terzo personaggio, la sorella Ekānaṃśā, il cui ruolo nelle epiche è minimo e poco chiaro. Un'altra scultura raggruppa Vāsudeva, suo fratello e due personaggi della sua progenie. Questo gruppo corrisponde a una rubrica teologica in vigore nel Pāñcarātra e forse nelle sette bhāgavata, secondo la quale Vāsudeva è il primo di una serie di quattro manifestazioni divine (*vyūha*) di Nārāyaṇa nell'ambito umano.

Oltre alle numerose icone di Vāsudeva Kṛṣṇa giunte dal periodo pre-Gupta, si trovano anche un certo numero di rilievi a carattere narrativo che mosrano un aspetto piuttosto diverso di Kṛṣṇa. È il Kṛṣṇa Gopāla, il pastore, tanto distinto dal Vāsudeva Kṛṣṇa nei testi quanto nella scultura. I testi affermano che Kṛṣṇa, anche se nato nel lignaggio vṛṣṇi a Mathura, venne adottato da una semplice famiglia di pastori ābhīra della campagna braj circostante e con loro trascorse l'infanzia e la giovinezza. Solamente una volta raggiunta la piena maturità tornò a Mathura per sconfiggere Kaṃsa. Le vicende di Vāsudeva Kṛṣṇa e di Kṛṣṇa Gopāla sono sufficientemente diverse da far ritenere che i due personaggi fossero in origine separati. In questa ipotesi, Kṛṣṇa Gopāla sarebbe stato inizialmente adorato dal clan

degli Ābhīra, un gruppo nomade che estendeva la sua sfera d'attività dal Panjab e dalle regioni dell'Indo fino al Deccan e alla pianura del Gange intorno al III secolo d.C. Quando il clan allargò i suoi confini raggiunse l'area del Braj, dove avrebbe incontrato i Vṛṣṇi, e la mitologia di Vāsudeva Kṛṣṇa venne allora integrata con il culto ābhīra di Kṛṣṇa Gopāla.

La supremazia di Kṛṣṇa. Il *Viṣṇu Purāṇa* e il *Bhāgavata Purāṇa* (circa V e IX secolo d.C.) considerano Kṛṣṇa, sia come pastore che come regnante, un *avatāra* di Viṣṇu. Il *Bhāgavata*, che è il più importante dei due, dedica talmente tanta attenzione a Kṛṣṇa da diventare preminentemente il suo libro. La stessa cosa si può dire della *Bhagavadgītā* (circa II secolo a.C.), una sezione del *Mahābhārata* che gareggia con il *Bhāgavata Purāṇa* per l'onore di essere oggi il più influente testo viṣṇuita. Anche qui è Kṛṣṇa ad avere il ruolo centrale, non Viṣṇu. Kṛṣṇa afferma, infatti, di essere stato egli stesso a prendere forma nei diversi *avatāra* e a comprendere le molteplici forme attraverso le quali il divino si rende manifesto.

Nella *Gītā* si può intravedere come Vāsudeva Kṛṣṇa potesse essere ritenuto la suprema divinità. Egli entra nella *Gītā* non come guerriero, ma come consigliere del cugino pāṇḍava Arjuna, che deve combattere. Non è coinvolto nella battaglia, ma è desideroso di servire come risorsa. Nella battaglia della vita, allo stesso modo, si può agire disinteressatamente avendo fiducia in Colui che è troppo grande per avere un qualche ristretto interesse nei conflitti terreni. La relazione indiretta di Kṛṣṇa con la guerra dei Pāṇḍava diventa la metafora della sua trascendenza dal mondo, e rende Arjuna capace di trascendere se stesso.

Nel *Bhāgavata Purāṇa*, che è decisamente posteriore, c'è una visione simile della supremazia di Kṛṣṇa, ma questa volta appare più la supremazia di Kṛṣṇa Gopāla che quella di Vāsudeva Kṛṣṇa. Il giocoso pastore danza con tutte le pastorelle (*gopī*) dell'area del Braj, moltiplicandosi in modo che ogni donna pensi che stia ballando solo con lei. Questa danza d'amore (*rāsa līlā*) è un'immagine del divino e dell'umano che si identificano totalmente l'uno nell'altro, un'assimilazione resa possibile dall'intensa devozione (*bhakti*). Questo incontro, come quello di Arjuna e Kṛṣṇa, relativizza l'importanza dei coinvolgimenti mondani. Nella *rāsa līlā*, la qualità idillica che separa la vita pastorale di Kṛṣṇa Gopāla da quella regale di Vāsudeva Kṛṣṇa raggiunge l'apoteosi.

L'aspetto di Kṛṣṇa come amante divino diventa prevalente in Orissa e Karnataka nel XII e nel XIII secolo, e si diffonde poi in tutto il subcontinente. In questa immagine, Kṛṣṇa è raffigurato con il collo inclinato, la vita piegata e le caviglie incrociate mentre suona il suo flauto irresistibile per richiamare le *gopī* (simbolicamente, le anime degli uomini) dalle loro preoccupazioni mondane.

Due icone, che divennero molto importanti a partire dal periodo Gupta, indicano ancora un'altra via attraverso la quale si sperimenta la supremazia di Kṛṣṇa Gopāla. Una delle due rappresenta Kṛṣṇa che solleva il monte Govardhana per proteggere gli abitanti del Braj dalla furia dei torrenti di pioggia, scatenati da Indra perché Kṛṣṇa aveva consigliato agli uomini di rivolgere la loro devozione non più al distante dio vedico, ma verso il centro simbolico del regno fiorente in cui vivevano, lo stesso monte Govardhana. La seconda popolare immagine mostra Kṛṣṇa mentre sconfigge il malvagio serpente Kāliya, che aveva avvelenato il fiume Yamunā dalle cui acque tutti gli abitanti del Braj, uomini e animali, dipendono. In entrambi i casi, Kṛṣṇa mette ordine al caos, garantisce la sicurezza e l'abitabilità di un luogo, sostituisce e incorpora i poteri che erano prima attribuiti ad altri personaggi del pantheon. Quando solleva la montagna, supera gli dei del cielo capeggiati da Indra e, domando il serpente, soggioga gli spiriti degli Inferi, simboleggiati dalle divinità serpenti (*nāga*). L'importanza di queste immagini di Kṛṣṇa vincitore cosmico viene solo gradualmente soppiantata nel corso del tempo da quella di Kṛṣṇa come amante cosmico.

Due forme di amore. Kṛṣṇa è accessibile all'amore dei suoi devoti principalmente in due forme – come bambino e come giovane – che fanno scaturire due tipi di affezione distinti, anche se tra loro correlati. Nei trattati sistematici, come per esempio il *Bhaktirasāmṛtasindhu* del XVI secolo del teologo Rūpa Gosvāmī, queste due forme vengono descritte con termini separati. La prima è detta «amore fanciullesco» (*vātsalya*), il sentimento provato dai genitori e soprattutto dalle madri per i propri figli, la seconda «amore dolce» (*mādhurya*), l'emozione che unisce gli amanti. Kṛṣṇa è il destinatario ideale di entrambi i sentimenti. Come bambino è birichino e irrefrenabile, e gli induisti moderni lo adorano proprio così, mostrando i suoi momenti più amorevoli sui calendari e sui manifesti che costituiscono gran parte della dieta visiva dell'India. Come giovane è affascinante e impassibile. Nelle miniature rājpūt e in buona parte della poesia d'amore, che spazia dal poema sanscrito *Gītagovinda* di Jayadeva al *Rasikapriyā* in *hindī* di Keśavdās, egli è «l'eroe ideale» o «il condottiero» (*nāyaka*), conosciuto nella letteratura erotica secolare.

In entrambi i ruoli vi è un elemento che pone Kṛṣṇa a parte rispetto a tutti gli altri. Le sue marachelle di bambino contribuiscono a renderlo fascinoso e sono riassunte nella sua inclinazione a rubare il burro appena fatto dalle *gopī*. La birichineria di Kṛṣṇa e il suo straordinario appetito fanno crescere ulteriormente il

desiderio delle pastorelle di averlo tutto per loro, ma egli non può essere posseduto. Come giovane amante, resta irraggiungibile. Anche se si rende presente per tutte le *gopī* nella sua danza *rāsa*, gioca secondo le proprie regole e non si lascia portare entro i confini di un contratto domestico. L'amore che egli simboleggia supera i limiti posti da una qualunque relazione che possa essere vissuta in termini di *dharma*.

Bambino o adolescente, Kṛṣṇa è sempre un ladro, perché è un ladro del cuore. Persino Rādhā, la pastorella che la tradizione considera la sua favorita, patisce frequentemente e potentemente la sua assenza. Molta della poesia dedicata a Kṛṣṇa è un lamento (*viraha*). Le donne che parlano in queste poesie esprimono desideri inappagati del cuore umano, come nella seguente composizione attribuita a Sūrdās, poeta di lingua *hindī* del XVI secolo:

> Gopāla è scivolato dentro e ha rubato il mio cuore, amico.
> Rubò attraverso i miei occhi e invase il mio petto
> con un semplice sguardo – chissà come fece? –
> Anche se genitori, marito e tutti
> affollavano il cortile e riempivano il mio mondo.
> La porta era protetta a dovere;
> nulla, nemmeno un angolo era incustodito.
> Decenza, prudenza, rispetto per la famiglia –
> questi furono i tre lucchetti, e io nascosi le chiavi.
> Le porte più solide erano le arcate delle mie palpebre –
> entrare attraverso di esse era un passaggio impossibile –
> E sicuro nel mio cuore, un tesoro immenso:
> acume, intelligenza, fermezza, intuito.
> Quindi, dice Sūr, egli lo rubò –
> con un pensiero e una risata e uno sguardo –
> e il mio corpo fu arso dal rimorso.

È proprio l'elusività di Kṛṣṇa che testimonia la sua supremazia divina. In apparenza intimamente accessibile sia come bambino sia come amante, non può mai essere veramente afferrato.

Culto e rituale. Kṛṣṇa viene venerato nelle case e nei templi di tutta l'India. Oltre i confini indiani è diventato il cuore della devozione del movimento degli Hare Krishna (ISKCON). I riti variano da luogo a luogo, da casta a casta, ma alcuni dei più solenni sono quelli legati ai Gauḍīya e Puṣṭimārgīya Sampradāya, che affondano le loro radici nel XV-XVI secolo con i divini Caitanya e Vallabha. Nei templi e nelle case di queste comunità, Kṛṣṇa viene venerato con otto *darśan* («visioni» rituali) quotidiani, in cui il dio permette ai suoi devoti di vederlo e adorarlo nella forma dell'immagine. Nel corso della giornata, i suoi abiti, i gioielli e le decorazioni floreali possono essere cambiati più volte. L'abituale giornata da mandriano di Kṛṣṇa viene simbolicamente osservata con l'intonazione di diverse forme di canti di devozione. Gli abiti, le offerte di cibo e l'accompagnamento musicale cambiano a seconda della stagione; le occasioni che occupano una posizione di speciale importanza sono le feste di Holī e Kṛṣṇajanmāṣṭamī.

Nella terra del Braj intorno a Mathura, che attrae pellegrini da tutta l'India nelle stagioni delle feste, queste osservanze rituali vengono amplificate con forme teatrali in cui Kṛṣṇa si rende accessibile ai suoi devoti in modo ancora più vivido, attraverso gli attori-bambini. Nella loro rappresentazione della vita del dio fanciullo questi bambini brahmani della zona del Braj divengono, agli occhi dei fedeli, vere manifestazioni (*svarūpa*) di Kṛṣṇa e dei suoi compagni. Ogni rappresentazione inizia con una danza della *rāsa līlā*, per cui il genere stesso è chiamato *rāsa līlā*. Nella teoria estetica sanscrita il teatro comprende tutte le arti, e Kṛṣṇa, per la sua natura essenzialmente estetica, è ritratto con maggior frequenza di qualunque altro dio nell'arte, nella danza e nella musica indiana. Il teatro è il mezzo più appropriato per fare esperienza di Kṛṣṇa, perché le stravaganze del dio incarnano chiaramente l'idea induista che la vita stessa sia un prodotto del gioco divino (*līlā*). Abbandonarsi al gioco, ai giochi e alla consapevolezza che tutta la vita è un gioco significa esperire il mondo come è realmente.

[Per ulteriori discussioni sulla mitologia di Kṛṣṇa, vedi *AVATĀRA*; *VIṢṆU*; *RĀMA*; *RĀDHĀ* e *VṚNDĀVANA*. Il culto di Kṛṣṇa è inoltre discusso in *KṚṢṆAISMO*; *VIṢṆUISMO*; *BHAGAVADGĪTĀ*; *HOLĪ* e *LĪLĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Due opere fungono da riferimenti base per lo studio di Kṛṣṇa. Dal punto di vista testuale, cfr. l'opera enciclopedica di W. Ruben, *Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens*, Istanbul 1944; dal punto di vista della storia dell'arte, cfr. il personalissimo studio di P. Banerjee, *The Life of Krishna in Indian Art*, New Delhi 1978.

Un'ampia valutazione del materiale relativo a Vāsudeva Kṛṣṇa è contenuta in S. Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, Delhi 1967; parti di quest'opera sono state criticamente approfondite dagli studi di Doris Srinivasan, *Early Kṛishṇa Icons. The Case of Mathurā*, in Joanna G. Williams (cur.), *Kalādarśana*, New Delhi 1981. A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, Ithaca/N.Y. 1976, offre nuove e importanti prospettive sul ruolo di Kṛṣṇa nel *Mahābhārata*.

Per quanto concerne gli studi tematici su Kṛṣṇa Gopāla, cfr. F.E. Hardy, *Viraha Bhakti*, Oxford 1983, basato su materiale proveniente dall'India meridionale e incentrato sulla figura di Kṛṣṇa come amante; e J.S. Hawley, *Krishna, the Butter Thief*, Princeton 1983, che si basa invece su materiale dell'India settentrionale ed è incentrato sull'infanzia di Kṛṣṇa. Le appendici di quest'ultimo testo forniscono inoltre un compendio informativo sull'iconografia di Kṛṣṇa Gopāla.

Si possono conoscere vari aspetti del culto di Kṛṣṇa grazie al testo di M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966, pp. 8-32, mentre lo studio di J.S. Hawley, *At Play with Krishna*, Princeton 1981, fornisce un esempio del modo in cui Kṛṣṇa è celebrato nel luogo di pellegrinaggio più importante a lui dedicato, in particolare attraverso le rappresentazioni *rāsa līlā* della regione del Braj.

JOHN STRATTON HAWLEY

KṚṢṆAISMO. Il dio Kṛṣṇa è stato uno dei personaggi più popolari dell'Induismo e della cultura indiana in generale. Gli episodi della sua vita hanno trovato innumerevoli espressioni nella letteratura e nell'arte. Di questo più ampio contesto culturale prendiamo in esame la prospettiva teologica e devozionale riguardante Kṛṣṇa, che si può ridurre tendenzialmente a due diversi orientamenti. Da una parte abbiamo lo sviluppo di sistemi religiosi in cui Kṛṣṇa è considerato un *avatāra* (personificazione) del dio Viṣṇu. In questo caso,Viṣṇu è la figura centrale e dobbiamo quindi soffermarci a parlare di sistemi *vaiṣṇava* (altrimenti conosciuti come *vaiṣṇaviti* o viṣṇuiti), che possiamo etichettare complessivamente come *Vaiṣṇavismo* («Viṣṇuismo»). La supposizione di Kṛṣṇa come *avatāra* di Viṣṇu è dovuta a un'interpretazione inadeguata dei fatti. Questa supposizione ebbe origine nella concettualizzazione indiana della situazione religiosa e successivamente è stata accettata acriticamente dagli studiosi. Il concetto di «Viṣṇuismo» ha la tendenza a includere tutti i fenomeni kṛṣṇaiti e risulta quindi essere esageratamente ampio. Il «Kṛṣṇaismo» (assieme ai termini paralleli di «Rāmaismo», «Rādhāismo», «Sīvāismo», ecc.) è un utile strumento euristico, se viene impiegato per denotare non già un singolo sistema, bensì un insieme di sistemi.

La definizione più precisa di un sistema secondo la tradizione concettuale indiana è quella di *sampradāya*, un movimento religioso che legittima la sua ortodossia e la sua ortoprassi attraverso una dettagliata esegesi delle scritture del Vedānta. In questo senso troviamo solamente tre sistemi kṛṣṇaiti (quelli di Nimbārka, di Caitanya, e di Vallabha). D'altra parte, ci sono molti casi in cui di fatto Kṛṣṇa è la figura religiosa centrale. Questi contesti, siano essi testuali, teologici, rituali o devozionali, si possono classificare come tipologie di Kṛṣṇaismo, anche se non sono un *sampradāya*. Infine, ci sono molti esempi di Kṛṣṇaismo parziale, quando il sistema religioso è sia kṛṣṇaita sia viṣṇuita. [Vedi anche le biografie di *NIMBĀRKA*, *CAITANYA*, e *VALLABHA*].

Il primo Kṛṣṇaismo. Il primo sistema kṛṣṇaita che ci sia noto è la teologia della *Bhagavadgītā*. Quando la *Gītā* viene letta come un'opera in se stessa e non alla luce della teologia viṣṇuita che pervade il *Mahābhārata*, nel quale è inserita, il suo carattere kṛṣṇaita è inconfondibile. Non si può pensare che nella persona fisica di Kṛṣṇa sia contenuto un altro essere, ovvero un Viṣṇu eterno e non manifesto. Così quando si dice (in 4,7): «quando il *dharma* sta subendo un declino, Io emetto me stesso [nel mondo fisico]», o ancora (in 4,8): «in epoche diverse Io origino me stesso [in forma fisica]», non c'è il minimo accenno nel testo che questo «Io» sia diverso da quello usato precedentemente (4,6): «Io sono senza nascita, dal sé immutabile...». Allo stesso modo, nella grande visione che Arjuna, per mezzo del suo «divino occhio», ha di Kṛṣṇa nella sua manifestazione cosmica, non è suggerito un cambio di persona. Ancora più importanti sono i versi, come 14,27 o 18,54, che indicano la relazione esistente tra Kṛṣṇa e il *brahman*: qui il *brahman* è in qualche modo dipendente da Kṛṣṇa, e incluso in lui. Sulla base di queste premesse teologiche, la *Gītā* promuove un complesso sentiero spirituale che conduce infine alla salvezza dell'uomo. L'attenzione per i bisogni della società si combina con l'esigenza di una crescita spirituale interiore, ma entrambe vanno perseguite con estrema «lealtà» (il significato primo di *bhakti*) a Kṛṣṇa. Alla fine compare l'«amore» (detto «la *bhakti* più alta») congiunto con la partecipazione all'«operare» di Kṛṣṇa nell'universo. [Vedi *BHAKTI*].

Il resto del poema epico, di cui la *Bhagavadgītā* non è che una piccola parte, è completamente di indirizzo viṣṇuita. Verso il IV-V secolo d.C. venne introdotto il concetto di *avatāra* per chiarire la relazione tra Kṛṣṇa e Viṣṇu. Questo fatto ebbe notevoli e perduranti conseguenze sull'interpretazione del materiale kṛṣṇaita, compresa la stessa *Bhagavadgītā*. La fonte più antica che possediamo sull'infanzia e la giovinezza di Kṛṣṇa, lo *Harivaṃśa* (III secolo d.C.?), un'appendice del *Mahābhārata*, presenta il mito inserendolo in una cornice viṣṇuita, proprio come è stato fatto nel *Viṣṇu Purāṇa* (V secolo d.C.?), che racconta in maniera più esaustiva la prima fase della vita di Kṛṣṇa. Il concetto di *avatāra*, tuttavia, non assume assolutamente validità spontanea e universale. [Vedi *BHAGAVADGĪTĀ*].

Sviluppi nell'India meridionale. Se prendiamo in considerazione l'India meridionale, la regione dove si parlava *tamiḻ* (i moderni Tamiḻ Nāḍu, Kerala e la parte meridionale dell'Andhra Pradesh), troviamo che la figura di Māyōṉ viene documentata a partire dall'inizio della nostra era. Qualcuno ha supposto che Māyōṉ fosse stato una divinità *dravidica* autonoma, ma non ci sono prove a sostegno di questa teoria. Invece, un'analisi più attenta delle fonti indica che si tratta di Kṛṣṇa, o meglio di una figura divina dalle caratteristiche prevalentemente kṛṣṇaite con alcuni elementi di Viṣṇu. (Quindi, dovremmo parlare di Māyōṉismo e non di Kṛṣṇaismo in questo contesto). Il nome stesso, come i sinonimi Māl e

Māyavaṉ, indica una persona dalla carnagione scura, una precisa traduzione in *tamiḻ* del sanscrito *kṛṣṇa*. Diversi ambienti trattano la situazione in modo diverso. Nel contesto dell'adorazione nel tempio, l'enfasi cade su Viṣṇu-Nārāyaṇa, ma, nell'ambito della religione popolare e, di importanza fondamentale per le evoluzioni posteriori, tra gli intellettuali (secolari), Māyōṉ è presentato come Kṛṣṇa, soprattutto come il giovane Kṛṣṇa che vive tra i pastori, amoreggia con le fanciulle e gioca scherzi alle donne. Si parla anche della sua favorita, la lattaia Piṉṉai, per la quale doma sette tori rabbiosi. Per quanto possiamo inferire dalle allusioni letterarie riguardo alla situazione religiosa della prima metà del I millennio d.C, le canzoni, le danze e i rituali sembrano decisamente kṛṣṇaiti. [Vedi anche *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*].

Con gli *āḻvār* (VI-IX secolo d.C.) hanno luogo considerevoli cambiamenti nella resa concettuale di Kṛṣṇa. In generale, nei loro lavori emerge un tendenza più marcatamene viṣṇuita. Pur non introducendo una distinzione concettuale tra Viṣṇu e Kṛṣṇa per mezzo della nozione di *avatāra* e anche se i nomi con cui si riferiscono a dio fondono kṛṣṇaita con viṣṇuita, l'apparato centrale della mitologia che sviluppano nelle poesie e l'erotismo che pervade la loro devozione sono rimasti fondamentalmente kṛṣṇaiti. L'attenzione è, in questo ambito, focalizzata sull'«amore nella separazione». [Vedi *ĀḺVĀR*].

La situazione cambia solamente con la nascita dello Śrī Vaiṣṇava di Rāmānuja (dall'XI, con precedenti nel X secolo d.C.). I legami istituzionali con gli *āḻvār* vennero mantenuti, ma la formazione di una teologia decisamente viṣṇuita, che aveva parentele storiche con la tradizione dei templi viṣṇuiti del Pāñcarātra (e del Vaikhānasa), incoraggiò una forma completamente differente di *bhakti*. Tuttavia, l'*avatāra* centrale rimane Kṛṣṇa, solo raramente superato da Rāma. [Vedi *ŚRĪ VAIṢṆAVA*; *VAIKHĀNASA*; e *VIṢṆUISMO*, articolo sul *Pāñcarātra*].

Lo Śrī Vaiṣṇava non è l'unico erede della devozione kṛṣṇaita degli *āḻvār*. Vanno considerati in questo senso anche due testi sanscriti. Uno è il *Kṛṣṇakarṇāmṛta* di un certo Vilvamaṅgala (detto «Līlāśuka» o «pappagallo giocoso»), di incerta datazione e probabilmente proveniente dal Kerala. Intorno al 1200, l'opera era conosciuta in Bengala e più tardi divenne uno dei testi preferiti di Caitanya. Nel poema, l'attrazione erotica del giovane Kṛṣṇa è esplorata da sempre nuove angolature. Tuttavia, l'importanza di questo testo svanisce in confronto al secondo testo, il *Bhāgavata Purāṇa*, scritto nella terra del Tamiḻ intorno al IX o all'inizio del X secolo, da un poeta anonimo in un linguaggio simile a quello vedico e altamente poetico. Quest'opera è molto più di un *purāṇa* tradizionale. Tenta di fondere un gran numero di filoni religiosi e culturali in maniera decisamente kṛṣṇaita. Per quanto concerne la «trama» si rifà al *Viṣṇu Purāṇa* (dove Kṛṣṇa è un *avatāra* di Viṣṇu), ma in due importanti aspetti – devozionale-letterario e metafisico – Kṛṣṇa è presentato come divinità centrale. Il decimo e parte dell'undicesimo libro sono il centro strutturale dell'opera: sono diventati la fonte più famosa per la vita di Kṛṣṇa tra i pastori del Vraja. Grazie alla traduzione e alla parafrasi delle poesie degli *āḻvār* (*Periyāḻvār* sull'infanzia di Kṛṣṇa, *Āṇṭāḷ*, *Nammāḻvār* e *Parakālaṉ* sui suoi amoreggiamenti e sulla «separazione dall'amata»), la *bhakti* kṛṣṇaita trova qui la sua massima espressione. L'enfasi della devozione è integrata dalla cornice metafisica kṛṣṇaita. Così in 1,3,28 leggiamo: «Kṛṣṇa è il *bhagavān* stesso». In 10,33,36: «Egli che muove il cuore di tutti gli esseri corporei, qui prende un corpo attraverso il piacere del gioco». Kṛṣṇa è *brahman* e, ulteriore complicazione di questo *purāṇa*, l'ultima sola realtà. In questo modo, un insegnamento *advaita* illusionista (in cui il gioco d'amore di Kṛṣṇa con le pastorelle può essere paragonato al gioco del bambino con la sua immagine riflessa nello specchio – 10,33,17) viene esposto nella sua cornice metafisica. Dal punto di vista storico, questa particolare combinazione di *advaita* (non-dualismo metafisico), *bhakti* sensuale e identificazione di Kṛṣṇa con *brahman* si è dimostrata estremamente influente. Quasi tutti gli sviluppi successivi della religione di Kṛṣṇa nell'India settentrionale sono impensabili senza il *Bhāgavata Purāṇa*.

I primi sviluppi nell'India settentrionale. La nostra conoscenza della situazione nell'India settentrionale durante il I millennio d.C. è decisamente limitata e non uniforme. Non si possono citare esempi di Kṛṣṇaismo. ma tuttavia una serie di fattori in questo periodo furono essenziali per la formazione delle religioni kṛṣṇaite successive. Numerosi riferimenti, tratti dalle varie letterature dell'epoca, rendono chiaro che Kṛṣṇa godeva di enorme popolarità. Nelle opere a carattere prevalentemente secolare, i suoi giochi amorosi con le pastorelle vennero esplorati ampiamente e presero un posto ben definito nell'immaginario paesaggio degli amanti indiani classici. Inoltre, sentiamo parlare di Rādhikā (chiamata più tardi Rādhā) già dall'inizio dell'era volgare come la preferita tra le pastorelle. Ella è decisamente diversa dalla Piṉṉai tamiḻ, che i testi in sanscrito presentano come Nīlā o Satyā. (Qui non troviamo una vera e propria storia, piuttosto la situazione convenzionale degli amanti della poetica d'amore). Importante fu l'associazione inevitabile di Kṛṣṇa e Rādhikā che venne elaborata a livello popolare. Nelle opere religiose (le *Harivaṃśa*, i *purāṇa*, ecc.) non si apprende nulla su Rādhā, e l'anonimato della schiera delle persone care a Kṛṣṇa viene spezzato solo con la sua partenza dal Vraja, quando rapisce e sposa la principessa Rukmiṇī.

L'interesse prettamente popolare per Rādhā e Kṛṣṇa raggiunge il suo apice con il *Gītagovinda* di Jayadeva (scritto in bengalese nel 1185 d.C. circa), una sorta di libretto per il teatro-danza basato sulle liti dei due amanti a causa della gelosia di Rādhā e sulla loro riconciliazione finale, che culmina con un appassionato incontro d'amore. Mentre il *Bhāgavata Purāṇa*, che circolava in quel periodo nel Nord, forniva la cornice metafisica e devozionale, il *Gītagovinda* agì da catalizzatore degli episodi mitologici della complessa vita terrena di Kṛṣṇa. [Vedi *JAYADEVA*].

Va considerato un ulteriore fattore concomitante, ovvero la speculazione sul *rasa*. Ci stiamo inoltrando nel campo dell'estetica accademica, che in India si concentrò tendenzialmente sul teatro e sulla poesia. Una cornice concettuale per l'analisi dell'arte e dell'esperienza estetica imperniata sulla nozione di *rasa* (letteralmente «sapore») era già stata elaborata all'inizio del IX secolo d.C. Una buona poesia deve avere una delle otto possibili emozioni (e l'amore è in assoluto quella preferita dai poeti) che, per mezzo degli strumenti poetici-linguistici, può essere trasmessa al lettore (uditore) e in lui viene trasformata secondo il suo personale gusto estetico, secondo il *rasa*. Considerando che le fonti più numerose sulla vita di Kṛṣṇa erano in poesia, che attraverso i secoli si verificò un aumento della concentrazione sui suoi amori e che tra le emozioni del devoto c'è il «piacere estetico» dell'incontro diretto con Kṛṣṇa, è possibile che tutto questo si sia strutturato sistematicamente come *bhakti-rasa*. L'esplorazione scolastica del *bhakti-rasa* (e la produzione della poesia sanscrita basata su di esso) raggiunse il culmine del suo sviluppo in modo particolare nella scuola di Caitanya.

Tendenze regionali nell'India settentrionale. La religione kṛṣṇaita è documentata per la prima volta nell'India settentrionale all'inizio del II millennio d.C. in un contesto rituale. La prima attestazione è la cultura templare di Pandharpur nel sud del Maharashtra. Il dio del tempio viene chiamato Viṭṭhala o Viṭhobā. Si tratta, con una certa sicurezza almeno da una fase della sua evoluzione in poi, di Kṛṣṇa, anche se alcuni hanno suggerito che l'etimologia derivi da Viṣṇu. La sua consorte è Rakhumāī, la forma in *marāṭhī* di Rukmiṇī. Grazie soprattutto all'opera promozionale di poeti di lingua *marāṭhī* come Jñāneśvar, Nāmdev, Tukārām e molti altri (spesso pseudonimi), si sviluppò nello Stato del Maharashtra e del Karnataka un sistema religioso molto popolare e spiccatamente individuale. Il cielo e l'eternità, con Viṭhobā e Rakhumāī come re e regina, assumono la forma visibile a Pandharpur. L'enfasi è posta sui miti secondari dei santi legati a Pandharpur, invece che sui giochi amorosi della vita di Kṛṣṇa (che appaiono in una serie di poesie di questa tradizione religiosa).

Il Maharashtra produsse ancora un altro tipo di religione kṛṣṇaita (dal XIII secolo in poi): il movimento austero ed eccentrico del Mānbhāv (Mahānubhāva). In questa religione si contano cinque Kṛṣṇa: Kṛṣṇa stesso, sposo di Rukmiṇī, che è in stretta relazione con Parameśvara, che è qui l'assoluto; Dattātreya (una figura divina dell'Induismo del Maharashtra) e tre personaggi storici (Cakradhar, il fondatore del movimento e due predecessori) che sono identificati con Kṛṣṇa. [Vedi *MARĀṬHĪ, RELIGIONI*].

Per fare un altro esempio di una forma regionale di Kṛṣṇaismo centrato attorno al tempio, si può citare Jagannātha a Puri, in Orissa, i cui templi cominciarono a essere costruiti intorno al 1100 d.C. Insieme a Baladeva e Subhadrā, egli va immaginato in un contesto kṛṣṇaita. Questa connessione si andò rafforzando nel XVI secolo, quando Rāmānanda e Caitanya svilupparono nel tempio la cultura della *bhakti*.

Il primo *sampradāya* kṛṣṇaita fu creato da Nimbārka. Sfortunatamente, sono scarse le informazioni disponibili sulla sua figura ed è quindi difficile trovare la sua precisa collocazione nella storia del Kṛṣṇaismo. Considerare una data precedente al XVI secolo esalterebbe la sua originalità nei confronti della teologia kṛṣṇaita, ma renderebbe la sua presunta residenza a Vrindavan (località vicino a Mathura, ritenuta la mitica Vṛndāvana) altamente incerta. Per la prima volta nella scuola e nella tradizione del Vedānta troviamo l'identificazione del *brahman* con Kṛṣṇa (e non con Viṣṇu, come precedentemente per Rāmānuja e Madhva). Inoltre, Kṛṣṇa viene qui immaginato in compagnia di Rādhā.

Un altro fattore che contribuì a rendere popolare Kṛṣṇa in tutta l'India settentrionale fu l'esistenza dei poeti di lingua volgare che, nelle diverse lingue e con svariati approcci, trattarono degli amori del dio e delle sue marachelle di bambino. Mentre il poeta bengalese Caṇḍīdās (1400 d.C.?) cantò del suo tragico amore usando l'immagine della separazione da Rādhā, il poeta *maithilī* Vidyāpati (circa tra il 1350 e il 1450) unì la cultura erotica di corte con gli amori di Kṛṣṇa e delle pastorelle.

Cosa dire della località terrena in cui il mito colloca questi amori, ovvero Vṛndāvana? I seguaci dello Śrī Vaiṣṇava inserirono questo luogo tra le loro 108 località di pellegrinaggio principali (e in posizione prominente) a partire dal X secolo, ma non si sa cosa spinse i devoti del Tamiḻ Nāḍu a percorrere tutta la strada fino a Mathura nel periodo fino al XVI secolo. [Vedi *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*].

Bṛndāvan (Vrindavan). Verso la fine del XV secolo cominciò ad essere formalmente documentato il desiderio di vivere nei luoghi reali dove il dio Kṛṣṇa trascorse la sua infanzia. Oggi numerosi devoti kṛṣṇaiti,

originari di diverse parti dell'India, si stabiliscono a Vrindavan con i loro discepoli. Molti templi sono costruiti dove si sono «scoperti» (solitamente miracolosamente) i luoghi menzionati negli episodi dei *purāṇa*. Questi sviluppi si possono collegare al trasferimento della capitale dei Moghul da Delhi ad Agra (nel 1506) e alla costruzione di una grande strada tra le due città, che passava da Mathura. Sicuramente anche la tolleranza dei regni di Akbar (1556-1605) e Jahāngīr (1605-1627) fu determinante.

Mentre è dubbia l'ipotesi che Nimbārka (precedentemente) sia vissuto a Vrindavan, sia i seguaci di Caitanya che quelli di Vallabha fanno riferimento a un altrimenti oscuro Mādhavendra Purī (tardo XV secolo) come all'originale «scopritore» del sito della mitica Vṛndāvaṇa. Questi a sua volta sembra abbia ispirato Caitanya a visitare il posto intorno al 1516 e a stabilirvi i suoi discepoli dopo quella data. Vallabha (circa 1480-1533) e Haridās (circa 1500-1595) arrivarono qualche tempo dopo.

Durante il XVI secolo tutta una serie di movimenti religiosi kṛṣṇaiti ebbero il loro centro a Vrindavan. Tra questi vi furono i seguaci di Nimbārka e di Hit Harivaṃś (circa 1500-1552), nativo di questa regione. Mentre preservarono le proprie identità autonome come sistemi religiosi, il loro comune ambiente nativo si manifestò in una serie di affinità teologiche e devozionali. Vallabha e la corrente del suo movimento che emerse in Gujarat ignorarono Rādhā e si concentrarono su Kṛṣṇa bambino, con le sue birichinate. Con il figlio di Vallabha, Viṭṭhaladeva (circa 1518-1586), Rādhā acquisì importanza teologica, e con la poesia vernacolare di Sūrdās (da circa il 1480 fino al 1560-1580), che i seguaci del movimento di Vallabha considerano uno dei loro poeti, l'attenzione viene focalizzata sull'amore tra Rādhā e Kṛṣṇa. [Vedi *SŪRDĀS*]. La poesia di Haridās e di Hit Harivaṃś è molto simile. I seguaci di Caitanya sottolineavano invece la «separazione» (*viraha*) dei due amanti.

Questo ambiente condivide generalmente le seguenti caratteristiche. L'assoluto, cioè il *brahman*, è Kṛṣṇa insieme a Rādhā (che i Vallabhiti, sotto questo profilo, chiamano Svāminī-jī). La loro relazione può essere definita come quella del «potente» (*śaktimān*) e del «potere» (*śakti*), che – secondo l'esempio utilizzato dall'Advaita – è di «non-dualità». La precedente definizione, fornita dalle *upaniśad*, di *brahman* come *saccidānanda* («essere, consapevolezza, beatitudine») è trasformata attraverso l'enfasi posta sull'aspetto della beatitudine (nel quale gli altri due vengono inclusi); Rādhā è la *hlādinī-śakti* di Kṛṣṇa, «l'energia che produce beatitudine». Il loro amore (e la separazione), che le scritture collocano nella mitica Vṛndāvana, viene visto, da un lato, come connotazione della natura del *brahman* (l'unione assoluta di Kṛṣṇa e della sua *śakti*, la differenziazione in senso *advaita*, ecc.). Dall'altro lato, si ritiene che esso abbia luogo, in senso più letterale, nell'eternità, nel cielo detto *goloka*, al di sopra di questo mondo (oltre il cielo dello stesso Viṣṇu, il Vaikuṇṭha). Comunque, la città terrena di Vrindavan resta di centrale importanza, perché qui gli eterni misteri d'amore e gli eventi che avvengono nella mitica Vṛndāvana si fondono invisibilmente. Quindi, vivendo e meditando a Vrindavan con canzoni e poesie su Rādhā e Kṛṣṇa (e coltivando il *bhakti-rasa*) il devoto ha accesso diretto ai misteri divini.

Da tutto questo fiorì un nutrito numero di scritture (poesia devozionale e trattati eruditi). Anche alcune opere anonime, come il *Brahmavaivarta Purāṇa* e la *Garga Saṃhitā*, o le sezioni posteriori del *Padma Purāṇa*, mostrano delle affinità, se non dei legami diretti con questo ambiente culturale di Vrindvan. [Vedi *VṚNDĀVANA*].

Diffusione ulteriore. La forza centripeta esercitata da Vrindavan nel nord venne subito bilanciata dalla diffusione centrifuga della corrente di Kṛṣṇaismo che qui si sviluppò. Il figlio di Vallabha, Viṭṭhala, si spostò in Gujarat circa nel 1570, dove il *saṃpradāya* godette di grande seguito. Il tempio di Dvaraka dedicato a Kṛṣṇa divenne il centro rituale e i *mahārāja* (discendenti di Vallabha e guru della comunità) divennero le incarnazioni del dio. La principessa rājpūt Mīrā Bāī (circa 1500-1565) diede espressione a un Kṛṣṇaismo devozionale e personale. Nelle sue famose poesie cantò il suo amore per Kṛṣṇa, che si fonde con il suo guru. [Vedi *MĪRĀ BĀĪ*]. Un suo contemporaneo, il poeta del Gujarat Narsī Mehtā (circa 1500-1580), scrisse degli amori della coppia divina a Vṛndāvana. Ad est, il movimento di Caitanya continuò a fiorire in Bengala e influenzò la poesia in lingua *baṅgālī* su Kṛṣṇa. Śaṅkardev (morto circa nel 1570) e altri introdussero in Assam diverse forme di Kṛṣṇaismo. Nel XVIII secolo, Calcutta vide l'emergere del Sakhībhāvaka, i cui membri vestivano abiti femminili per identificarsi, anche esteriormente, con le compagne femminili di Rādhā. Nei tempi moderni, il movimento degli Hare Krishna dimostra la continuità del Kṛṣṇaismo devozionale.

In Kerala, il Kṛṣṇaismo rituale nacque attorno al tempio di Guruvayur, che ancora oggi attira grande quantità di pellegrini da tutta l'India. Alcuni testi popolari, come il *Kṛṣṇavilāsa* (di Sukumāra, forse XIII o XIV secolo) e il *Nārāyaṇīyam* (di Mēlpathūr Nārāyaṇa 1560-1646), entrambi basati sul *Bhāgavad Purāṇa*, ne forniscono il retroterra letterario.

Il termine Kṛṣṇaismo può, quindi, essere usato per sintetizzare un nutrito gruppo di sistemi indipendenti

di credenze e di devozione, che si sono sviluppati nell'arco di oltre duemila anni, attraverso l'interazione di molti e diversi contesti culturali. Data la natura composita della figura di Kṛṣṇa stesso (come bambino birichino, amante, re, vincitore di demoni, insegnante della *Bhagavadgītā*, ecc.), l'enfasi che questi sistemi scelgono di porre su tali aspetti individuali non vale nulla. Non si è ricercata alcuna sintesi teologica. Invece, si notano delle tendenze centralizzanti (su di un piano astratto nel *Bhāgavad Purāṇa*, e in forma concreta nell'influenza dell'ambiente di Vrindavan), che hanno prodotto, ognuna indipendentemente, delle espressioni localizzate. Si constata come tendenza generale una concentrazione sul Kṛṣṇa amante. Solo nel XX secolo, con personaggi come Gandhi o Bal Gangadhar Tilak, si iniziò a esplorare il ruolo dell'insegnamento di Kṛṣṇa, in relazione alle esigenze della politica e della società moderna. Lo spostamento «al di là di Kṛṣṇa», in direzione di un «Rādhāismo» (come, per esempio, negli ultimi insegnamenti del movimento Rādhāvallabha o nello Śakhībhāvaka) è stato, d'altro lato, incerto e di limitato richiamo.

[Vedi *VIṢṆUISMO*; *RELIGIONI INDIANE*, articolo sulle *Tradizioni rurali*; *KṚṢṆA*; *RĀDHĀ*; e *VIṢṆU*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia che tratti il Kṛṣṇaismo in tutte le sue manifestazioni. Il delizioso testo di W.G. Archer, *The Loves of Krishna in Indian Painting and Poetry*, New York 1957, può essere utile come prima introduzione all'argomento. Quattro volumi più recenti esplorano i diversi aspetti della figura di Kṛṣṇa, in particolare per quel che concerne il periodo più antico: F.E. Hardy, *Viraha-Bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, New Delhi 1983, tratta soprattutto del modo in cui il materiale antico dell'India settentrionale è stato accolto e rielaborato nelle regioni meridionali (in particolare dagli *āḻvār* e nel *Bhāgavata Purāṇa*); B. Preciado-Solís, *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*, New Delhi 1984, tratteggia la figura di Kṛṣṇa come compare nei *purāṇa* classici nel contesto della poesia eroica e della storia dell'arte indiana; N. Sheth, *The Divinity of Krishna*, New Delhi 1984, studia la figura del dio dal punto di vista teologico; e J.S. Hawley, *Krishna, the Butter Thief*, Princeton 1983, si concentra sulle monellerie infantili del dio narrate dalla poesia induista posteriore, ma include anche materiale testuale e artistico più antico. Esistono inoltre due raccolte di articoli che contengono informazioni rilevanti: M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966, e Monika Thiel-Horstmann (cur.), *Bhakti in Current Research, 1979-1982*, Berlin 1983. Infine, il testo di S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, III-IV, Cambridge 1949-1955, può fornire utili direttive per quel che riguarda il lato più tecnico della discussione filosofica e teologica.

FRIEDHELM E. HARDY

KUMBHA MELĀ. Il Kumbha Melā è una festa-pellegrinaggio induista che si svolge quattro volte ogni dodici anni, una volta in ognuna delle quattro seguenti località dell'India settentrionale: a Haridvār, dove il Gange entra nella pianura lasciando lo Himalaya; a Prayāg, vicino ad Allahabad, alla confluenza del Gange, della Yamunā e dell'«invisibile» Sarasvatī; a Ujjain, nel Madhya Pradesh, sulle rive del fiume Kṣiprā; e a Nāsik, nel Maharashtra, lungo il fiume Godavari. Ogni ciclo di dodici anni include il *Mahā* («grande») *kumbha melā* di Prayāg, che è il più grande raduno di pellegrini del mondo. Questi *melā* («feste»), conosciuti anche come *khumba yoga* o *kumbha parva*, si celebrano in occasione della congiunzione (in sanscrito, *yoga*, *parva*) di esseri celesti, che hanno compiuto gesta importanti nella mitologia su cui si fondano queste osservanze. In una delle versioni della storia, gli dei e gli antidei strinsero un'alleanza temporanea per frullare l'oceano di latte e ottenere l'*amṛta* (il nettare dell'immortalità, l'ambrosia). Tra le «quattordici gemme» che estrassero dall'oceano vi era un vaso (*kumbha*) con l'*amṛta*. Uno degli dei, Jayanta, afferrò il vaso e scappò inseguito dagli antidei. Per dodici giorni e dodici notti divine (equivalenti a dodici anni umani) combatterono per l'*amṛta*. La Luna la protesse dall'«alta marea», il Sole fece in modo che l'ampolla non si rompesse, Giove la difese dai demoni, e Saturno le diede riparo dalla paura di Jayanta. Durante la battaglia, gocce di *amṛta* caddero in otto luoghi nei mondi inaccessibili degli dei e in quattro località della terra (Haridvār, Prayāg, Ujjain e Nāsik).

Il Kumbha Melā si celebra nei quattro luoghi terreni dove cadde il nettare durante la congiunzione dei pianeti (*graha*) e delle case astrali (*rāśī*), che sono i personaggi della storia: per esempio, a Haridvār quando Giove (*guru*) è in Acquario (*khumba*) e il Sole (*sūrya*) è in Ariete (*meṣa*). Un'abluzione rituale (caratteristica di tutti i pellegrinaggi induisti) al Kumbha Melā conferisce meriti straordinari, secondo la credenza popolare, non solo perché purifica il pellegrino dai «peccati» (*pāpa*), ma anche perché lo immerge nelle acque cosparse di *amṛta*. I bagni più importanti si prendono in momenti diversi in ognuno dei quattro Kumbha Melā, e i giorni più propizi sono quelli della luna nuova e del plenilunio.

L'origine storica del Kumbha Melā è una questione aperta e ancora poco investigata. L'autenticità della pretesa menzione nell'*Atharvaveda* è stata messa in discussione, anche se alcuni versi *khila* del *Ṛgveda*, di datazione incerta, dimostrano famigliarità con alcune delle località e delle principali congiunzioni astrologiche. Il pellegrino cinese buddhista Xuan Zang visitò Prayāg nel VII secolo, ma non c'è alcuna prova che sia stato testimone di un Kumbha Melā.

Le tradizioni che riguardano la determinazione del tempo del Kumbha Melā non sono uniformi. In parte ciò è dovuto alla mancanza di un singolo e autorevole testo che sancisca il *melā*. Il Kumbha Melā viene citato solo in testi tardivi, come lo *Skanda Purāṇa*, di cui si hanno una serie di recensioni notoriamente contraddittorie. Ci sono quindi disaccordi occasionali tra coloro che sostengono che la festa si debba tenere ogni dodici anni e coloro che affermano che la congiunzione astrologica precisa, in casi particolari, possa cadere nell'undicesimo anno. La questione si complica per il fatto che Haridvār e Prayāg hanno tradizioni di *ardha* («metà») Kumbha Melā, che capitano sei anni dopo i Kumbha Melā. Al presente vi è, comunque, un generalizzato consenso di opinioni sul tempo appropriato della ricorrenza.

I Kumbha Melā non sono solo considerati delle feste di pellegrinaggio, durante le quali vengono purificati i peccati ed è possibile guadagnare meriti speciali, ma sono anche delle assemblee religiose in cui si discute e si uniforma la dottrina, e si riafferma l'unità dell'Induismo. Questa è forse una caratteristica dei Kumbha Melā dei nostri giorni, ma le fonti storiche testimoniano che nei tempi passati queste feste erano teatro di battaglie cruente, soprattutto tra le sezioni militanti di ordini rivali di monaci induisti. L'oggetto principale del contendere in queste battaglie, ancora esistenti nel 1807, era il diritto di compiere il bagno rituale nel luogo e nel tempo più propizio. I conflitti erano così violenti che le corti indigene e quella britannica dovettero stabilire dei precisi piani per le abluzioni nei vari posti del Kumbha Melā. L'evento centrale della festa è ancora costituito dalle processioni dei monaci per prendere il bagno (*sāī*).

Grazie ai trasporti e alle comunicazioni moderne, ai Kumbha Melā contemporanei partecipano talvolta diversi milioni di persone ogni giorno. Il governo indiano si incarica della sicurezza, dell'ordine, della sanità e delle vaccinazioni preventive di questa moltitudine, che oltre agli innumerevoli devoti induisti comprende mercanti, rappresentanti di organizzazioni religiose, turisti casuali, gruppi di monaci e altri. Molti di coloro che presenziano al Kumbha Melā sperano di ottenere dei «frutti» specifici, come un lavoro, un figlio, successo negli studi e via dicendo. Molti ritengono che il potere speciale di quest'evento si debba in parte alla presenza numerosa di monaci induisti, e diversi pellegrini cercano il *darśan* (sanscrito, *darśana*, «sguardo reciproco di auspicio») di questi uomini sacri. Altri ascoltano i discorsi religiosi, partecipano ai canti devozionali, ingaggiano sacerdoti brahmani per riti personali, organizzano mense per i monaci e per i poveri, o semplicemente si godono lo spettacolo. Tra tutte queste attività, il bagno rituale, alla giusta congiunzione di tempo e luogo, è l'evento centrale del Kumbha Melā.

[Vedi *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente descrizione di un moderno Khumba Melā è contenuta nel volume di V. Mehta, *Portrait of India*, New York 1970, pp. 77-111. Un'analisi scientifica della festa, basata su fonti sanscrite, è invece G. Bonazzoli, *Prayāga and Its Kumbha Melā*, in «Purāṇa», 19 (1977), pp. 81-179. L'articolo discute inoltre dettagliatamente le eulogie scritturali (*mahātmya*) di Prayāg e contiene utili informazioni sulla storia del Khumba Melā. Un buon esempio di come gli induisti colti giudichino i Khumba Melā è offerto dal testo in *hindī* di V. Gauḍ, *Kumbhaparva Mahātmya*, Varanasi s.d. La migliore introduzione generale al pellegrinaggio induista è ancora A. Bharati, *Pilgrimage Sites and Indian Civilization*, in J.W. Elder (cur.), *Chapters in Indian Civilization*, I, Dubuque 1970 (2ª ed. riv.), pp. 84-126. L'autore presenta il pellegrinaggio induista in generale e il Khumba Melā in particolare, oltre a fornire un dettagliato elenco dei luoghi indiani di pellegrinaggio. Per ciò che concerne il significato di *parva*, cfr. J.M. Stanley, *Special Time, Special Power. The Fluidity of Power in a Popular Hindu Festival*, in «Journal of Asian Studies», 37 (1977), pp. 27-43. Il saggio presenta inoltre una chiara esposizione delle idee astrologiche e astronomiche induiste connesse con i *melā*.

In italiano, si veda M. Delahoutre, G. Deleury, A. Roy e J. Varenne, *Kumbha Mela. Pellegrinaggio indiano*, Milano 2001, pregevole anche per lo straordinario Reportage fotografico sul Kumbha Melā del 2001, ad opera di M. Rodella e G. Radici.

WILLIAM S. SAX

KUṆḌALINĪ, o *kuṇḍalī* (dal sanscrito *kuṇḍala*, «serpentina» di corda), nella letteratura tantrica è il nome dell'energia divina cosmica (*śakti*) che è presente sia nel cosmo sia negli esseri umani, dove solitamente resta quiescente, arrotolata come un serpente (femmina) nel *mūlādhāra*, il *cakra* inferiore del corpo sottile. Oltre ad essere racchiusa nell'uomo, Kuṇḍalinī è quindi allo stesso tempo la dea nella sua attività cosmica: nelle pratiche dello yoga e nei rituali, questi due piani sono inscindibili.

La nozione di *kuṇḍalinī* è probabilmente legata in origine a credenze archetipali, alla tradizione culturale indiana antica del serpente, al culto dei serpenti e alle rappresentazioni cosmogoniche (nel periodo tra due ere cosmiche, Viṣṇu dorme sulle spire di un serpente addormentato). Le pratiche e i riti della *kuṇḍalinī* si basano anche sull'idea antica che la struttura dell'uomo, sia fisica che sottile, sia parallela a quella del cosmo, e quindi il movimento della *kuṇḍalinī* nell'uomo non solo rispecchia quello dell'energia cosmica ma si identifica con esso.

Quando «dorme» nel *mūlādhāra*, la *kuṇḍalinī* è attorcigliata attorno a un piccolo *liṅga*, sulla cui estremità appoggia la testa. Questo *liṅga* «che si autogenera» (*svayambhu*) è lo Śiva eterno attorno al quale giace l'energia primordiale. Il principio maschile e quello femminile sono così compresenti nell'uomo nella loro forma non manifesta e si trovano nel *cakra* più prossimo agli organi genitali. Viene così sottolineato l'elemento androgino, presente in tutti gli esseri umani, e l'aspetto sessuale della *kuṇḍalinī*.

Quando viene «risvegliata» per mezzo di discipline psicofisiche, la *kuṇḍalinī* si sposta verso l'alto, lungo il canale centrale (*nāḍī*) *suṣumnā*, che si trova nell'intercapedine dell'asse cerebrospinale, fino al raggiungimento di un punto sulla cima del cranio. Salendo, «perfora» ogni *cakra* posto lungo il canale (in ognuno dei quali risiedono un dio e una dea). La *kuṇḍalinī* li «risveglia» e li «stimola», aprendo la mente dell'adepto a nuove esperienze, nuove conoscenze e poteri. Trasforma anche il corpo dell'adepto; da quel momento questi si identifica progressivamente, corpo e mente, con il cosmo, che non è altro che la manifestazione esterna dell'energia divina. Quando la *kuṇḍalinī* raggiunge il centro sottile più alto (solitamente il loto dai mille petali, *sahasrāra*), l'adepto ottiene la perfezione spirituale. In questo centro si pensa che la *kuṇḍalinī* si unisca al dio supremo, che quivi risiede simbolicamente. Questa è la realizzazione nel microcosmo umano dell'unione archetipale dei due princìpi cosmici dell'energia attiva e passiva. L'adepto sperimenta l'estasi di questa unione e contemporaneamente partecipa a tutti i poteri del dio supremo, trascende i suoi stessi limiti, raggiunge la divinità e così ottiene la liberazione in vita (*jīvanmukti*), che nel Tantrismo implica il godimento dei poteri terreni e soprannaturali (*siddhi*) e la totale liberazione dal mondo.

Il metodo per risvegliare la *kuṇḍalinī* è sia fisico sia mentale. Si usano particolari posture del corpo e degli arti (*āsana*, *bandha*, *mudrā*) e la manipolazione delle funzioni corporee (controllo del respiro, ecc.). Questi esercizi fisici sono accompagnati da altri esercizi mentali (o psicosomatici): l'enunciazione (*uccāra*) e la ripetizione (*japa*) dei *mantra*, e l'intensa concentrazione mentale (*bhāvanā*) grazie alla quale l'adepto riesce a seguire mentalmente l'intero processo di risveglio che ha creato, immaginandolo interiormente e visualizzandolo in tutti i dettagli. Si può immaginare la *kuṇḍalinī* come un filo sottile o una fiamma di un colore rosso acceso che vibra e mormora mentre sale. Questo suono è importante perché è «non battuto» (*anāhata*): è la vibrazione eterna e non creata della divinità la cui energia è la parola (*vāc*). Vengono utilizzate per lo stesso scopo anche delle pratiche sessuali, con o senza ritenzione del seme; la fusione totale dell'adepto nell'unione estatica della divinità e della sua *śakti* si raggiunge in simultanea con l'orgasmo. Queste pratiche, molto ritualizzate e molto complesse, sono sempre state probabilmente piuttosto rare. Questo tipo di yoga si chiama *layayoga*, perché l'ascesa della *kuṇḍalinī* causa la dissoluzione (*laya*) del sé ordinario nella coscienza cosmica, un movimento uguale a quello del riassorbimento cosmico.

Poiché la *kuṇḍalinī* è una nozione tantrica, non se ne trovano riferimenti nello yoga classico ma solo nei testi posteriori, come nello Haṭhayoga, in alcuni *purāṇa* e nelle ultime *upaniṣad*. L'impatto delle idee e delle pratiche tantriche è stato tuttavia così forte che questo concetto della *kuṇḍalinī* e alcune delle pratiche pertinenti sono oggi presenti anche in sette śivaite non tantriche, come anche in circoli viṣṇuiti tantrici, pur essendo originariamente nate in un contesto tantrico legato a Śiva. Il concetto si ritrova anche nel Buddhismo tantrico, che contribuì probabilmente in maniera sostanziale al suo sviluppo iniziale.

[Vedi *CAKRA* e *JĪVANMUKTI*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera fondamentale su *kuṇḍalinī* è ancora A. Avalon (sir John Woodroffe), *The Serpent Power. Being the Shat-Chakra-Nirūpaṇa and Pādukā-Pañchakā. Two works on Laya Yoga*, Madras 1964 (7ª ed.) (trad. it. *Il potere del serpente. Shat-Chakra Nirupana e Paduka Panchaka. Due opere sul Laya-Yoga tradotte dal sanscrito con introduzione e commento*, Roma 1987). Di utile consultazione anche S. Svātmārāma (trad.), *The Haṭha Yoga Pradīpikā*, New York 1974 (trad. it. *La lucerna dello hatha yoga*, Torino 1990); T.R.S. Ayyangar (trad.), *The Yoga Upaniṣads*, Adyar 1977; e Lilian Silburn, *La Kuṇḍalinī. L'énergie des profondeurs*, Paris 1983 (trad. it. *La kundalini, o L'energia del profondo*, Milano 1997).

ANDRÉ PADOUX

KURUKṢETRA, «il campo dei Kuru», è oggi un'importante meta di pellegrinaggio induista (*tīrtha*) nello Stato dello Haryana, a circa 136 chilometri a nord-est di Delhi. Si può ricostruire la sua storia dal periodo dei *brāhmaṇa* ai tempi moderni. Nel 1014 d.C. i templi più antichi presenti *in loco* furono distrutti dall'invasore Mahmud di Ghazni. Il sito è parte della pianura su cui furono combattute le due importantissime battaglie di Panipat, che segnarono l'avvento dei Moghul nel 1526 e la sconfitta dei Marāṭha nel 1761. Fin dal XVI secolo presso il lago Sannihita, a Kurukṣetra, giungevano molti pellegrini in occasione delle eclissi. Secondo un *māhātmya* contemporaneo («glorificazione» di un po-

sto che funge da manuale dei pellegrini), un mendicante, Rāmācandra Swāmi, giunse qui alcuni secoli dopo la distruzione dei templi e ricostruì il sito seguendo le istruzioni ricevute in sogno. In tutto si dice ci siano 360 *tīrtha* in Kurukṣetra. Nell'elenco contemporaneo ci sono molti luoghi che la tradizione locale associa alle coraggiose gesta e alla morte degli eroi che combatterono nella grande guerra dei Bhārata, svoltasi a Kurukṣetra all'inizio dell'era moderna. Oltre ai *tīrtha* legati all'epica, i manuali dei pellegrini citano pressappoco gli stessi siti che sono descritti nel *Mahābhārata* e nei *purāṇa*.

Uno dei nomi tradizionali di Kurukṣetra, Samantapañcaka, indica che il luogo dovrebbe essere di «cinque [*yojana*] per lato», circa 256 chilometri di perimetro. I confini dati dal *Mahābhārata* non differiscono molto da quelli dei *purāṇa*, né da quelli della descrizione citata. Kurukṣetra è delimitato a nord e a sud dai fiumi Sarasvatī e Dṛṣadvatī. Si racconta che la Sarasvatī, particolarmente sacra, si sia nascosta sottoterra presso il *tīrtha* di Vināsana, all'interno di Kurukṣetra, per non entrare in contatto con le caste basse. L'epica menziona quattro guardiani delle porte *yakṣa* (*dvārapāla*) presenti nei punti cardinali intermedi dei confini. Secondo un racconto del XIX secolo (Cunningham, 1880), durante la grande guerra dei Bhārata questi *yakṣa* cantarono e danzarono bevendo il sangue degli sconfitti.

I primi testi che citano la sacralità di Kurukṣetra sono i *brāhmaṇa*, ed è possibile che il luogo fosse un centro dell'educazione brahmanica nel periodo sia dei *brāhmaṇa* sia delle prime *upaniṣad*. Il *Śatapatha Brāhmaṇa* (14,1,1,2) lo descrive come «il luogo degli dei per la venerazione divina», e in molti passi si parla di sacrifici agli dei che venivano eseguiti qui. È anche il posto dei Kuru e Pañcāla, o Kuru-Pañcāla, famosi per i loro *brāhmaṇa*. Queste sono le genti protagoniste del *Mahābhārata*, e molti personaggi epici sono già menzionati nei *brāhmaṇa* e nelle *upaniṣad*.

Kurukṣetra è però famoso grazie al *Mahābhārata*. Un passaggio menziona il luogo come il più grande *tīrtha* dei tre mondi. Si ripete due volte che la polvere di Kurukṣetra, trasportata dal vento, porta in paradiso anche coloro che hanno un cattivo *karman*. Viene anche descritto come l'altare o l'altare settentrionale (*vedī* o *uttaravedī*) di Brahmā o Prajāpati, e quindi come luogo ideale per il sacrificio. Secondo la tradizione qui vennero fatti numerosi sacrifici prima della grande guerra dei Bhārata, comprese le ventuno distruzioni della casta *kṣatriya* per opera di Rāma Jāmadagnya (poi *avatāra* Paraśurāma), che lasciò dietro di lui cinque laghi di sangue. Più significativo è ciò che la leggenda racconta nell'epica sulle origini di Kurukṣetra. Il nome del luogo si deve al re Kuru, antenato degli eroi epici. Kuru arò il campo per molti anni, per cercare di ottenere da Indra il favore di far andare direttamente in paradiso coloro che sarebbero morti lì. Gli dei consigliarono a Indra di non concedere il dono, perché così gli uomini sarebbero potuti salire al cielo senza compiere sacrifici per loro, e l'esistenza stessa degli dei sarebbe stata perciò messa in pericolo. Indra arrivò quindi a un compromesso. Solo due categorie di esseri avrebbero potuto ottenere direttamente il paradiso morendo lì: gli *yogin* che avessero praticato il *tapas* (ascetismo) e gli *kṣatriya* che fossero morti in battaglia. Il tradizionale sacrificio brahmanico venne quindi eliminato, o meglio doppiamente trasformato. I guerrieri avrebbero ottenuto il paradiso con il «sacrificio della battaglia», gli asceti e i pellegrini con gli atti di *tapas*, che il poema epico ripetutamente esalta rispetto ai riti tradizionali eseguiti sul posto. Il compromesso di Indra viene poi sanzionato anche da Viṣṇu, Śiva e Brahmā (la *trimūrti*), il che indica che questi sacrifici trasformati vengono subordinati alle alte idee associate alla *bhakti*. Tutto questo è in accordo con la *Bhagavadgītā*, che inizia affermando che Kurukṣetra è un *dharmakṣetra* («campo di *dharma*»). Kṛṣṇa insegna ad Arjuna a compiere il sacrificio della battaglia a Kurukṣetra come un *karmayogin*, e ad offrire quindi, come sacrifici a dio, alcune pratiche della disciplina yoga. Biardeau (1976) ipotizza che il nome Kurukṣetra venne usato nell'epica nell'accezione di «campo delle azioni», essendo *kuru* la forma imperativa del verbo «fare». Esso è quindi analogo al concetto purāṇico della terra come «mondo delle azioni» (*karmabhūmi*). L'azione dell'arare, eseguita dal re Kuru, è anche una metafora comune in India per la semina dei germi del *karman*.

[Per ulteriori discussioni sul significato di Kurukṣetra, vedi *MAHĀBHĀRATA*].

BIBLIOGRAFIA

I passi principali del *Mahābhārata* sono stati tradotti da J.A.B van Buitenen (cur. e trad.), *The Mahābhārata*, II, Chicago 1975 pp. 378-86, e da P.C. Roy e K.M. Ganguli (curr. e tradd.), *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, VII, Calcutta 197[illegible] (2ª ed.), pp. 158-59. Per un'ottima descrizione *in situ*, cfr. A. Cunningham, *Report of a Tour in the Panjab in 1878-79*, XI, 1880, rist. Varanasi 1970, pp. 86-106. Per i riferimenti testuali cfr. S.S. Parui, *Kurukṣetra in the Vamana Puraṇa*, Calcutta 197[illegible] Sui significati simbolici, cfr. Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, cap. II, *Bhakti et avatāra*, in «Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient», 63 (1976), pp. 111-263. In particolare pp. 259-62.

ALF HILTEBEITEL

L

LETTERATURA TANTRICA INDUISTA. È una letteratura vasta e varia nella forma, anche se non sempre nei contenuti. È composta soprattutto in sanscrito, ma anche in tutte le altre lingue dell'India. Ha una lunga tradizione, a tutt'oggi fiorente, e rappresenta di fatto una componente essenziale dell'Induismo, che è diventato, nel corso del tempo, sempre più tantrico o tantricizzato. La parte principale della letteratura tantrica induista in sanscrito consiste in quel *corpus* di opere definite *āgama*. Questa parola, che significa «tradizione», si oppone qui a *nigama*, la dottrina stabilita, ovvero i *Veda* e il suo seguito di testi ortodossi; la distinzione è simile a quella fatta in ambito religioso tra i termini «tantrico» e «vedico». Di norma, gli *āgama* degli śivaiti sono detti *āgama*, quelli degli śākta sono definiti *tantra* e quelli dei viṣṇuiti sono noti come *saṃhitā*. Questa terminologia, tuttavia, non viene rispettata rigidamente.

Gli *āgama* śivaiti sono le Scritture fondamentali dello Śivaismo – di quello meridionale e kāśmīro così come della corrente denominata *vīra* – poiché ne incarnano gran parte della speculazione dottrinale e teologica insieme alle prescrizioni rituali e tecniche. Come la «tradizione», li si considera frutto di ispirazione divina ed emanati da Śiva.

Nessun *āgama* è datato. Alcuni sono considerati molto antichi, sebbene non vi sia alcuna prova della loro esistenza prima del VI o VII secolo d.C. Gli *āgama* śivaiti più recenti risalgono al XIII o al XIV secolo. Ma quale che sia la data della loro composizione, essi sono stati sicuramente modificati nel corso del tempo. Il luogo d'origine è sconosciuto; numerosi elementi conducono all'India meridionale, dove ancora oggi costituiscono il fondamento delle pratiche e delle credenze śivaite, sebbene fossero considerati autorevoli anche in Kashmir.

Gli *āgama* sono di norma composti in versi, e variano in lunghezza. Teoricamente consistono di quattro parti (*pāda*): sulla conoscenza o dottrina (*vidyāpāda*), sul rituale (*ktiyāpāda*), sulla condotta (*caryāpāda*) e sullo *yoga* (*yogapāda*); ma pochi sono giunti a noi nella loro forma completa, se mai ne abbiano avuta una. Il *vidyāpāda* in particolare è spesso mancante. Gli *āgama* non si focalizzano sulla filosofia o sulla dottrina, ma su come i devoti dovrebbero condurre le loro vite e praticare la religione.

La dottrina non è omogenea in tutti gli *āgama*; alcuni sono dualisti, altri non-dualisti. Anche la cosmogonia (segnatamente le liste dei *tattva*) varia da un testo all'altro, come cambia il loro punto di vista sull'iniziazione. Ciononostante tutti affermano che il cammino āgamico deve essere seguito per ottenere la liberazione o le gioie sovrannaturali, cose che i *Veda*, sebbene utili nella vita di tutti i giorni, non possono aiutare a ottenere. La maggior parte degli *āgama* contiene istruzioni non solo sul culto o sul rituale, ma riguardanti altresì le immagini e la costruzione dei templi. L'*Ajitāgama*, il *Kāmikāgama* e il *Karaṇāgama* sono da questo punto di vista particolarmente ricchi. In tal modo essi costituiscono una fonte basilare per l'architettura e l'iconografia e per numerosi aspetti pratici dell'Induismo.

Secondo la tradizione gli *āgama* śivaiti sono ventotto. Di questi, dieci sono chiamati śivaiti, ovvero «rivelati da Śiva»: *Kāmika*, *Yogaja*, *Cintya*, *Kāraṇa*, *Ajita*, *Dīpta*, *Sūkṣma*, *Sahasra*, *Aṃśumat*, *Suprabedha*. Gli altri diciotto sono definiti *raudra*, «rivelati da Rudra»: *Vijaya*,

Niśvāsa, *Svāyambhuva*, *Anala*, *Vīra*, *Raurava*, *Makuta*, *Vimala*, *Candrajñāna*, *Bimba*, *Prodgīta*, *Lalita*, *Siddha*, *Santāna*, *Sarvokta*, *Pārameśvara*, *Kiraṇa*, *Vātula*.

I ventotto *āgama* sono inoltre divisi in cinque gruppi corrispondenti alle cinque bocche o facce di Śiva dalle quali sono fuoriusciti. In ogni caso, non si dovrebbe attribuire un'importanza eccessiva a classificazioni del genere. Oltre agli *āgama* elencati, ci sono circa duecento *āgama* secondari (*upāgama*), alcuni dei quali importanti. Nei colofoni dei manoscritti e nei testi stessi, gli *āgama* sono spesso chiamati *tantra*.

L'ambito dei *tantra* è molto difficile da definire. Innanzitutto, ci sono pochissimi testi puramente śākta. Anche qualora sia lodata la *śakti*, Śiva rimane sempre la forma di divinità più elevata, sebbene piuttosto astratta. Inoltre, esistono *tantra* śivaiti. In secondo luogo, questa vasta letteratura è ancora poco conosciuta: di molti testi si conosce l'esistenza solo dal titolo o attraverso citazioni; pochi sono stati pubblicati e ancor meno sono quelli editi con un apparato di note critiche. I cataloghi restano la fonte principale di informazioni, ma gli inventari sono lontani dall'essere completi nonostante i progressi recenti.

I *tantra* sono, si suppone, rivelazioni divine trasmesse all'umanità attraverso una successione di maestri spirituali. La tradizione vuole ch'essi siano in numero di 64 (8 x 8) o 192 (3 x 64) o 500. Ma le liste e le classificazioni variano e appaiono artefatte. I testi di cui si dispone sono spesso definiti come la versione ridotta di qualche opera originale di dimensione immensa; se tali testi originali sono veramente esistiti, non sono sopravvissuti.

Non è noto quando le opere più antiche siano state composte, forse nel VI o nel VII secolo d.C. I *tantra* più recenti sono quasi contemporanei. Sono solitamente composti in versi e in un sanscrito spoglio. Le precauzioni prese per assicurare che i loro insegnamenti rimanessero segreti, quali per esempio l'uso di un linguaggio convenzionale o criptico, oppure le allusioni a dottrine e pratiche esoteriche, fanno sì ch'essi siano difficili da comprendere. Gli argomenti che vi si trovano sono di carattere maggiormente mistico ed esoterico rispetto a quelli trattati negli *āgama*; i temi tantrici includono la natura della divinità, la cosmogonia, la descrizione e il culto delle divinità, i *mantra* e gli *yantra*, lo yoga tantrico, la magia, e così via.

Alcuni *tantra* si distinguono per un sanscrito migliore e per idee più complesse ed elaborate; tra questi ci sono, per esempio, il *Netra*, lo *Svacchanda*, il *Mālinīvijaya* o il *Vijñānabhairava*, tutti connessi al Kashmir. Il *tantra* meglio conosciuto in occidente, il *Mahānirvāṇa Tantra*, è un prodotto del XVIII secolo.

Le *saṃhitā* (la parola significa «raccolta» o «compendio»), talvolta chiamate *āgama* viṣṇuiti, sono i testi fondamentali della scuola del Pāñcarātra. Secondo la tradizione, le *saṃhitā* sono 108. In realtà, esse ammontano a più di 200, di lunghezze diverse, per un totale, si ritiene, di oltre un milione di stanze. Si suppone ch'esse siano state rivelate dalla divinità al fine di insegnare come servire e adorare Dio.

Una *saṃhitā* è teoricamente divisa in quattro parti, come i *tantra*: *jñāna*, sulla conoscenza e sulla dottrina, *yoga*, sugli esercizi spirituali, *kriyā*, sulle immagini, i templi e simili, e *caryā*, sul rituale. Questi testi introdussero all'interno della tradizione viṣṇuita la dottrina della *śakti* ed esposero il concetto dei *vyūha*, ovvero le ipostasi di Viṣṇu attraverso le quali egli si espande al fine di manifestare il cosmo. Le dottrine elaborate dai fondatori delle principali sette viṣṇuite – Yāmuna, Rāmānuja e Madhva – dipendono, espressamente o in modo implicito, dalle *saṃhitā*.

La cronologia delle *saṃhitā* è incerta. La più antica potrebbe risalire al VI secolo d.C. Alcune sono citate da autori dell'XI secolo, altre da autori del XIV. La più antica sembra essere la *Jayākhya*. La meglio conosciuta è la *Ahirbudhnya*. La *Sattvata* e la *Pauṣkara* sono altresì importanti. La *Pāñcarātra* sembra che abbia avuto origine nell'India settentrionale per poi diffondersi nel Sud. Almeno alcune *saṃhitā* provengono dal Kashmir o dall'India centrale; altre sono originarie probabilmente del sud, dove la loro tradizione è tuttora molto viva. Alcuni testi denominati *saṃhitā* non rientrano tra le scritture del Pāñcarātra. D'altro canto, il *Lakṣmī Tantra* e il *Padma Tantra* sono due importanti *pāñcarātrāgama*.

Ci sono inoltre molte altre opere tantriche. I *purāṇa*, le fonti testuali per le leggende, i riti e i costumi dell'Induismo, contengono elementi tantrici; più un *purāṇa* è recente, più evidente è l'influenza tantrica. Molte *upaniṣad* sono tantriche: le cosiddette *upaniṣad śākta* e le *upaniṣad* dello yoga, nonché alcune di quelle solitamente classificate come śivaite e viṣṇuite. Ci sono migliaia di inni di preghiera (*stotra*), raccolte di centurie di stanze (*śataka*), elenchi dei «mille nomi» (*sahasranāma*), canti (*gītā*) e altri poemi di preghiera alle divinità tantriche, le magnificazioni (*māhātmya*) di divinità (quale per esempio il *Devīmāhātmya*, anche chiamato *Caṇḍī-* o *Durgā-māhātmya*), e le glorificazioni di luoghi, così come altri tipi di letteratura devozionale. Dovrebbero essere menzionate anche le opere sullo yoga tantrico, sulla *kuṇḍalinī*, sulla scienza del *mantra* (*mantraśāstra*): queste opere formano un gruppo particolarmente importante che include testi ben noti quali il *Prapañcasāra*, lo *Śāradātilaka* e il *Mantramahodadhi*. Vi sono inoltre composizioni letterarie o rituali (*nibandha*), manuali sul rituale (*paddhati*) e innumerevoli compilazioni e compendi.

Infine, ci sono opere metafisiche e filosofiche non attribuite a paternità divina. Alcune sono abbastanza rilevanti, come per esempio le opere di Abhinavagupta, di Utpaladeva o di Kṣemarāja, tutti autori śivaiti kashmiri, o come quelle di Sadyojyoti, un dualista śivaita (X secolo), o di Bhāskararāya (XVIII secolo). Tali testi rappresentano il contributo più importante e spesso più brillante alla letteratura tantrica.

I testi composti in sanscrito formano non solo la maggioranza della produzione letteraria tantrica, ma ne costituiscono anche la parte più essenziale, poiché qualsiasi sia stato il ruolo svolto dai cosiddetti elementi popolari nella sua evoluzione, il Tantrismo appartiene fondamentalmente alla tradizione sanscrita colta dell'India. Anche al suo livello popolare, l'Induismo rimane sempre strettamente congiunto a questa tradizione. Ciò spiega perché anche le opere tantriche composte nelle lingue vernacolari hanno rapporti stretti con la letteratura sanscrita, la quale fornisce loro i temi trattati, la terminologia e la struttura concettuale.

Le opere tantriche composte nelle lingue indiane oltre al sanscrito, sono numerose e diverse. Nelle lingue dell'India meridionale è composta un'abbondante letteratura tantrica śivaita e śākta, concernente, per esempio, il culto di Kālī o dei *siddha*, o tematiche rituali e devozionali. Ci sono inoltre molti poemi, canti e opere sul *mantraśāstra*, sullo yoga e su altri argomenti. Tra le lingue indo-arie, la *baṅgalī* occupa il primo posto. I testi meglio conosciuti sono i *Maṅgala* alla dea (o Inni di Rāmaprasad), le opere del *sahajīyā*, e i canti dei *baūl*. Ma ve ne sono molti altri. Poemi, canti e opere devozionali o filosofiche sono stati scritti anche in altre lingue, e continuano a comparire anche ai giorni nostri.

[Per una discussione sulla tradizione tantrica induista, vedi *TANTRISMO*].

BIBLIOGRAFIA

L'unico studio scientifico e sufficientemente completo sulla letteratura tantrica induista si trova in J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, in J. Gonda (cur.), *A History of Indian Literature*, Wiesbaden 1977, II, 1, e in T. Goudriaan e S. Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, in J. Gonda (cur.), *A History of Indian Literature*, Wiesbaden 1981, II, 2; questi studi, tuttavia, non fanno riferimento alle opere tantriche in lingue dravidiche. L'Institut Français d'Indologie, a Pondicherry, India, ha intrapreso la pubblicazione dei testi sanscriti degli *āgama* śivaiti, sotto la direzione di N.R. Blatt. I testi finora pubblicati sono: il *Rauravāgama*, Pondicherry 1961; l'*Ajitāgama*, I-II, Pondicherry 1964-1967; il *Mataṅgapārameśvara*, Pondicherry 1977. Utili le introduzioni in francese. Sulle *saṃhitā*, la guida migliore è H.D. Smith, *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama*, I-II, Baroda, India 1975-1980. Come esempi di testi, si dovrebbero menzionare K.R. van Kooij, *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa*, Leiden 1972, parte 1, e J.A. Schoterman, *The Ṣaṭsāhasra Saṃhitā, Chapters 1-5*, Leiden 1982.

ANDRÉ PADOUX

LĪLĀ è un nome sanscrito che significa «gioco» o «divertimento». È stato un termine cardine nell'elaborazione induista dell'idea che Dio crea e governa il mondo non per necessità o bisogno, ma per una creatività libera e gioiosa che è parte integrante della sua stessa natura. Egli agisce in uno stato di assorbimento rapito, simile a quello dell'artista nel momento della visione creativa o a quello del bambino preso dal piacere del gioco fine a se stesso. L'ultimo paragone ci indica il motivo per cui parliamo dell'agire di Dio come *līlā*, o gioco. Anche se questa è la traduzione migliore che possiamo usare, la parola italiana «gioco» è una resa sommaria che suggerisce frivolezza, che la parola *līlā* non implica necessariamente. Nel mondo del pensiero induista in cui è nato questo termine, la descrizione delle azioni divine come gioco intendeva negare che esse fossero motivate, come quelle umane, dal desiderio del possesso (*kāma*), o necessitate dall'impulso punitivo degli atti precedentemente compiuti (*karman*) o dalle imposizioni di un dovere. Dio da sempre possiede tutto, non ha quindi desideri o bisogni. Le sue azioni senza desiderio non comportano punizione. Dio non è uno strumento del dovere, ma creatore del dovere. La spontaneità e l'autonomia delle sue azioni sono assolute.

La parola *līlā*, usata con questo significato teologico, cominciò a comparire nella letteratura religiosa induista intorno al III-IV secolo d.C. Riferimenti parziali a questo concetto si trovano anche in scritti precedenti che menzionano, perfino nella letteratura vedica, la natura scherzosa degli dei e la libertà e la disinvoltura delle loro azioni. L'attribuzione della libertà gioiosa all'Essere supremo unico compare nelle *upaniṣad* in riferimento alle esperienze di unione con il divino, lunghi momenti di beato abbandono dalla preoccupazione. Il concetto di una giocosità divina acquistò importanza nei grandi monoteismi induisti, non già nei sistemi monistici. Persino gli adoratori di Śiva (divinità violenta e pericolosa, difficile da considerare giocosa) spiegano che l'universo è stato creato dalle evoluzioni della danza cosmica in cui Śiva, come Naṭarāja o Signore dei danzatori, in estasi crea, sostiene e distrugge. L'elaborazione dell'idea di *līlā* in una dottrina sistematica si deve principalmente alla tradizione viṣṇuita; e in particolare fu nel culto di Kṛṣṇa come Gopāla, il giovane pastore, che l'insegnamento della *līlā* raggiunse il suo culmine. Il Kṛṣṇaismo più recente venne decisamente for-

mato dal concetto di *līlā* in quasi tutti gli aspetti del suo sistema religioso – nella sua teologia, nella sua mitologia, nel suo misticismo e nella sua visione della salvezza.

La teologia della *līlā*. Come termine teologico, *līlā* compare per la prima volta nel *Vedānta Sūtra* di Bādarāyaṇa (III secolo d.C.?). In quest'opera (2,1,33), l'autore difende la fede in un dio personale creatore dall'obiezione che il Dio della fede monoteista, che è tutto e possiede tutto, non possa essere il creatore, poiché si crea solamente per venire in possesso di qualcosa che non si ha già. L'autore ribatte che anche nel mondo ordinario ci sono persone che creano solamente per il piacere di farlo, non per soddisfare un bisogno. La fede in un creatore personale è quindi ragionevole e possibile.

La letteratura teologica sulla *līlā* è costituita principalmente dai commenti a questo passaggio, scritti da fondatori ed eruditi di varie sette viṣṇuite. Nel XII secolo, per esempio, Rāmānuja illustra il significato di *līlā* con l'esempio di un grande monarca che, pur non avendo desideri inappagati, è entusiasta sul campo da gioco solo per il divertimento del giocare. Baladeva, il commentatore seguace di Caitanya, compara l'attività del creatore a quella di un uomo benestante che si è appena svegliato la mattina da un sonno profondo, e inizia a danzare semplicemente per esprimere la propria esuberanza.

Tutte le scuole del Vedānta accettano il *Vedānta Sūtra* e devono perciò condividere in qualche modo anche il suo insegnamento sulla giocosità divina. Gli aderenti alla scuola illusionistica dell'Advaita Vedānta sono stati obbligati, naturalmente, a ritenere che i giochi di Dio siano reali solo in quanto appartengono al Dio personale stesso. Per loro, l'essere assoluto non è in verità una persona, né il mondo è stato creato, né è stato giocato alcun gioco. L'insegnamento della *līlā* è esclusivamente provvisorio, serve a esprimere come devono concepire il mondo apparente coloro che non sono illuminati finché rimangono sotto l'influenza dell'ignoranza cosmica fuorviante (*māyā*), che crea l'immagine di un mondo falso. Opponendosi completamente a questa cosmologia illusionistica, coloro che abbracciarono del tutto la teoria della *līlā* sostennero che il processo creativo è reale e che la creazione è una manifestazione, non un oscuramento, della natura di Dio. Alcuni induisti, di fatti, arrivarono a usare la dottrina della *līlā* per apprezzare il mondo in uno spirito di stupore religioso e per sostenere la gioia della vita. Nell'India medievale non si incoraggiava molto questo approccio positivo al mondo. Più comunemente, si usava l'idea della giocosità divina per rendere docili le tragedie della vita, per sostenere che la ricchezza e la povertà, la salute e la malattia e persino la morte sono distribuite da Dio nel suo gioco misterioso. Le ragioni degli interventi del fato sono superiori alla comprensione umana, ma il devoto, che comprende che sono giochi di Dio, saprà che non c'è un fato cieco che controlla il suo destino e accetterà come provvidenziale la propria condizione.

Esiste una certa tensione tra la concezione della giocosità di Dio e il più antico ritratto, presentato dalla *Bhagavadgītā* (3,21-25; 4,5-14), di dio che agisce per assistere i devoti, per mantenere la giustizia e preservare l'integrità del mondo. I pensatori della scuola di Caitanya (1486-1533) si sono spinti oltre fino a sostenere che Dio agisce solo per il proprio divertimento e senza preoccuparsi di fare del bene alle sue creature. Le creature traggono di fatto beneficio dalle azioni scherzose di Dio, ma solo perché queste sono il piacere dell'Essere supremo, che è di natura compassionevole. In altri circoli viṣṇuiti non si fecero distinzioni tra le due spiegazioni delle motivazioni divine: l'agire per gioco o per sostegno sono la stessa cosa perché sono realizzati senza calcoli di tornaconto egoistico. Entrambi perciò sono privi di desiderio (*niṣkāma*) secondo l'ideale etico della *Bhagavadgītā*, e non c'è incongruenza tra la *līlā* di Dio e la sua grazia.

Mitologia della *līlā*. Tali argomentazioni viṣṇuite potevano riconciliare tra loro le vecchie e le nuove concezioni delle motivazioni divine a livello della dottrina teologica, ma nello stesso periodo stava nascendo una nuova e ricca mitologia che non poteva essere conciliata così facilmente con i racconti delle precedenti forme di culto di Kṛṣṇa. Lo sviluppo teologico dell'idea della *līlā* venne superato, per vastità e influenza, da una ricca letteratura che ricorreva al mito per spiegare la nuova concezione della divinità. Lo spostamento dell'attenzione dal Kṛṣṇa serio della *Bhagavadgītā* è evidente nello *Harivaṃśa Purāṇa*, composto intorno al 300 d.C. I capitoli 47-77 di quest'opera raccontano per la prima volta una serie di storie di Kṛṣṇa bambino che disobbedisce ai genitori, fa scherzi alle persone più anziane, causa un allegro subbuglio nel villaggio di pastori, si serve dei demoni senza troppe riserve e amoreggia con le pastorelle con ostentata insolenza. Circa un secolo più tardi questi racconti stravaganti vennero ripresi nel quinto libro del *Viṣṇu Purāṇa*, dove i comportamenti bizzarri di Kṛṣṇa sono detti *līlā* e l'insieme della sua carriera terrena è descritto come la sua *manuṣyalīlā*, gioco dell'uomo (5,7,38). Verso il IX secolo d.C. questi brani furono completamente sviluppati nel decimo libro del *Bhāgavata Purāṇa*, il testo principale delle sette viṣṇuite che adorano Kṛṣṇa nella forma di Gopāla. Le storie contenute nel *Bhāgavata Purāṇa* sono state rinarrate senza fine nella letteratura delle lingue regionali dell'India. I poeti maggiori di lingua *hindī*, tra cui primeggia Sūrdās, crearono in dialetto *braj* una letteratura degna di lode sulle gesta scherzose di Kṛṣṇa bambino

Il fascino di questi miti ha fatto del culto di Gopāla Kṛṣṇa una delle forme principali di Induismo degli ultimi mille anni.

Nella descrizione del comportamento di Kṛṣṇa bambino del culto di Gopāla, la violazione delle regole morali induiste era già un elemento importante nel *Viṣṇu Purāṇa*, e la tendenza antinomica crebbe attraverso i secoli. Le storie dell'infanzia del dio sono rimaste relativamente innocenti nella sostanza, ma i racconti della sua fanciullezza e della sua gioventù si focalizzarono di preferenza sulle sue bugie, sui furti, sulle violazioni dei tabù sessuali e altre bravate. Nella danza *rāsa*, i suoi amoreggiamenti notturni con le *gopī* (pastorelle), in particolare con una *gopī* chiamata Rādhā, divennero sempre più esplicitamente sessuali. Nei secoli recenti, un ramo principale del Viṣṇuismo bengalese ha posto l'accento sulla natura adulterina che dovevano avere gli amori di Kṛṣṇa. Allo stesso tempo, la storia della danza di Kṛṣṇa con le *gopī* è diventata sempre più importante, un mistero centrale e rivelatore della fede. La lezione che i devoti di Kṛṣṇa hanno tratto da questo mito è, comunque, puramente devozionale: il devoto ideale deve abbandonare il proprio io a Dio con una passione totalizzante pari a quella della moglie induista smarrita che, pazza d'amore, sacrifica la reputazione, la casa e la sicurezza nella sua rovinosa devozione per un amante.

La *līlā* nella meditazione. I miti delle *līlā* di Kṛṣṇa forniscono il materiale intellettuale per la maggior parte delle pratiche religiose del culto di Gopāla. Lo scopo delle pratiche è procurare la percezione visionaria delle *līlā* di Kṛṣṇa. Il condizionamento inizia con la partecipazione a un'assemblea in cui vengono presentate le storie con danze, teatro, l'intonazione di poesie narrative o la lettura dei testi sacri. I *rāsdhārī*, attori brahmani, inscenano le gesta scherzose di Kṛṣṇa in una rappresentazione in lingua *hindī* conosciuta come *rāslīlā*. Declamatori professionali, chiamati *kathaka*, *purāṇika* o *kathāvācaka*, leggono le storie dei testi e le spiegano pubblicamente. Per essere assorti interiormente nelle *līlā*, i devoti fanno letture quiete e riflessive tratte dai libri di mitologia. L'aspirazione ad acquisire una coscienza ancora più profonda spinge alcuni a cimentarsi in pratiche di meditazione più elaborate, analoghe a quelle dello yoga, eseguite sotto la direzione spirituale del maestro della setta. Dal momento che gli insegnamenti dello yoga sono tradizionalmente segreti e poiché la meditazione in questa tradizione è basata su un materiale che è sconvenientemente erotico secondo i canoni induisti, la struttura di queste pratiche è stata mantenuta in gran misura segreta. Qualche informazione si può comunque reperire dai manoscritti dei primi autori scolastici del Bengala.

Una pratica di meditazione richiede che il devoto segua con l'immaginazione l'interazione erotica di Rādhā e Kṛṣṇa durante le otto parti del giorno tradizionale induista, dal loro risveglio al mattino al ritiro notturno. In un'altra, l'immaginazione interiore deve essere focalizzata su uno degli incontri mitici dei due amanti divini sotto i padiglioni, e colui che medita deve entrare nella parte di una delle attendenti (*sakhī*), di cui parlano le leggende viṣṇuite meno antiche. Il meditante spera di percepire la *līlā* scelta non più esclusivamente con l'immaginazione, ma nella sua realtà celeste in svolgimento. Meditando sulle *līlā* manifestate (*prakaṭa*) e note a tutti perché Kṛṣṇa le ha realizzate storicamente discendendo sulla terra come *avatāra*, è possibile sviluppare l'occhio spirituale e ottenere la visione (*darśana*) delle stesse gesta nella loro forma immanifesta (*aprakaṭa*), gesta che vengono eternamente giocate nel paradiso trascendente della divinità. La meditazione è più facile se ci si trova nella regione sacra di Mathura, perché questa città terrena è posta proprio sotto quella celeste dove Kṛṣṇa agisce incessantemente, ne è l'ombra ed è il punto di contatto tra i due mondi. La contemplazione si concentra sugli atti divini in forma di attività sessuale umana, e il successo della meditazione implica il risveglio deliberato, la sublimazione e l'impiego della sensibilità erotica del meditatore stesso. Tuttavia, i giochi d'amore divini, che colui che medita ricerca nella visione, non sono intesi come atti di lussuria (*kāma*), bensì di amore spirituale (*prīti*). Si crede che rimarranno per sempre invisibili a coloro che ricercano desideri carnali.

L'esperienza religiosa, idealizzata in questa tradizione, è illustrata da Narsī Mehtā, un devoto di Kṛṣṇa del XVI secolo proveniente dal Gujarat. La sua storia di grande poeta iniziò quando ebbe una visione nella quale si ritrovò in una regione celestiale di notte, e un aiutante, con una torcia accesa in mano, gli offrì il privilegio di potere contemplare gli incontri amorosi celesti di Rādhā, Kṛṣṇa e le *gopī*. Egli fu talmente affascinato dalla danza eterna a cui assistette da non accorgersi che la torcia si era bruciata sino a consumarsi nella sua mano. In una tale visione si crea una devozione intensa verso Kṛṣṇa, e al devoto viene assicurata la protezione divina e la liberazione finale.

La *līlā* nella salvezza. L'idea dell'eterno gioco di Kṛṣṇa contribuisce anche a forgiare il giudizio dei cultori di Gopāla sulla natura della beatitudine ultima. Essi non aspirano alla fusione con la divinità, ma a partecipare ai suoi passatempi celesti per sempre. Questo è uno stato di liberazione che può essere raggiunto ricercando in terra un totale assorbimento mentale nelle *līlā*. Le scuole di Vallabha e di Caitanya ritengono che tale concentrazione dell'attenzione non sia solamente un mezzo per raggiungere la liberazione, ma sia lo stato stesso della liberazione. Sostengono, inoltre, che chi real-

mente giunge a questo livello estatico smette di preoccuparsi di cosa accadrà dopo la morte, se trascenderà la morte o rinascerà per sempre nel mondo. L'immaginario di questa anticipazione è solitamente mitologico. Secondo il *Brahmavaivarta Purāṇa* (4,4,78ss.), la visione santificante conduce non al paradiso di Viṣṇu, il *vaikuṇṭha*, ma al livello supremo, il paradiso di Kṛṣṇa o *goloka*. Qui il liberato diventa una delle pastorelle del gruppo giocoso di Kṛṣṇa. In eterno, come osservatore e aiutante, egli assiste all'amore di Rādhā e Kṛṣṇa, esprimendo con il proprio servizio gioioso la devozione per Kṛṣṇa, centro dell'esistenza intera.

Gli oppositori induisti della *līlā* hanno sostenuto che questa nozione banalizza le motivazioni di dio e oscura la sua attività benevola di salvatore. Rāmānuja evita di usare la parola quando il suo compito di commentatore di testi sacri non lo obbliga a darne una spiegazione, e non cita mai la mitologia presente nel *Bhāgavata Purāṇa*, che era largamente conosciuto alla sua epoca. Il teologo śivaita Umāpati, nella diciannovesima sezione del suo *Śivam Pirakācam* dichiara che bisogna credere che tutte le cinque classi delle attività divine, riconosciute dal sistema dello Śaiva Siddhānta, scaturiscono dal pensiero generoso di dio per la liberazione delle anime, e che non è possibile affermare che gli atti di creazione, preservazione e distruzione di Śiva siano i suoi svaghi. Anche i principali portavoce dell'Induismo moderno non sono stati in genere attratti dal concetto della *līlā* o dalla sua mitologia. *Swāmī* Dayananda, nel suo *Satyārthaprakāśa*, denuncia che il Kṛṣṇa giocoso e i suoi passatempi sono in realtà immorali invenzioni umane. La maggior parte dei capi induisti moderni, mossi dal fervore sociale e civico e influenzati dall'aspetto etico della teologia cristiana, hanno preferito la serietà morale del Kṛṣṇa della *Bhagavadgītā* alla ricerca del piacere di Gopāla. Alcuni hanno reagito all'idea della *līlā*, che implica l'affermazione del mondo, usandola come un concetto cosmogonico per interpretare il mondo naturale e umano. Aurobindo, nel suo libro *The Life Divine*, insegna che il Signore, come un artista libero, crea il mondo e gli esseri reali, gioca con le anime e nelle anime per portare le sue creature a livelli sempre più alti di consapevolezza. Rabindranath Tagore usa il linguaggio dell'insegnamento tradizionale della *līlā* per provare l'esattezza delle sue intuizioni della gioia e dell'eterna creatività di dio, che si rivela continuamente nel gioco delle forze naturali e nell'interazione degli esseri umani (cfr. *Gitanjali*, poesie 56, 59, 63, 80 e 95).

Gli apprezzamenti fatti alla dottrina della *līlā* hanno riconosciuto solitamente il suo contributo alla teologia; la teoria della *līlā* ha fornito una soluzione a un'importante questione nella cosmologia e ha favorito un approccio positivo al mondo e alla vita. D'altra parte, l'idea della *līlā* è stata largamente tacciata di essere un'evoluzione negativa dell'etica induista. Si ritiene che la riflessione su Dio nasca necessariamente dall'interesse morale e debba essere immediatamente applicata alla gestione della vita morale. La letteratura della *līlā* è completamente separata, tuttavia, da quella del *dharma*, che è la fonte della guida morale per gli induisti. Colui che adora il giovane Kṛṣṇa non ha mai pensato di prendere a modello per la sua vita le attività scherzose del dio. In verità, lo stesso *Bhāgavata Purāṇa* in 10,33,32s. ammonisce i comuni mortali dall'agire come fa Kṛṣṇa, anche se solo con la mente. I culti di Kṛṣṇa sottostanno in modo ortodosso ai dettami sociali prescritti nei *dharmaśāstra* e nei codici popolari. La loro giocosità si è manifestata nelle pratiche di culto, che sono marginali rispetto all'etica sociale: nell'esuberanza delle loro assemblee religiose, nella facile emotività della loro via di salvezza attraverso la devozione, nel comportamento avventato che tollerano nei loro santi, e nello spirito di sfrenatezza che pervade le loro feste, i loro pellegrinaggi e le poche ricorrenze che ricordano i Saturnali (come la licenziosa Holī). Il problema più grande affrontato da questa religione non è la lotta di un mondo caotico per l'ordine, ma la battaglia per la libertà emotiva in un mondo dove le regole sono già rigide e dure. Vi è una stretta correlazione tra la religione della giocosità e il mondo chiuso delle caste, come conferma la contemporaneità delle loro origini storiche.

Il fascino delle *līlā* di Kṛṣṇa divenne più potente nel IV secolo d.C, quando i dettami dei *dharmaśāstra* si erano trasformati in una indissolubile rete e le regole di casta erano state rafforzate sistematicamente, per la prima volta, dalle dinastie brahmaniche che erano tornate a regnare dopo secoli di dominazione straniera. Da questa fase in avanti gli induisti non trovarono più molto significativo l'invito della *Bhagavadgītā* a salvare un mondo anarchico dalla disintegrazione; al contrario, cercarono sollievo dalla schiavitù e lo trovarono nelle storie che descrivono Kṛṣṇa come un bambino irresistibile e irresponsabile. Cercando nel soprannaturale ciò che disperatamente sentivano mancare nelle loro vite, ciò che amarono maggiormente in Kṛṣṇa fu lo spirito del gioco. Per molti secoli, l'immaginaria partecipazione alle birichinate di un dio bambino li aiutò a sopportare le restrizioni della vita delle caste.

[Le sette religiose che si sono sviluppate intorno a Kṛṣṇa e al concetto di *līlā* sono discusse in *KṚṢṆAISMO* e in *VIṢṆUISMO*, articolo *Bhāgavata*. La ripresa della *līlā* nel teatro-danza sacro è discussa in *TEATRO-DANZA E DANZA RITUALE DELL'INDIA*. Per ulteriori discussioni sulle varie funzioni mitiche e religiose, vedi *RĀDHĀ* e *KṚṢṆA*].

BIBLIOGRAFIA

A.K. Banerjea, *The Philosophy of Divine Leela*, in «Prabuddha Bharata», 49 (1944); pp. 275-81, 311-16.

A.K. Banerjea, *The Conception of the Sportive Absolute*, in «Prabuddha Bharata», 56 (1951), pp. 170-73, 216-18, 258-61, 290-96. Questo saggio è un'utile introduzione filosofica al concetto di *līlā*.

Bettina Bäumer, *Schöpfung als Spiel. Der Begriff Līlā im Hinduismus, seine philosophische und theologische Deutung*, Ph.D. diss. München 1969. Si tratta dell'unica monografia interamente dedicata al concetto teologico di *līlā*. Nelle conclusioni, l'autrice fornisce un commento comparativo con le cosmogonie cristiane.

A.K. Coomaraswamy, *Līlā*, in «Journal of the American Oriental Society», 61 (1941), pp. 98-101. Comprende uno studio etimologico non risolutivo della parola *līlā* e della connessa radice verbale *krīḍ-* o *krīḷ-*, «gioco».

D.R. Kinsley, *The Divine Player. A Study of Kṛṣṇalīlā*, Delhi 1979. Un'ampia panoramica del concetto di *līlā* e di alcune delle narrazioni induiste nelle quali essa trova espressione. Comprende annotazioni su materiale extraindiano correlato.

NORVIN HEIN

LOTO. In una poesia tratta da un'antologia sanscrita di corte del XII secolo, il poeta visualizza l'intero mondo nella forma di un loto che si apre. I versi ci fanno intuire quanto possa essere ampio e intricato il simbolo del fiore di loto. Nella poesia, il loto racchiude il mondo degli dei e quello degli uomini.

> Il suo seme è il dio Brahmā,
> il suo nettare sono gli oceani e il suo pericarpo il monte Meru,
> il suo bulbo il re dei serpenti
> e lo spazio fra il bocciolo delle foglie è la distesa del cielo;
> i suoi petali sono i continenti, le sue api le nuvole,
> il suo polline sono le stelle del cielo:
> prego che egli, il loto il cui ombelico forgia così il nostro universo,
> possa offrirti la sua protezione.
> (Ingalls, 1965, p. 107).

Il fiore di loto è stato frequentemente usato come simbolo centrale nell'arte indiana, nella letteratura e nella religione. Il simbolismo del loto ha seguito la cultura indiana ovunque questa abbia esercitato la sua influenza, soprattutto nel Sud-Est asiatico e nell'Asia orientale, dove lo ritroviamo come parte del linguaggio simbolico del Buddhismo. Ma il loto appare anche come simbolo nell'Asia orientale, senza alcuna palese connessione indiana, e nell'antico Egitto.

I loto di cui ci occupiamo in questo articolo sono piante acquatiche che appartengono alle famiglie delle *Nymphaeaceae* (lillà acquatici) e delle *Nelumbonaceae*. Nascono da rizomi nel fango, e le loro foglie e i loro fiori galleggiano sull'acqua o si alzano dalla sua superficie. Poiché il loto si sviluppa dall'acqua, l'antica tradizione indiana lo identificò con le acque (cfr. *Śatapatha Brāhmaṇa* 7,4,1,8), con la potenziale creatività e fertilità dell'acqua e anche con la creazione stessa. Per esempio, il *Taittirīya Brāhmaṇa* (1,1,3,5-6) narra che all'inizio del tempo il creatore, Prajāpati, esisteva solitario tra le acque primordiali. Chiedendosi come fare a creare, vide una foglia di loto, l'unica altra cosa esistente. Si tuffò e scoprì il fango dal quale il loto era nato e ne portò un po' in superficie. Egli allora stese il fango sulla foglia, e questo, sorretto dalla foglia di loto, divenne la superficie della terra. La tradizione indiana posteriore immaginò il mondo come un fiore di loto (cfr. *Matsya Purāṇa* 41,86). In entrambi i casi, il loto, che cresce dal fango e dall'acqua, è un simbolo di mediazione, che collega le acque amorfe e la terra creata.

Nella mitologia indiana classica, il loto come ponte della creazione è conservato in un'accezione diversa, che fornisce le basi per la poesia citata sopra. All'inizio di un nuovo ciclo del mondo, il dio Viṣṇu giace sulle spire di un serpente tra le acque primordiali. Dal suo ombelico sbuca un loto, che fiorisce e rivela Brahmā, il creatore. In questo caso, la nascita e la fioritura del loto sono sia il veicolo della comparsa di Brahmā che l'immagine della manifestazione della creazione dalla mente e dal corpo di Viṣṇu.

Anche nell'antico Egitto il loto viene associato al concetto di creazione. Secondo una tradizione di Hermopolis, la somma divinità comparve, autogenerandosi, su di un loto. Nel tempio di Edgu, costruito durante il periodo greco-romano, un'iscrizione attesta che il principio primordiale, che «causò l'esserci della terra quando prese ad esistere», è uguale al grande loto. La mitologia egizia lega il loto soprattutto alla creazione del sole.

Il loto si apre non solo come il mondo, ma anche all'interno di ogni uomo. Nel simbolismo induista e in quello buddhista, un loto racchiude il centro dell'essere umano, che è collocato nel cuore. Il loto così rappresenta il ponte tra la precreazione e la creazione, ma è anche il simbolo che unisce il macrocosmo e il microcosmo umano. Dice la *Maitri Upaniṣad* (6,2): «perché questo cuore-loto è lo stesso spazio. Le quattro regioni e le quattro regioni intermedie sono le sue foglie. Il soffio vitale e il sole si muovono verso il basso lungo la sua base». Il simbolismo di un loto interiore che corrisponde al mondo esteriore viene elaborato nello yoga tantrico. Queste forme di yoga individuano cinque o sette centri a forma di loto nel corpo; tali centri corrispondono a delle posizioni e funzioni corporee, a divinità particolari e ad aspetti del macrocosmo. Allo stesso modo,

nei *maṇḍala* indo-tibetani, l'apertura del loto simboleggia la manifestazione dei poteri divini, il mondo, la mente e l'interiorità. In un *maṇḍala* tipico, una divinità principale occupa il centro. Quattro o otto altre divinità sono sistemate attorno a questo centro, e sono immaginate come se emergessero da esso, come petali che si dispiegano dal centro di un loto. I settori in cui appaiono le loro immagini o i loro simboli sono talvolta disegnati come petali di loto. Il simbolismo del loto è utilizzato anche in altre parti del *maṇḍala*, che comprende sempre almeno un anello di petali di loto. L'intero *maṇḍala* ha la forma di questo fiore e rappresenta, tra gli altri possibili significati, l'estendersi del potere divino che si irradia dal centro. [Vedi *MAṆḌALA*].

Poiché lo schiudersi e il chiudersi del loto seguono il sorgere e il calare del sole, il loto è anche un simbolo solare. Secondo i testi iconografici indiani, Sūrya, il sole, dovrebbe stare su loto rossi posti sopra il suo carro o su di un singolo loto, e talvolta porta un fiore di loto in mano. Questo tipo di simbolismo solare venne particolarmente sviluppato nell'antico Egitto. In una storia, il sole appena nato, identificato con il dio Horus bambino, sorge dal loto. Seguendo questa concezione, nel periodo greco-romano Horus veniva spesso raffigurato come un bambino del sole su un fiore di loto. In un'altra versione tradizionale, il loto, deificato come il dio Nefertem, generò il dio del sole Re e, grazie alla sua fragranza, continua a dargli vitalità ogni giorno. Re è quindi, secondo il libro *Che il mio nome fiorisca* 15, il «giovane d'oro, che arrivò dal loto». Altrove, Nefertem è identificato con Re e di conseguenza con il sole.

Diverse altre divinità induiste, oltre al sole, hanno relazione con il loto. La luna è simboleggiata dal loto bianco che sboccia di notte. Il loto è anche uno dei segni caratteristici di Viṣṇu. Tra tutte le divinità indiane, tuttavia, è Śrī, o Lakṣmī, la dea della prosperità, della buona fortuna e della ricchezza a essere più strettamente associata al loto. Il *Śrīsūkta*, che divenne il principale inno di lode alla dea, la descrive ricoperta di fiori di loto e fonde l'immagine della dea con il loto. Nell'inno viene detta «umida»; ha una ghirlanda di loto ed è ricoperta di fiori; è del colore del loto, si può percepire dal suo profumo, e sta in mezzo ai fiori di loto. Il poeta invoca la presenza di suo figlio Kardama (Limo) affinché risieda in lui anche Śrī. L'immagine diffusa dell'elefante di Lakṣmī (Gaja Lakṣmī) rappresenta lo stretto legame della dea con il loto. La vediamo infatti eretta su di un loto nell'atto di reggere due fiori di loto (o un melo e un loto), mentre due elefanti la stanno irrorando d'acqua. Questa immagine di Lakṣmī è stata interpretata nei racconti purāṇici sulle sue origini. Secondo il *Viṣṇu Purāṇa* (1,9,100 ss.), per esempio, la dea emerse dall'Oceano di latte seduta su un fiore di loto e con un loto in mano. L'oceano stesso si presentò al suo cospetto in forma antropomorfa e le donò una ghirlanda di fiori di loto che non appassiscono mai. Indra, il re degli dei, la lodò dicendo «Mi inchino davanti a Śrī, la madre di tutto, che abita nel loto, che ha occhi di loto fiorenti e che è adagiata sul cuore di Viṣṇu». In tutte queste raffigurazioni, il loto si mescola con le acque e la dea stessa per simboleggiare la fertilità, la prosperità e la generosità.

Il loto sottolinea anche l'avvenenza della dea, perché è un fiore dalla grazia straordinaria che è diventato un simbolo convenzionale della bellezza. Nei testi indiani sull'arte erotica, la donna ideale è Padminī, la donna dal profumo di loto. Le mani, i piedi, e il volto di una bella donna sono come fiori di loto. I suoi occhi, soprattutto le pupille, sono come loto. Il loto ha anche connotazioni più esplicitamente erotiche. Kāma, la personificazione del desiderio sessuale, è rappresentato iconograficamente con due ornamenti: la conchiglia e il loto, entrambi simboli della vulva. I fiori di loto vennero utilizzati come afrodisiaci, per assicurare potenza e fertilità, e come profumi per attrarre un amante. La «posizione del loto» non è solo una postura dello yoga ma anche una posizione sessuale. Queste connotazioni contemporaneamente religiose ed erotiche, vennero particolarmente sfruttate dalle tradizioni tantriche del Buddhismo e dell'Induismo per esplicitare l'interpenetrazione delle due sfere.

In Cina, il loto fu un simbolo erotico. Nella canzone che segue di Song Huangfu, il fiore contribuisce a creare un'atmosfera sensuale:

> I lillà acquatici e i fragranti loto attraversano la vasta distesa d'acqua
> Una giovane fanciulla, esuberante e giocosa, raccoglie i loto fino a tardi;
> Giunge la sera, le acque che lambiscono la barca la bagnano:
> Facendole togliere la sua gonna rossa e coprire le anatre.
> La barca scivola, il lago luccica, fluttuando con l'autunno.
> Con desiderio ella osserva un giovane che ormeggia la sua barca,
> Con impeto getta semi di loto nelle acque,
> Quando la notizia si diffonde e la gente la ode, ella resta intimidita per mezza giornata.
>
> (Wagner, 1984, p. 14

Il loto rappresenta la bellezza e la passione della fanciulla. I semi del fiore che getta sono pegni d'amore.

Il loto raffigura anche la nascita, la bellezza e la sessualità. Nelle tradizioni popolari di Cina e India, i loti sono in grado di fornire potenza e fertilità: in entrambe le tradizioni ci sono leggende di nascite da vergini che si erano bagnate in stagni con fiori di loto e ne avevano mangiato i fiori. Un'emozionante immagine di

diana di una dea dalla testa di loto in posizione da partoriente è stata identificata da Stella Kramrish (1983) come la madre divina, che generò tutte le creature. Anche nell'antico Egitto, il loto era un simbolo della nascita o, meglio, della rinascita. Il dio Osiris rinacque da un loto dopo essere stato ucciso. Tale rinascita è la speranza degli uomini, e per questo motivo le tombe e le casse delle mummie egizie erano decorate con fiori di loto. Come simbolo di rigenerazione, i fiori di loto vennero utilizzati nelle cerimonie funebri dai Greci, dai Romani e dai primi cristiani. La ragione di questo simbolismo va forse cercata nel fatto che i semi, i fiori aperti e i germogli del loto sono visibili tutti allo stesso tempo. Il fiore comprende quindi passato, presente e futuro.

Se il loto è un simbolo della bellezza sensuale, può anche essere un simbolo della trascendenza o della purezza. Cresce dal fango, ma non porta tracce della sua origine. I suoi petali e le sue foglie non sono toccati dall'acqua, che li imperla e scompare. Il fiore di loto, che non è toccato ma perfora la superficie dell'acqua, diventa un simbolo naturale della elevazione dal mondo. Questa metafora è usata anche dal Buddha, in un famoso passo dei testi pāli *Saṃyutta Nikāya* (III, p. 140) e *Anguttara Nikāya* (II, pp. 38ss.): «Allo stesso modo, monaci, i loto blu, i loto rosa o i loto bianchi, nati e cresciuti nell'acqua, emergono dall'acqua e restano incontaminati dall'acqua. Così i monaci, i *tathāgata*, nati nel mondo, cresciuti nel mondo, dopo avere conquistato il mondo, rimangono intoccati dal mondo». Questa immagine viene spesso utilizzata per spiegare che il Buddha, dopo l'illuminazione, continua a vivere nel mondo, ma non è toccato dal mondo o dalle passioni che normalmente regolano la vita umana. All'interno della tradizione buddhista, le diverse sette hanno dato interpretazioni diverse al passo in questione. Per le sette che Étienne Lamotte chiama «supernaturaliste» (per esempio, *Mahāsāṃghika* e *Vibhajyavādin*), tale passo significa che la nascita del Buddha è puramente apparente. La purezza del Buddha è assoluta dal momento che la sua esistenza è un'illusione, il suo corpo è spirituale, e le sue azioni e le sue qualità umane sono estranee alla sua vera natura. Il loto come simbolo della purezza ricorre anche nell'Induismo. Due brani delle *upaniṣad* (*Chāndogya* 4,14,3 e *Maitri* 3,2) rovesciano la metafora buddhista. In tali passi, l'ego è comparato a una goccia d'acqua su una foglia di loto; non aderisce alla foglia, pur appoggiandosi sopra di essa. Anche in Cina il loto bianco simboleggia la purezza.

Il loto non è associato esclusivamente a Gautama Buddha, ma anche ad altre figure del pantheon buddhista, soprattutto Prajñāpāramitā, Avalokiteśvara (il Guanyin cinese) e Amitābha. In relazione a Prajñāpāramitā (perfezione della gnosi), il loto significa purezza, trascendenza e bellezza. Avalokiteśvara e Amitābha appartengono alla «famiglia» di Buddha il cui emblema è il loto. Qui, il loto serve sia come segno di buon auspicio, sia a ricordare che questi esseri agiscono con compassione pur non provando attaccamento.

Come altri simboli centrali delle tradizioni religiose, quindi, il loto possiede molteplici significati all'interno di una sfera culturale, per cui non è possibile stabilirne un unico determinato significato in un contesto specifico. Per esempio, si trova spesso nell'arte come piedistallo o trono per una divinità buddhista o induista. Guardando questa immagine si potrebbero dedurre molte associazioni di cui abbiamo discusso prima: essa potrebbe suggerire purezza, trascendenza, lo schiudersi di una visione della divinità, bellezza, potere creativo, la centralità del divino nel mondo o lieto auspicio. Inoltre, il loto è un simbolo estremamente complesso, in grado di esprimere le contraddittorie realtà del divino e dell'umano. È un simbolo erotico e un simbolo di purezza. Significa tanto la creazione del mondo quanto la trascendenza dal mondo. Lo stesso loto è il mondo e al contempo è presente in ogni persona. È l'acqua informe e il mondo visibile. Il loto è tutto questo e molto altro ancora, perché essendo un simbolo centrale fa sorgere ulteriori interpretazioni. Blofeld (1978, p. 151), per esempio, elenca i principali emblemi di Guanyin e i loro significati tratti dalla edizione cinese di *Heart of the Dhāranī of the Great Compassion Sūtra*. In questo *sūtra*, quattro diversi loto di quattro diversi colori sono i simboli di Guanyin: il loto bianco è il conseguimento del merito, quello blu è la rinascita in una Terra Pura, il loto purpureo è il simbolo di colui che diventerà un *bodhisattva*, e quello rosso significa la rinascita in uno dei paradisi degli dei. Qui, i significati del loto superano le idee suggerite direttamente dai suoi colori e dalle sue parti.

BIBLIOGRAFIA

I riferimenti ai *nikāya* citati in questo articolo sono tratti dal testo curato dalla Pali Text Society.

R. Anthes, *Mythology in Ancient Egypt*, in S.N. Kramer (cur.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City/N.Y. 1961, pp. 15-92. Una valida introduzione e una panoramica sulla mitologia e sul simbolismo egizi.

J. Blofeld, *Bodhisattva of Compassion. The Mystical Tradition of Kuan Yin*, Boulder 1978. Uno studio sulla trasformazione cinese del *bodhisattva* più strettamente correlato al loto.

F.D.K. Bosch, *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, The Hague 1960. Quest'opera studia il loto cosmico e l'albero del mondo; secondo Bosch, gli artisti dell'India e dell'Asia sudorientale interpretarono la genesi e la strut-

tura del macrocosmo e del microcosmo umano avvalendosi di tali simboli.

A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, rist. New Delhi 1972. La prima parte presenta il simbolismo dell'albero della vita, il loto terreno e la ruota del mondo; la seconda parte tratta lo sviluppo del loto-trono nell'arte buddhista.

D.H.H. Ingalls (trad.), *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's "Subhāṣitaratnakośa"*, Cambridge/Mass. 1965. Queste poesie mostrano il pieno sviluppo della poesia e del simbolismo letterario indiani.

Veronica Ions, *Egyptian Mythology*, New York 1983 (ed. riv.). Un'introduzione di facile lettura, e splendidamente illustrata, al simbolismo egizio.

Stella Kramrisch, *An Image of Aditi-Uttānapad*, in Barbara Stoler Miller (cur.), *Exploring India's Sacred Art*, Philadelphia 1983, pp. 148-58. Uno studio incentrato sulla raffigurazione di una dea che ha un fiore di loto al posto della testa e a cui sembra dar vita.

D.I. Lauf, *Tibetan Sacred Art. The Heritage of Tantra*, Berkeley 1976. Questa introduzione all'arte tibetana nomina spesso il loto, pur senza trattarlo diffusamente.

L. Siegel, *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Esemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*, Oxford 1978, pp. 195ss. L'autore presenta una breve ma efficace trattazione del loto come simbolo erotico e religioso.

Marsha L. Wagner, *The Lotus Boat. The Origins of Chinese Tz'u Poetry in T'ang Popular Culture*, New York 1984. L'autrice sostiene che la poesia *ci* abbia avuto origine dalle canzoni popolari eseguite dalle cortigiane e da altri musici intrattenitori. Il loto vi compare come un simbolo d'amore e di desiderio erotico.

H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, J. Campbell (cur.), New York 1946, pp. 90-102 (trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1997). Comprende uno studio sullo sviluppo del simbolismo del loto in relazione alle figure della dea nell'Induismo e nel Buddhismo.

JOEL P. BRERETON

MADHVA (1238-1317), conosciuto anche come Ānandatīrtha o Pūrṇaprajñā, fondatore della scuola del Dvaita Vedānta della filosofia indiana. Madhva nacque a Pajakaksetra, vicino a Udipi nella regione di Tulu dello Stato indiano del Karnataka. Da giovane rinunciante attirò l'attenzione per le sue capacità prodigiose nel recitare, interpretare e criticare le scritture e i testi esegetici. A Udipi fu in grado di riunire nelle sue classi molti discepoli e con essi intraprese diversi viaggi in ogni parte dell'India, tra cui almeno due visite a Badrinath sullo Himalaya. Si crede che nel corso della sua vita abbia preso parte a diversi dibattiti con i più grandi eruditi.

Madhva fondò il suo tempio principale, consacrato al dio Kṛṣṇa, a Udipi, e vi insediò l'idolo di Bāla Kṛṣṇa proveniente da Dwarka. Questo tempio ha continuato a prosperare fino ai giorni nostri sotto la guida dei discendenti in linea diretta di Madhva e dei suoi discepoli. La tradizione afferma che nel 1337, durante una lezione, egli sia sparito per ritirarsi permanentemente a Badrinath.

Vengono attribuite a Madhva trentasette opere, compresi tre commentari alla *Bhagavadgītā*, ai *Brahma Sūtra* e a dieci delle *upaniṣad* più antiche, dieci trattati indipendenti sulla filosofia Dvaita, brevi commentari al *Bhāgavata Purāṇa*, al *Mahābhārata* e a parte del *Ṛgveda*, e numerose altre brevi opere di vario genere. Molti di questi trattati vennero poi commentati da Jayatīrtha, Vyāsatīrtha e altri famosi filosofi *dvaita*. Il grosso *corpus* della letteratura che ne risulta forma la base del Dvaita Vedānta.

Il sistema del Dvaita è fortemente in contrasto con quello Advaita di Śaṅkara per la sua concezione del *brahman* come dio personale, indipendente da tutte le cose e differente da esse. Il dio di Madhva è Viṣṇu e possiede gli attributi trascendenti della creazione, della preservazione, della dissoluzione, del controllo, dell'illuminazione, dell'offuscamento, del legare, e del liberare; ed è egli stesso la causa di tutte le cause che producono tali risultati. Ogni io individuale è, per natura, un riflesso di Dio, ma nessuno ne è consapevole fino a quando, attraverso lo studio delle scritture, non arriva a comprendere la sua vera natura. Quando questo accade, l'individuo prova una devozione fervente verso il Signore, che risponde donando la sua grazia al devoto secondo i suoi meriti. Il devoto entra allora in uno stato di perenne servizio a Dio, che costituisce la sua liberazione.

Il Dvaita Vedānta è anche famoso per la sua analisi sofisticata delle questioni pertinenti alla logica, all'epistemologia e alla metafisica. Molte delle investigazioni a questo riguardo si ritrovano, per la prima volta, negli scritti di Madhva.

L'influenza del Dvaita Vedānta si risente in tutta l'India e in particolare nel Sud. Alcuni studiosi hanno sostenuto che il pensiero di Madhva abbia contribuito direttamente alla formazione della religione viṣṇuita del Bengala. Sicuramente, alcuni scrittori posteriori dvaita furono tra i più accesi oppositori dell'Advaita Vedānta. Le differenze dottrinali tra i due sistemi portarono alla controversia tra Vyāsatīrtha (1478-1539), autore dvaita del *Nyāyāmṛta*, e Madhusūdana Sarasvatī (circa 1540-1600), autore dell'*Advaitasiddhi*, risposta esaustiva al *Nyāyāmṛta* e l'opera tarda più celebrata delle polemiche advaita.

[Vedi anche *VEDĀNTA*].

BIBLIOGRAFIA

Una buona introduzione generale al pensiero di Madhva è data dal volume di B.N.K. Sharma, *A History of the Dvaita School of Vedānta and its Literature*, I-II, Bombay 1981 (2ª ed. riv.).

KARL H. POTTER

MAGIA IN ASIA MERIDIONALE. La storia religiosa dell'Asia meridionale ci offre una documentazione unica, trasmessa dai libri, di oltre tremila anni di manipolazione delle forze dell'universo con una grande varietà di metodi, scopi e condizioni sociali.

La posizione ideologica. Il gruppo di testi più antico della tradizione religiosa indiana, i *Veda*, è una ricca fonte di idee e di espedienti magici. Nella visione del mondo dei ritualisti vedici tutti i fenomeni sono collegati. Non ci sono distinzioni fondamentali tra le sostanze, gli esseri e le loro qualità; tra i poteri e i processi; tra i simboli e ciò che è simboleggiato, e così via. La realtà è costituita da una rete di affinità o connessioni (*nidāna*), che possono essere isolate, evocate e attivate dall'uomo. Molte di queste somiglianze sono conosciute anche altrove. Così, l'acqua pulita non solo purifica il corpo, ma pulisce anche le impurità della menzogna (*Śatapatha Brāhmana* 1,1,1,1). Nel rituale, le interrelazioni dirette (*bandhu*) tra i livelli materiale e spirituale, umano e cosmico, vengono impiegate sistematicamente. La sfera del suono è molto importante come chiave per la realtà nascosta. Il suono può essere manovrato dal potere delle parole sacre pronunciate nel cerimoniale (*mantra*). [Vedi *LINGUAGGIO SACRO*, vol. 2].

Nella religione vedica, la linea di confine tra le idee di rituale «magico» e «religioso» non è sempre facile da stabilire, in parte per la definizione stessa di «magia». Si potrebbe distinguere, come fa Hermann Oldenberg, tra magia non specifica, non sacerdotale, o privata (*māyā*, *yātu*) e poteri magici mossi nella sfera del culto (*brahman*, *tapas*). Lo scopo del rito è mantenere attivo il processo vitale dell'universo, fare in modo di avere buone relazioni con i poteri dell'occulto, assicurare l'ordine cosmico dal quale dipende il benessere degli uomini. In questo contesto decisamente religioso trovano naturale collocazione gli schemi magici di pensiero e di azione. Se è vero che la religione è imperniata sull'incontro e la magia sulla manipolazione, si può affermare che entrambi gli aspetti si ritrovano talvolta nei cerimoniali religiosi complessi, come il *rājasūya* o l'*aśvamedha*, descritti nei testi vedici. La magia predomina laddove *mantra* importanti vengono utilizzati fuori dal loro contesto originario per ottenere specifici risultati, immediati e mondani (possiamo citare gli inni del *Ṛgveda* discussi nel *Ṛgvidhāna*).

Nella tradizione induista postvedica, i poteri sovrannaturali derivano in ultimo dal potere supremo, spesso connesso con Śiva, che, per molti dei suoi aspetti, diventa la divinità prescelta dal mago. Nel Buddhismo popolare questi poteri vengono conferiti al Signore Buddha. Le sfere del magico e del religioso continuano a sovrapporsi dopo il periodo vedico, anche se in maniera meno evidente. Alcune divinità vengono invocate come presenze magiche durante le cerimonie e talvolta elementi magici compaiono in contesti esclusivamente religiosi, ma nella mente popolare è sempre presente la distinzione tra magia e religione. Viene inoltre fatta anche una separazione netta tra la magia che riceve l'approvazione sociale e quella che è disapprovata.

Terminologia. Dei quattro *Veda* è soprattutto l'*Atharvaveda* (dall'autorità talvolta discutibile) a contenere maggiori formule e riti magici. Le generazioni posteriori fanno una duplice distinzione del contenuto dell'*Atharvaveda*: l'*ātharvaṇaḥ*, che mira alla ricchezza positiva (*puṣṭi*) o alla pacificazione (*śānti*) delle cattive influenze e l'*āṅgirasaḥ*, diretto a sconfiggere gli individui o i poteri ostili. La letteratura vedica e quella posteriore sanscrita menzionano diversi tipi di poteri soprannaturali. Non c'è un esatto corrispettivo del nostro termine *magico*. Nella letteratura non tecnica, *māyā* è la resa che maggiormente si avvicina. La parola denota una facoltà creativa, che in origine era appannaggio degli esseri soprannaturali e poteva essere applicata per fini buoni o cattivi. [Vedi *MĀYĀ*].

La caratteristica più importante della *māyā* è la capacità di creare grazie a chi la possiede (*māyāvin*) dei fenomeni illusori (per esempio, un animale selvatico o il doppio di una persona o il fenomeno stesso dell'esistenza) con cui soggioga o inganna gli uomini. Nei testi più recenti (soprattutto nel *Mahābhārata*), la *māyā* divina è associata all'assoggettamento delle creature tramite i trucchi del destino o a forze soprannaturali. Questo potere divino può essere controllato dagli uomini che emulano o assimilano prototipi divini che posseggono i poteri della *māyā* (Indra, Viṣṇu). *Māyā* ha anche delle connotazioni epistemologiche e metafisiche che dominano il suo campo semantico. Nella letteratura sanscrita recente, la parola viene usata raramente e solo in contesti esclusivamente magici.

Altri termini sanscriti esprimono significati affini che in parte si sovrappongono l'un l'altro ma non sono mai sinonimi. Per menzionarne alcuni: il *brahman* è esercitato dagli specialisti della parola sacra per la prosperità della comunità aria; il *tapas* (calore interiore) è un potere speciale degli *yogin* e degli asceti; lo *yātu* è il potere temibile degli stregoni e delle streghe ostili (

tudhāna), la parola è diventata *jādū* in *hindī*. La parola che meglio esprime il complesso dei riti di magia in sanscrito è semplicemente *karman* («azione, gesta»); infatti, si ritiene che tutte le azioni umane generino automaticamente le proprie conseguenze. Dalla stessa radice deriva *kṛtyā* («creazione»), conosciuta nell'*Atharvaveda* come uno spirito cattivo femminile inviato da uno stregone. La parola *yoga* («metodo, pratica») viene anche usata in senso magico; lo *yogin* spesso agisce come un uomo dei miracoli all'interno della comunità umana.

Gli specialisti hanno sviluppato una voluminosa letteratura in sanscrito e nelle lingue dialettali sulla magia applicata ai rituali, spesso chiamata *mantravāda* («dottrina del *mantra*»). Hanno continuato a fare distinzione tra riti di protezione (*śānti*) e di aggressione (*abhicāra*), pur rendendosi conto del valore relativo di questo criterio: la protezione di A potrebbe implicare la rovina di B. Molto conosciuta è la serie dei «sei atti» (*ṣaṭ karmāṇi*): assoggettamento (*vaśīkaraṇa*), immobilizzazione (*stambhana*), estirpazione (*uccāṭana*), provocazione della discordia (*vidveṣaṇa*), eliminazione (*māraṇa*) e pacificazione (*śanti*). Ci sono delle varianti di questo elenco modello. Questa cornice teorica venne utilizzata per una numerosa serie di trucchi sofisticati e popolari, che sono ancora praticati da brahmani senza scrupoli e altri. Il soggetto è trattato nei *tantra*, libri religiosi della tradizione esoterica non vedica (induista e buddhista) e nelle monografie derivate da questi. Le influenze di questa tradizione magica sanscrita sono riscontrabili nel Jainismo, nei Paesi buddhisti, nelle culture tribali dell'Asia meridionale e in Indonesia (specialmente a Bali).

Pratiche e condizioni. I teorici vedici distinguono tre contesti per l'azione rituale: regolare, motivato (cioè, compiuto in occasioni speciali come le feste) e orientato verso la realizzazione di un desiderio (*kāmya*; per esempio, curare una malattia, allungare la vita, eliminare dei rivali, intenerire il cuore dell'amato, o esorcizzare). Ci sono anche tre sfere dell'azione rituale dell'esecutore: il pensiero, la parola, e l'azione, quest'ultima suddivisa nel rito vero e proprio, nella preparazione e nel trattamento degli accessori, e in particolari fisici, come gesti simbolici o sguardi potenti. Il *mantra*, pur cambiando apparenza a partire dal periodo post-vedico, mantiene la sua posizione predominante. [Vedi *MANTRA*]. Molto spesso, elementi dei *mantra* sanscriti vengono mantenuti nelle formule magiche pronunciate dagli stregoni tribali o di bassa casta. Solitamente, tali formule contengono invocazioni alle divinità, a cui si richiede di eseguire l'ordine impartito dall'esecutore. Nel *mantravāda*, l'iniziazione a un *mantra*, che è una manifestazione fonica del potere che sostiene il mondo, si può ottenere solamente sotto la guida di un guru e implica una serie di procedimenti preparatori, come calcoli astrologici, recitazioni protratte e controllo del respiro. Il *mantrin* deve sempre prestare molta attenzione a concentrare i suoi pensieri e la sua volontà sull'effetto desiderato.

Le descrizioni dei riti propriamente detti spesso sono frammentarie e talvolta il contesto sociale viene del tutto omesso. Le pratiche concrete comprendono la pronosticazione, la divinazione, la caccia delle streghe, il controllo degli spiriti o delle divinità, l'esorcismo (che può consistere nel colpire con una scopa il corpo di una persona mentre vengono mormorate formule), l'applicazione di erbe o pozioni, gli innumerevoli piccoli riti e usanze di protezione (per esempio, il bruciare la placenta di un neonato all'interno del perimetro dell'abitazione) e riti di aggressione di vario genere, come la perforazione di una piccola immagine che rappresenta il nemico. Troviamo poi molti riferimenti all'arte dell'*indrajāla*, che consente agli esecutori abili di mantenersi affascinando il pubblico con i giochi di prestigio e l'ipnotismo. Molte pratiche magiche sono diventate convenzioni e costumi del patrimonio popolare e continuano a esistere accanto ad altre soluzioni alternative, come le cure mediche. Amuleti e talismani continuano a essere indossati come «ornamenti».

La magia naturalmente è maggiormente utilizzata in occasioni eccezionali, quando la vita umana o la ricchezza sono in pericolo e lo stress psicologico più pressante: la malattia di un bambino o di altri membri della famiglia, o del bestiame, morsicature di serpenti velenosi o di altri animali pericolosi, avvelenamento dell'acqua o del cibo, sterilità, tensione tra le famiglie. Si ricorre alla magia anche quando la comunità sente bisogno di protezione, come nel caso di epidemie, peste, siccità e così via. Nel passato, la magia era immancabilmente adoperata nelle operazioni militari.

Possono fare ricorso alla magia anche coloro che hanno un desiderio privato o dei risentimenti (invidia, paura). L'opinione comune bandisce i riti asociali di stregoneria; tuttavia, la contromagia è auspicabile in caso di spiriti malevoli, come le *churel* (donne morte di parto) o prime mogli defunte che sono gelose della seconda moglie del marito. In Sri Lanka e altrove sono famosi alcuni riti aggressivi di contromagia (*kodivina*). Ancora oggi si crede nell'arte della stregoneria e donne in situazioni particolari (per esempio, le nuore) sono spesso sospettate di farne uso. Occasionalmente si hanno notizie di persecuzione delle streghe.

I maghi e la loro posizione. Nella tradizione religiosa dell'Asia meridionale (buddhista come induista), l'opinione comune ritiene che gli sforzi per controllare i poteri sovrannaturali, anche se possibili, siano inferiori (perché motivati da immediati fini mondani) e perciò

distolgano l'uomo dal suo obiettivo ultimo: la liberazione dall'esistenza mondana. Tuttavia, la pratica e la teoria sono ampiamente divergenti. Ironicamente, capi religiosi creativi e influenti che guidano sulla strada della liberazione hanno spesso avuto la fama di essere dotati di poteri e capaci di fare miracoli. Per esempio, si dice che il Buddha abbia attraversato a piedi miracolosamente il Gange un attimo prima di morire (*Mahāparinibbāna Sutta*). Tra i suoi discepoli, soprattutto Moggallāna (sanscrito, Maudgalyāyana) era famoso per i suoi numerosi poteri soprannaturali (in pāli, *iddhi*, *Aṅguttara Nikāya* 1,23) che usava per scopi diversi, ad esempio per umiliare gli esseri soprannaturali presuntuosi. Nelle tradizioni tarde indiane, sia buddhiste sia induiste, Siddha Nāgārjuna (VIII secolo d.C.?, spesso confuso con il filosofo Nāgārjuna) si guadagnò la fama di alchimista, inventore di *elisir* e autore di libri di magia. [Vedi *ALCHIMIA*, articolo sull'*Alchimia indiana*, vol. 1].

Nella pratica, la magia è generalmente affidata a specialisti riconosciuti. Il brahmano, il sacerdote del villaggio e il divinatore o l'esorcista, in quanto funzionari religiosi, possono agire su livelli complementari. L'ultimo è caratterizzato dalla sua conoscenza dei *mantra* (forse derivazioni corrotte delle fonti tantriche scritte), dalla familiarità e dalla supremazia nei confronti di divinità e spiriti minori, dalla sua abilità nel diagnosticare e curare malattie, e dalla sua forza di carattere, che ispira fiducia nel cliente. Dopo un apprendistato completo, diventa un praticante indipendente, che viene ricompensato dai suoi clienti. La sua condizione sociale dipende dalle sue qualità personali e non è ereditaria. In regioni diverse ha titoli diversi, per esempio *ojha*, *gunia*, *baiga*, *bhagat*. Questi nomi possono anche sovrapporsi e coesistere allo stesso tempo per funzioni differenti; così, il *bhagat* lavora attraverso la possessione della sua divinità d'elezione, mentre l'*ojha* domina il mondo degli spiriti grazie alla sua esperienza dei *mantra*. Nelle regioni dove predomina l'Induismo, l'*ojha* può essere un brahmano decaduto. Nelle terre buddhiste, la magia viene spesso esercitata dai monaci. Il ruolo del prete del villaggio e dello stregone-guaritore sono tendenzialmente disgiunti anche nelle comunità tribali, ma il sacerdote può aiutare le persone attraverso la possessione o l'invocazione della divinità. Colui che lavora con onestà e con successo per il bene comune gode di massimo rispetto, ma coloro che non hanno scrupoli e si dedicano ad attività antisociali sono temuti e disprezzati.

La magia in Asia meridionale è radicata sia nella religione di alta classe (dove è stata relegata in una posizione marginale) sia nella tradizione popolare (o tribale). Normalmente viene associata a quest'ultima, ma tra le due sfere ci sono sempre state interazioni costanti. Le persone rispettabili, pur non negando la possibilità che «le cose siano fatte», rimangono del parere che vengano fatte solo in ambienti di bassa reputazione.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste a tutt'oggi un completo studio storico e fenomenologico della magia indiana. I dati devono essere raccolti da fonti estremamente disperse. La magia nei *Veda* è trattata da H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1917 (2ª ed.), pp. 465-522 e da J. Gonda, *Vedic Letterature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, I, 1, *A History of Indian Literature*, Wiesbaden 1975. Gli studi sulla magia nei *Veda* vertono principalmente sull'*Atharvaveda*: cfr. M. Bloomfield, *The Atharvaveda and the Gopathabrāhmaṇa*, Strassburg 1899; N.J. Shende, *The Religion and Philosophy of the Atharvaveda*, Poona 1952; e Margaret Stutley, *Ancient Indian Magic and Folklore. An Introduction*, Boulder 1980. Molti particolari sui testi magici «sanscritizzati» vengono presentati da T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human*, Delhi 1978. Per il ruolo della magia nelle comunità tribali dell'Asia meridionale ad opera di studiosi particolarmente versati nel campo, cfr. J. Troisi, *Tribal Religion*, Delhi 1978, pp. 199-237, e V. Elwin, *Maria Murder and Suicide*, Oxford 1950 (2ª ed.), pp. 61-81. Il testo di W. Crooke, *The Popular Religion and Folk-lore on Northern India*, 1894, Delhi 1968 (2ª ed. riv.), I-II, per quanto datato, è ancora di grande interesse. B. Gupta, *Magical Beliefs and Superstitions*, Delhi 1979, pur approssimativo, presenta comunque particolari interessanti per quanto concerne l'Induismo popolare, soprattutto in Rajasthan. Cfr. anche lo studio storico sulla stregoneria e la magia di R.N. Saletore, *Indian Witchcraft. A Study in Indian Occultism*, New Delhi 1981, e l'articolo di Scarlett Epstein, *A Social Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village*, in J. Middleton (cur.), *Magic, Witchcraft and Curing*, Garden City/N.Y. 1967, pp. 135-54. Per quanto riguarda lo Sri Lanka, cfr. P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954, e lo studio più recente di G. Obeyesekere, *Sorcery, Premeditated Murder and Canalization of Aggression in Sri Lanka*, in «Ethnology», 14 (1975), pp. 1-23.

TEUN GOUDRIAAN

MAHĀBHĀRATA. L'epica nazionale dell'India induista prende il suo nome da Bharata, un antenato della più importante famiglia di eroi. È la storia dei suoi discendenti, i Bhārata o Kuru. Il *Mahābhārata* (Grande storia dei Bhārata) è un immenso testo enciclopedico. In una strofa famosa afferma di contenere tutto ciò che esiste. Si dice che conti centomila strofe, benché nessuna recensione conosciuta raggiunga esattamente quella cifra. Il testo è anche conosciuto come *Jaya* (Vittoria), un riferimento al suo rapporto con la vittoria del *dharma* sull'*adharma* quale è assicurata da Kṛṣṇa che, come incarnazione di Viṣṇu, guida l'azione principale della storia. Il testo è inoltre chiamato *Kārṣṇaveda* (*Veda* di Kṛṣṇa), riferimento la cui ambiguità può esse-

re intesa in base al fatto che il testo non riguarda solo questo Kṛṣṇa ma si suppone sia stato scritto da Kṛṣṇa Dvaipāyana, il «Kṛṣṇa nato nell'isola», il cui nome più conosciuto è Vyāsa. Infine, è chiamato il «quinto *Veda*», il che indica l'importanza che i poeti brahmani dell'epica attribuivano al suo raccogliere l'eredità vedica. L'epica è una *smṛti* (un testo «tradizionale») piuttosto che una *śruti* (un testo «rivelato»), ma il suo presunto autore Vyāsa è proprio la stessa persona cui la mitologia epica e classica attribuisce la «divisione» dei quattro *Veda*.

La composizione dell'epica quale oggi si presenta sembra sia stata realizzata all'incirca dal 500 a.C. al 400 d.C. Gli autori, tuttavia, attinsero probabilmente dalle tradizioni bardite che affondavano le radici nelle leggende arie, la cui antichità era molto maggiore. La storia centrale è ambientata nell'area del *doab* del Gange e della Yamunā, e rievoca i regni tribali che si erano insediati in quella zona e intorno a essa, dopo che si erano stabiliti nel Panjab, all'incirca dal 1000 al 500 a.C. Talvolta, si presuppone che la cultura della «terracotta dipinta di grigio» di questo periodo abbia fornito l'ambiente storico di una guerra reale, di cui il testo del *Mahābhārata* non è che un resoconto elaborato. Più probabilmente, se la popolazione vissuta all'epoca della «terracotta dipinta di grigio» trasmise una versione più antica di questa narrazione, essa faceva parte della sua mitologia, perché l'epica ha una struttura mitologica indoeuropea.

Il lavoro accademico a partire dagli anni '40 del XX secolo, cominciato da Stig Wikander e Georges Dumézil, ha mostrato che il testo è essenzialmente mitologico, benché non neghi che esso componga insieme molto materiale «didattico», in particolare nei libri riguardanti il periodo successivo alla guerra. Raccoglie l'eredità vedica correlando il racconto epico e i suoi caratteri principali con le figure mitologiche e con i temi narrativi (specialmente escatologici) vedici, e in alcuni casi paravedici e indoeuropei. Studi più recenti hanno concentrato l'attenzione sul modo in cui l'epica presenta la guerra, cioè come un «sacrificio di battaglia», correlando la narrazione alle tradizioni sacrificali indiane, in particolare ai *brāhmaṇa*. Nello specifico, Madeleine Biardeau ha mostrato che il modo in cui la mitologia vedica e il sacrificio brahmanico sono trattati nell'epica costituisce una parte di una rilettura improntata alla *bhakti* della rivelazione vedica (*śruti*). Da questa prospettiva, l'epica è il primo e il più imponente monumento alla *bhakti*, che pone al centro Kṛṣṇa come *avatāra* (personificazione) di Viṣṇu.

La narrazione principale incomincia allorché Viṣṇu e altri dei vengono al mondo o in qualche modo assumono forme umane per alleviare il fardello della dea Terra, che è oppressa dai demoni. In conseguenza di una crisi di successione nella dinastia Lunare (cioè dei Bhārata), che governa la «regione centrale» dell'India, i demoni (*asura*) si insinuano nei lignaggi reali degli altri regni. In questa situazione nascono in un lignaggio centrale due gruppi di cugini, ciascuno dei quali rivendica il proprio diritto alla successione: i cinque figli del re Pāṇḍu (i Pāṇḍava) e i cento figli (i Kaurava) del fratello maggiore di Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra, cui la cecità impedisce di regnare. In realtà, i Pāṇḍava sono figli di dei, e la loro nascita fa parte del piano divino per salvare la Terra. Le loro madri (Kuntī, la moglie più anziana di Pāṇḍu, e Mādrī, la moglie più giovane) hanno invocato le divinità mediante un *mantra* per esserne fecondate, aggirando in questo modo una maledizione che avrebbe causato la morte di Pāṇḍu se avesse avuto rapporti sessuali con le sue mogli. In questo modo, con Kuntī, il dio Dharma genera Yudhiṣṭhira, Vāyu genera Bhīma, e Indra genera Arjuna; con Madrī, i gemelli Aśvin generano i gemelli Nakula e Sahadeva.

Secondo l'interpretazione di Wikander e Dumézil, questi gruppi di dei ed eroi possono essere considerati come rappresentanti di un asse gerarchico all'interno del pantheon vedico (e indoeuropeo) che evoca ulteriormente l'ordine delle tre classi (*varṇa*) superiori arie e, in modo più arcaico, quelle che Dumézil ha chiamato le tre funzioni: 1) la sovranità religiosa e la legge (Dharma e Yudhiṣṭhira), 2) l'arte della guerra (Vāyu e Bhīma, Indra e Arjuna), e 3) il benessere economico e i servizi (gli Aśvin e i gemelli). Mentre i Pāṇḍava rappresentano così il nucleo della gerarchia sociale e divina e il principio del *dharma*, i loro cento cugini – incarnazioni dei *rākṣasa* (spiritelli disturbatori), con l'eccezione del maggiore, Duryodhana, che è un'incarnazione dell'*asura* Kali (ovvero della discordia), il demone del *kaliyuga* – rappresentano il caos indifferenziato e l'*adharma*.

Durante la loro giovinezza i due gruppi di cugini rivaleggiano fra loro e formano alleanze che continuano durante la guerra. Così Karṇa, figlio di Kuntī e del dio sole Sūrya (Kuntī aveva provato il suo *mantra* con Sūrya prima del matrimonio, e aveva quindi abbandonato il figlio), stringe un'alleanza con Duryodhana. In occasione del loro matrimonio poliandrico con Draupadī (incarnazione di Śrī, dea della prosperità), i Pāṇḍava si alleano con il fratello di Draupadī, Dhṛṣṭadyumna, l'incarnazione di Agni (il Fuoco), il quale guiderà l'esercito. Sempre durante il matrimonio di Draupadī, i Pāṇḍava incontrano per la prima volta il loro cugino Kṛṣṇa (che è il figlio del fratello di Kuntī) e consolidano il loro rapporto con lui.

Per un breve periodo le due fazioni si dividono il regno; i Kaurava conservano il trono dei loro antenati a

Hāstinapura, mentre i Pāṇḍava costruiscono un nuovo palazzo a Indraprastha. Ma quando Yudhiṣṭhira celebra un sacrificio *rājasūya* per rivendicare la sovranità universale, Duryodhana è inconsolabile finché i suoi amici gli suggeriscono di invitare i Pāṇḍava a una partita di dadi e vincere la loro ricchezza al gioco d'azzardo. Nel corso della partita, Yudhiṣṭhira si gioca tutto; nelle ultime puntate perde anche i suoi fratelli, se stesso e Draupadī. Duryodhana allora ordina al fratello più spregevole, Duḥśāsana, di trascinare Draupadī nella sala dove sono riuniti, e quando ella protesta, Karṇa ordina a Duḥśāsana di spogliarla. Ma Duḥśāsana non ci riesce, perché nuove *sāṛī* continuano a scendere su Draupadī – secondo la maggior parte delle versioni, grazie alle sue preghiere a Kṛṣṇa – per tenerla coperta. Allorché Draupadī si salva in questo modo miracoloso, Dhṛtarāṣṭra concede la libertà ai suoi mariti e restituisce loro le armi, che i Pāṇḍava useranno nella guerra per adempiere ai loro voti di distruggere coloro che hanno offeso Draupadī.

In una seconda partita di gioco d'azzardo, i Pāṇḍava perdono nuovamente e sono esiliati insieme a Draupadī per tredici anni. Per riottenere il loro regno devono trascorrere l'ultimo anno di esilio in incognito. Adottano quindi un travestimento ed evitano di essere scoperti; tuttavia, allo scadere dei tredici anni, Duryodhana si rifiuta di restituire la metà del regno che appartiene ai Pāṇḍava. Ma i fratelli hanno trascorso l'esilio in pellegrinaggio e penitenza (Arjuna in particolare ha praticato il *tapas* per ottenere armi da Śiva). Il loro ultimo anno in esilio ha le caratteristiche di una *dīkṣā* (la consacrazione che prelude al sacrificio), ed essi si preparano in questo modo al sacrificio della battaglia.

Allorché la guerra incombe, il ruolo di Kṛṣṇa diventa sempre più importante. Benché egli svolga il ruolo di ambasciatore di pace dei Pāṇḍava e si sia votato a non combattere, prepara in realtà entrambe le fazioni alla guerra. Quindi, appena prima della battaglia del primo giorno, egli «canta» la *Bhagavadgītā* in qualità di auriga di Arjuna, convincendo così Arjuna del dovere di combattere. Segue poi la guerra che dura diciotto giorni sulla piana del Kurukṣetra (un antico terreno sacrificale); in essa tutte le forze divine e demoniache convergono in un vasto olocausto che è stato variamente interpretato come un sacrificio o come la fine dell'universo (*pralaya*). Conducendo i Pāṇḍava alla vittoria, Kṛṣṇa come *atavāra* adempie al compito di alleviare il fardello della Terra e rinnovare il *dharma* nel punto di incontro fra lo *dvāpara* e i *kaliyuga*, l'ultimo dei quali è la nostra era.

[Vedi anche *KṚṢṆA*; *BHAGAVADGĪTĀ*; *ARJUNA*; *KURUKṢETRA*; e *EPOPEA*, vol. 1. Per una discussione generale sulla struttura della mitologia indoeuropea e l'organizzazione sociale riflessa nel testo, vedi *INDOEUROPEI, RELIGIONI DEGLI*, vol. 11].

BIBLIOGRAFIA

La traduzione completa più accessibile è quella di P.C. Roy e K.M. Ganguli, *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, 1884-1896, I-XII, Calcutta 1970 (2ª ed.). La traduzione parziale di J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata*, I-III, Chicago 1973-1978, copre cinque dei diciotto libri dell'epica, e viene proseguita da vari traduttori. C.V. Narasimhan, *The Mahābhārata*, New York 1965, è la migliore sintesi.

I primi studi sul *Mahābhārata* trovano il loro culmine e la loro sintesi migliore in E.W. Hopkins, *The Great Epic of India*, 1901, rist. Calcutta 1969, ed *Epic Mythology*, 1915, rist. New York 1969. Il saggio di S. Wikander, *Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska forutsattningar*, in «Religion och Bibel», 6 (1947), pp. 27-39, può anche essere letto in francese in G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus*, IV, *Explication de textes indiens et latins*, Paris 1948. La trattazione più completa di Dumézil del *Mahābhārata* può essere trovata nel suo saggio *Mythe et épopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968 (trad. it. *Mito e epopea: terra alleviata*, Torino 1982).

Altri studi che sviluppano vari punti di vista connessi al mito e al rito indoeuropeo e indiano comprendono Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue, Chap.* II, *Bhakhti et avatāra*. in «Bulletin de l'École française d'Extrême Orient», 63 (1976), pp. 11-263, e 65 (1978), pp. 87-238; A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the «Mahābhārata»*, Ithaca/N.Y. 1976; H. Gehrts, *Mahābhārata. Das Geschehen und sein Bedeutung*, Bonn 1975; e J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982. Cfr. anche V.S. Sukthankar, *On the Meaning of the Mahābhārata*, Bombay 1957, che enfatizza la dipendenza dell'epica dalle formulazioni upaniṣadiche, e B.B. Lal, *Excavations at Hastināpura and Other Explorations in the Upper Gangā and Sutlej Basin, 1950-52*, in «Ancient India», 10/11 (1954-55), pp. 5-151, che discute i toponimi dell'epica in relazione alla «terracotta dipinta di grigio».

ALF HILTEBEITEL

MAHĀVĪRA. Tra i numerosi filosofi e maestri religiosi che diffusero la propria predicazione nell'India orientale durante il VI secolo a.C. vi fu il Jina («conquistatore»), considerato il fondatore e il sistematizzatore del Jainismo. Il nome che gli era stato dato dai suoi genitori era Vardhamāna («colui che prospera»), poiché si narra che immediatamente dopo il suo concepimento la situazione cominciò a essere fiorente e prospera per lui e per tutti coloro che lo circondavano. Gli dei lo chiamarono Mahāvīra («grande eroe») poiché affermarono che «egli si erge stabile nel mezzo di pericoli e paure» (*Jinacaritra* 108). È considerato il ventiquattresimo *tīrthaṃkara* («facitore del guado») o profeta, e il

riformatore del Jainismo. Il simbolo di Mahāvīra è il leone; come altri *tīrthaṃkara*, è talvolta rappresentato con le sue due divinità custodi.

Agiografia. Gli episodi principali della vita di Mahāvīra e della sua carriera religiosa sono spesso descritti nella letteratura jainista e sono particolarmente importanti nel canone śvetāmbara. I cinque principali «momenti fausti» della sua vita (il suo concepimento, la nascita, la rinuncia, l'illuminazione e il suo ingresso nel *nirvāṇa*) sono celebrati dai suoi seguaci fino ai giorni nostri.

Secondo i jainisti, Mahāvīra nacque 75 anni e otto mesi e mezzo prima della fine del quarto periodo discendente dell'attuale era *avasarpiṇī* (ovvero nel 599 a.C.); secondo i calcoli degli studiosi occidentali, l'evento si verificò con tutta probabilità almeno cinquant'anni più tardi. Egli nacque a Kuṇḍagrāma, probabilmente un villaggio vicino a Vaiśālī, a nord dell'attuale Patna nel Bihar settentrionale, dove è stato costruito un memoriale e dove nel 1956 il governo del Bihar fondò il Research Institute of Prakrit, Ahiṃsā, and Jainology.

Si riteneva che Mahāvīra provenisse, come tutti i *tīrthaṃkara*, da una famiglia principesca; i jainisti ritengono che egli avesse un lignaggio *kṣatriya* e che sua madre, Triśalā, fosse strettamente imparentata con il sovrano di Vaiśālī. Le scritture e le miniature Śvetāmbara mostrano perfino la trasposizione del suo embrione, in seguito a ordini di Indra, dal grembo di una madre brahmana, Devānandā, in quello di Triśalā. Questo episodio, che mostra reminiscenze della leggenda di Kṛṣṇa, è rifiutato dai digambara. Come si vedrà, le due chiese sono in disaccordo su alcuni punti della biografia del ventiquattresimo *tīrthaṃkara*. Tuttavia, entrambe concordano sul fatto che il suo concepimento fosse stato predetto a sua madre in una serie di quattordici (o sedici) sogni di buon auspicio da un elefante e un toro bianchi, un leone, la dea Śrī, la luna piena, il sole nascente, un oceano di latte, e così via. Questi sogni sono spesso descritti nella letteratura e rappresentati nei manoscritti e nei templi.

Mentre ancora si trovava nell'utero, Vardhamāna cominciò a praticare l'*ahiṃsā*: era attento a non provocare alcun dolore a sua madre, e giurò perfino di non rinunciare al mondo prima della morte dei genitori. La sua nascita fu un'occasione di gioia e munificenza universale. Da ragazzo ricevette un'istruzione principesca e la sua famiglia sembra fosse seguace della dottrina del ventitreesimo *tīrthaṃkara*, Pārśva, i cui insegnamenti sarebbero stati riconsiderati e completati da Mahāvīra, ma a quanto sembra senza entrare in contrapposizione con essi. Secondo gli śvetāmbara, egli sposò la principessa Yaśodā, che generò una figlia; il marito della figlia in seguito avrebbe dato inizio al primo scisma del Jainismo. I digambara, tuttavia, ritengono che Vardhamāna non avesse questi legami mondani. Essi sottolineano che Mahāvīra era parte di un'infinita successione di *tīrthaṃkara*: le sue nascite precedenti sono connesse con Ṛṣabha (attraverso uno dei nipoti di quest'ultimo), mentre uno dei suoi discepoli, il re Śreṇika Bimbisāra, sarebbe rinato come il primo *tīrthaṃkara* della prossima era *utsarpiṇī*.

Quando Vardhamāna compì trent'anni i suoi genitori erano già morti. Dopo aver ottenuto il consenso del proprio fratello maggiore, distribuì i suoi possedimenti, si strappò i capelli e rinunciò al mondo; questo è un evento comunemente descritto nell'iconografia jainista, dove Indra devotamente riceve nelle proprie mani i capelli del santo. Da quel momento in poi, Mahāvīra condusse la vita dura e solitaria di un asceta errante (*śramaṇa*), che elemosina per ottenere cibo e alloggio, sempre in movimento di luogo in luogo (tranne durante i quattro mesi della stagione delle piogge) nella regione orientale della Valle del Gange. Secondo i digambara, Mahāvīra abbandonò immediatamente vestiario e ornamenti, mentre gli śvetāmbara ritengono che ciò si verificò solo tredici mesi dopo la rinuncia. Ancora una volta, questi dibattiti riflettono una differenza di opinione, che in questo caso riguarda l'importanza della nudità nella vita santa.

Entrambe le sette concordano che il profeta rifiutava qualunque tipo di violenza verso gli esseri viventi, non accettava nulla che non fosse dato esplicitamente a lui, non mentiva, evitava accuratamente ogni comportamento non casto in pensieri, parole, azioni e non aveva nessun possedimento. In breve, egli seguiva quelli che dovevano diventare i cinque principali voti del monaco jainista. Inoltre, sopportò serie difficoltà (dovute alla natura, agli animali e agli esseri umani) e praticò una sistematica penitenza che implicava molti tipi di digiuni prolungati e complessi, «esercitandosi», secondo le parole del *Jinacaritra* (119), «per la soppressione della contaminazione del *karman*». Conquistò dei discepoli, con i quali conversava in una lingua pracrita. In questo modo, trascorse dodici anni, sei mesi e quindici giorni sulla via del mendicante. Infine, una notte d'estate, vicino a un albero di *sal* sulla riva del fiume Ṛjupālikā, ottenne l'onniscienza (*kevala-jñāna*), «infinita, suprema, senza ostruzione, senza impedimenti, e piena... Egli riconobbe e vide tutte le condizioni di tutti gli esseri viventi nel mondo: ciò che essi pensavano, dicevano o facevano in qualunque momento» (*Jinacaritra* 120-121). Aveva, infatti, acquisito la piena conoscenza del mondo (e del non mondo), e del passato, presente e futuro dei suoi abitanti, fossero essi divini, infernali, animali o umani. Riguardo lo stato dell'illuminazione vi sono ancora differenze tra gli Śvetāmbara, che considerano che

anche un *kevalin* mangia e svolge le funzioni corporali senza alcuna contaminazione, e i Digambara, che ritengono che a seguito dell'illuminazione ci si liberi completamente da qualunque imperfezione umana (come la fame) e si rimanga solamente seduti in perfetta onniscienza mentre un suono divino emana dalla propria persona e trasmette insegnamenti agli uditori, in maniera diretta o in altro modo.

Dopo aver ottenuto l'onniscienza, Mahāvīra predicò la verità a immense assemblee di uditori e organizzò efficacemente la quadruplice comunità jainista di monaci, monache, laici e laiche. In questo compito, fu assistito da undici *gaṇadhara* (capi di comunità religiose): il primo capo fu Indrabhūti Gautama, responsabile di aver conservato e tramandato gli insegnamenti di Mahāvīra. Uno dei primi discepoli di Mahāvīra fu Gośāla, che si rivoltò contro di lui per diventare il capo della setta degli ājīvika. [Vedi anche *ĀJĪVIKA* e la biografia di *GOŚĀLA*].

Infine, all'età di 72 anni, seduto «isolato e solo... recitando le 55 lezioni che espongono in dettaglio i risultati del *karman*», Mahāvīra entrò nel *nirvāṇa*. Secondo la tradizione, ciò avvenne nella città di Pāpā, vicino a Patna, verso la fine del monsone dell'anno 527 a.C. Quest'anno sarebbe diventato il punto di partenza dell'era conosciuta come Vīra Saṃvat; tuttavia, gli studiosi occidentali tendono a situare la morte di Mahāvīra nel 467 o nel 477/6 a.C., o anche successivamente. Comunque sia, in quel periodo (che era un giorno di digiuno) i sovrani vicini «deliberarono che tutto fosse illuminato... poiché essi dissero: "dato che la luce spirituale se n'è andata, facciamo almeno un'illuminazione materiale"» (*Jinacaritra* 128). Questo omaggio coincise con la festa religiosa induista di Dīvālī, cosicché induisti e jainisti celebrano contemporaneamente queste due feste diverse.

Gli insegnamenti di Mahāvīra. Nonostante le varie discrepanze tra i resoconti della carriera di Mahāvīra dei digambara e degli śvetāmbara implichino naturalmente differenze dottrinali, i dogmi fondamentali sostenuti dalle due chiese sono, tuttavia, fondamentalmente simili e possono essere considerati come derivanti direttamente da Mahāvīra. Mahāvīra definì un sostanzialismo pluralista che, come è tipico del Jainismo, è caratterizzato da sette (o nove) *tattva* (princìpi).

Il primo *tattva* è l'anima o «vita» (*jīva*); esso è immateriale, eterno, caratterizzato da coscienza ed è capace di cognizione. I *tattva* servono per spiegare il meccanismo della trasmigrazione, le innumerevoli reincarnazioni dell'anima, e la liberazione finale dell'anima. In questo contesto, Mahāvīra spiegò il *jīva* e il suo contrario, *ajīva*; l'influsso della materia karmica sull'anima; la schiavitù, il blocco dell'influsso karmico; l'espulsione di materia karmica precedentemente accumulata; e il raggiungimento finale della «perfezione» (*siddhi*), quando la materia karmica si è esaurita e il *jīva* ha riconquistato la sua natura puramente spirituale. [Vedi anche *MOKṢA*].

Questo scopo ultimo non può essere ottenuto che da coloro che attraversano «il guado» che Mahāvīra costruì fino all'altra sponda del *saṃsāra*. Essi si devono esercitare a perseguire il modello ideale di vita che è stato fondato dal Jina, e devono dominare i «tre gioielli» della retta fede (jainista), della retta conoscenza e della retta condotta; la «retta condotta» richiede necessariamente l'ardua e costante pratica di esercizi ascetici che erano stati effettuati dallo stesso Jina. Di conseguenza, fin dagli inizi è stata conferita una grande importanza alla vita religiosa e all'organizzazione della comunità, nella quale i devoti di sesso femminile sembra siano stati particolarmente attivi e numerosi. Secondo il *Jinacaritra* (134-137), «il venerabile asceta Mahāvīra aveva una comunità eccellente di 14.000 *śramaṇa* che avevano come capo Indrabhūti; 36.000 monache guidate da Candanā; 159.000 fedeli laici diretti da Śaṅkhaśataka; 318.000 fedeli laiche comandate da Sulasā e Revatī...».

L'importanza di Mahāvīra nella tradizione indiana. Non si può negare che nella biografia tradizionale di Mahāvīra alcuni episodi siano stereotipi che servono altrove e sistematicamente a descrivere la carriera di altri «grandi uomini» (*mahāpuruṣa*). Inoltre, vi sono molte discrepanze che riguardano la data e il luogo della sua nascita, il suo *nirvāṇa*, e così via. Tuttavia, non c'è motivo di dubitare della storicità di questo vigoroso e originale pensatore ed estremamente abile organizzatore. Sebbene, naturalmente, accettasse molti dei presupposti di base della sua società e della sua epoca, egli fu uno dei primi a contrapporsi all'ortodossia ritualistica brahmanica e a riuscire a costruire un sistema coerente che si proponeva di spiegare le leggi dell'universo e la posizione dell'umanità nel mondo, legando chiaramente in questo modo la metafisica con l'etica e la speculazione con l'organizzazione sociale.

È stato correttamente sottolineato che il Jainismo (come il primo Buddhismo) integrò molte pratiche e convinzioni che erano state in precedenza coltivate solo da asceti brahmanici isolati. Con Mahāvīra, queste idee sembrano aver ottenuto una maggiore influenza. Pertanto, il Jainismo è stato paragonato ad alcune delle tendenze e degli ideali più tipicamente indiani; in effetti, il Jainismo contribuì molto ad arricchire gli ideali indiani di spiritualità. Tra i suoi contributi troviamo la fede nella forza dell'ascesi, nel beneficio spirituale che deriva dal digiuno (perfino fino alla morte), e nell'assoluta necessità di evitare l'offesa alla vita (*ahiṃsā*) in pensieri, parole o azioni. Quest'ultimo ideale costitu-

sce il primo voto dei jainisti, che è una consacrazione alla tolleranza, all'incessabile benevolenza e al vegetarianismo. [Vedi anche *AHIṂSĀ*].

Il movimento jainista probabilmente deve molto della sua influenza al contributo dello zelo missionario di Mahāvīra e alla sua abilità nell'organizzare una società compatta di fedeli religiosi e laici. La comunità jainista ben strutturata di monaci e monache fu, insieme con il *saṃgha* buddhista, una delle prime a esistere in India. Nel corso del tempo essa si dimostrò notevolmente dinamica, capace di continuare l'attività di Mahāvīra, e perfino, come sembra che egli stesso sia riuscito a fare, di ottenere la simpatia e il sostegno di molti sovrani. Seguendo la via e l'esempio da lui indicati, i *nirgrantha* (mendicanti religiosi) jainisti, come anche i laici, hanno realizzato la gloria spirituale e anche materiale del Jainismo.

[Vedi anche *JAINISMO* e *TĪRTHAṂKARA*].

BIBLIOGRAFIA

Tutti i testi classici sul Jainismo discutono la vita di Mahāvīra. Le teorie digambara sono chiaramente presentate in P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979. Due importanti studi sono B.C. Law, *Mahāvīra. His Life and Teachings*, London 1937, e H. Jain e A.N. Upadhye, *Mahāvīra. His Times and His Philosophy of Life*, New Delhi 1974.

Due importanti testi canonici degli śvetāmbara narrano la storia della vita di Mahāvīra: un testo è compreso nel primo libro del canone (*Ācārāṅga Sūtra* 1,8); l'altro costituisce la porzione maggiore del *Jinacaritra* (Vite dei Jina), cfr. H. Jacobi (trad. e cur.), *Jaina Sūtras*, I, 1884, rist. Delhi 1964 (Sacred Books of the East, 22). Gli insegnamenti di Mahāvīra sono presentati in una forma abbastanza discorsiva in altri testi canonici, tra i quali il *Sūtrakṛtāṅga* e l'*Uttarādhyayana*, cfr. H. Jacobi (trad. e cur.), *Jaina Sūtras*, II, 1895, rist. Delhi 1964 (Sacred Books of the East, 45).

Un paragone tra il Buddha e il Jina è stato presentato in E. Leumann, *Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter*, München 1921. La carriera di Mahāvīra è il soggetto di numerosi poemi jainisti di tipo quasi epico appartenenti sia alla tradizione dei digambara sia a quella degli śvetāmbara, ed è un importante capitolo del *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, cfr. Helen M. Johnson (trad.), *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra, or The Lives of Sixty-three Illustrious Persons by Hemacandra*, Baroda 1931-1962 (Gaekwad's Oriental Series, 51, 77, 108, 125, 139 e 140).

COLETTE CAILLAT

MAṆḌALA INDUISTA.

Il *maṇḍala*, un disegno geometrico complesso, è usato nei rituali induisti allo scopo di coinvolgere l'intero cosmo nell'atto rituale. I *maṇḍala* furono per la prima volta descritti nei testi tantrici, ma ivi compaiono già con tali dettagli e con forme talmente evolute che si deve presumere l'esistenza di una tradizione antecedente non documentata per la loro costruzione.

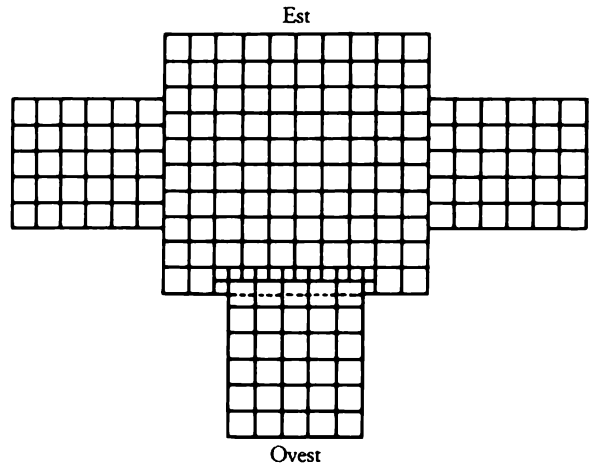



FIGURA 1. Disegno dell'altare *caturaśraśyenacit*.

L'interesse degli antichi induisti per i disegni geometrici con implicazioni cosmologiche è attestato dall'attenta costruzione di altari vedici menzionata nella *Taittirīya Saṃhitā* (5,4,11), nel *Baudhāyana Śulvaśāstra* e nell'*Āpasthamba Śulvaśāstra*. Il disegno più conosciuto è l'altare a forma di falco per il rituale dell'*agnicayana*. In questo disegno, luoghi ben definiti sono delimitati come seggi per gli dei durante il rituale. Altri altari dalla struttura geometrica avevano la forma di triangoli, ruote, e così via. Essi derivavano tutti da un disegno fondamentale, chiamato *caturaśraśyenacit*, un altare per il fuoco «somigliante a un falco [costruito] con quadrati» (vedi fig. 1). La forma di un particolare *maṇḍala* dipende dal particolare fine del sacrificio.

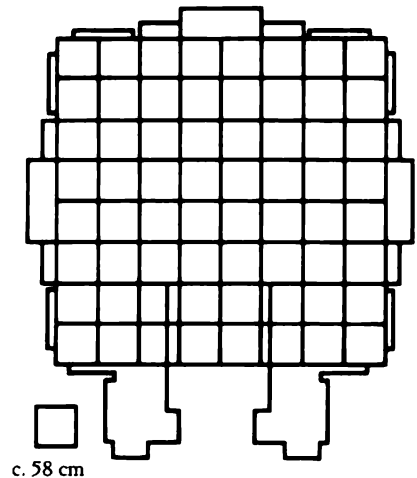



FIGURA 2. *Vastumaṇḍala* come parte del disegno del tempio.

Un'altra descrizione dei disegni geometrici a scopo ritualistico si trova nei *vastuśāstra*, i manuali di architettura. Invece di un contorno in scala ridotta, l'architetto indiano usava un quadrato (*vastumaṇḍala*) consistente in una griglia di 64, 81 o più piccoli quadrati come punto di partenza per la costruzione di un tempio. Tale *vastumaṇḍala* era considerato come il corpo dell'essere cosmico (*vastupuruṣa*), nelle cui varie parti risiedevano la divinità principale, gli dei ausiliari e i guardiani del tempio. Il *vastumaṇḍala* è spesso connesso strettamente con il disegno stesso dell'edificio (vedi fig. 2) e assicura al costruttore la presenza degli dei.

Le forme quadrate, in contrasto con gli schemi circolari della cosmologia induista e jainista, sono anche la base dei *maṇḍala* induisti usati nel Pāñcarātra (il Tantra viṣṇuita) come pure nei rituali tantrici śivaiti e śākta. I disegni più elaborati che compaiono nel rituale del Pāñcarātra sono descritti nel *Lakṣmī Tantra* (circa X secolo d.C.), che contiene un intero capitolo sulla costruzione del *maṇḍala*, e nella più antica *Jayākhya Saṃhitā*.

Questi testi prescrivono all'inizio dell'atto di culto la costruzione di un quadrato, che è diviso in 256 piccoli quadrati. I 16 quadrati piccoli al centro e gli 8 quadrati di identica misura ai margini sono riempiti ciascuno con un loto. Il quadrato grande ha delle porte ed è circondato da *śobhā* (bastioni; lett., «ornamenti») e *koṇa* («angoli»). Questo *maṇḍala* è chiamato *Navapadmamaṇḍala* («il *maṇḍala* dai nove loti»; vedi fig. 3). I testi affermano che in qualsiasi luogo o circostanza la divinità sia venerata, in un'immagine, in un vaso o altrove, il devoto dovrebbe sempre «richiamare alla mente i nove loti» del *maṇḍala*, «che contiene il mondo intero ed è la casa gloriosa di tutti gli dei, che abbraccia tutti gli [altri] luoghi ed è la dimora suprema» (*Lakṣmī Tantra* 37,22; 37,25). I pāñcarātrika usano anche un *Cakrābjamaṇḍala* («un *maṇḍala* che ha un cerchio di loto»), in cui un grande loto riempie l'intero quadrato grande (vedi fig. 4). In una terza forma, il *Nāvanabhamaṇḍala* («*maṇḍala* dai nove ombelichi»), il quadrato grande è diviso in nove quadrati più piccoli, in ciascuno dei quali c'è un seggio (*bimba*) per una delle nove manifestazioni di Lakṣmī (cioè, Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha, Nārāyaṇa, Virāṭ, Viṣṇu, Narasiṃha, e Varāha; vedi fig. 5).

In vari testi tantrici śivaiti e śākta dell'India settentrionale, il culto del *maṇḍala* è menzionato insieme alla cerimonia della *dīkṣā* («iniziazione») (per esempio nel *Prapañcasāra Tantra* 5,36-70). Vi sono notevoli somiglianze nella preparazione e nei disegni rispetto a quelli dei pāñcarātrika: in entrambe le tradizioni occorre erigere un padiglione sopra un terreno predisposto su cui bisogna costruire il *maṇḍala*. Dei quattro *maṇḍala* menzionati nei testi tantrici, il primo, chiamato *Sarvatobhadramaṇḍala* («*maṇḍala* che è fausto da ogni lato») è identico al *Navapadmamaṇḍala*; il secondo è solo la sua variante più piccola. Il terzo, il *Nāvanabhamaṇḍala* è identico nella forma all'omonimo *maṇḍala* dei pāñcarātrika, ma invece di nove seggi per le divinità ha cinque loti e quattro *svastika*. Il quarto *maṇḍala* è identico

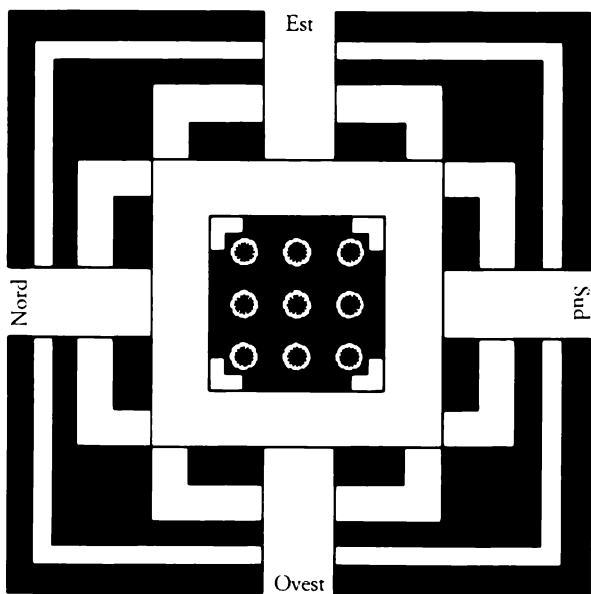



FIGURA 3. *Navapadmamaṇḍala*.

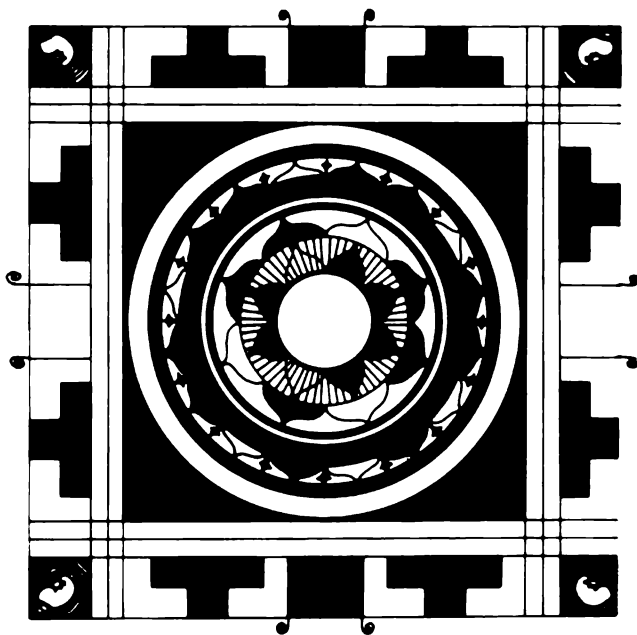



FIGURA 4. *Cakrābjamaṇḍala*.

al terzo, ma ha solo cinque loti e non ha alcuno *svastika*. Quindi è chiamato *Pañcābjamaṇḍala* («*maṇḍala* dei cinque loti»). Durante la cerimonia dell'iniziazione tra i pāñcarātrika e tra i tantrici, l'adepto bendato è condotto al *maṇḍala* e getta fiori su di esso. La divinità sul cui seggio i fiori cadono gli darà un nome o diventerà il suo particolare oggetto di venerazione.

Nei loro rituali quotidiani e pertanto più privati, i tantrici di tutte le denominazioni incominciano il rito tracciando disegni geometrici con pasta di sandalo vermiglia o rossa su una superficie purificata. Per il devoto, questi diagrammi sono una fonte di potere cosmico e il luogo in cui la divinità dimora durante il rito. Sebbene spesso tali diagrammi siano anche chiamati *maṇḍala* e la loro funzione nel procurare una dimora adeguata alla divinità sia la stessa che nei rituali della *dīkṣā*, è divenuta un'abitudine chiamare *yantra* i disegni più semplici per il culto quotidiano, e riservare il termine *maṇḍala* a quelli più grandi usati nelle cerimonie pubbliche, dove l'intero cosmo deve essere presente. [Vedi anche *YANTRA*].

I *maṇḍala* induisti hanno attratto la curiosità di studiosi di simbologia e di psicanalisti moderni come Mircea Eliade e C.G. Jung. Tuttavia, poiché le loro interpretazioni non sono sempre basate sulla testimonianza dei testi disponibili, il valore esplicativo di questi studi è limitato. Una storia definitiva dei disegni geometrici usati nei riti induisti deve essere ancora scritta.

[Vedi anche *TANTRISMO* e *TEMPIO INDUISTA*].

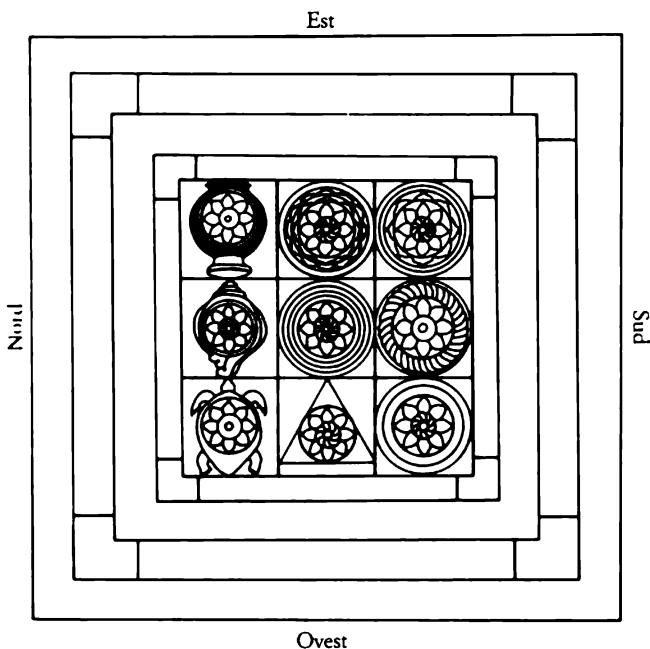



FIGURA 5. *Nāvanabhamaṇḍala*.

BIBLIOGRAFIA

A. Bürk, *Das Āpastamba-Śulva Sūtra*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 56 (1902), pp. 327-91.

Sanjukta Gupta (ed. e trad.), *Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Text*, Leiden 1972.

Sanjukta Gupta e T. Goudriaan, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, in J. Gonda (cur.), *History of Indian Literature*, Wiesbaden 1981, II, fasc. 2.

Sanjukta Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan (curr.), *Hindu Tantrism*, Leiden 1979.

Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946 (tr. it. *Il tempio indù*, Milano-Trento 1999).

M.W. Meister, *Maṇḍala and Practice in Nāgara Architecture in North India*, in «Journal of the American Oriental Society», 99 (1979), pp. 204-19.

P.H. Pott, *Yoga and Tantra. Their Interrelation and Their Significance for Indian Archeology* (1946), R. Needham (trad.), The Hague 1966.

PETER GAEFFKE

MĀṆIKKAVĀCAKAR (IX secolo d.C.), poeta-santo tamil̲, devoto del dio Śiva. Māṇikkavācakar («egli le cui parole sono rubini») è generalmente riconosciuto come il più grande poeta dello Śivaismo tamil̲. Da almeno mille anni è stato anche elevato allo stato di santo nei templi di Śiva dell'India meridionale, dove spesso si può vedere la sua immagine e sentire gli inni che gli vengono intonati da cantori professionisti (*ōtuvār*) durante i regolari rituali del tempio.

Māṇikkavācakar visse probabilmente a metà del IX secolo. Nacque in un agglomerato brahmano nei pressi di Tiruvātavūr, un villaggio vicino a Madurai. Secondo il *Tiruvātavūrar Purāṇam*, un'agiografia del XV secolo, fu un bambino precoce ed entrò presto al servizio del re Pandya a Madurai, diventando poi primo ministro. Nonostante la sua alta carica, Māṇikkavācakar cullava in cuor suo aspirazioni religiose che rimasero inespresse fino a quando, durante un viaggio a Peruntuṟai (l'odierna Avadayarkoyil nel distretto di Pudukkottai), incontrò un guru, che altri non era che Śiva in persona, e venne da lui inaspettatamente iniziato. Questo brusco cambiamento causò una serie di avvenimenti bizzarri e divertenti nell'ambito delle relazioni tra Māṇikkavācakar, il re Pandya e Śiva (tutti questi aneddoti sono raccontati come i «giochi sacri» di Śiva nel *Tiruviḷaiyāṭal Purāṇam*, la sacra storia del grande tempio di Mīnākṣī-Sundareśvara a Madurai).

Si ritiene che Māṇikkavācakar, dopo essere stato licenziato dal servizio del re, abbia visitato diversi templi di Śiva nel Paese tamil̲ e in ognuno abbia composto degli inni. Egli si trasferì poi a Chidambaram, dove sorge

il tempio di Naṭarāja. Qui scrisse altre poesie, sconfisse in un dibattito i buddhisti dello Sri Lanka, e infine, secondo l'agiografia, scomparve all'interno della cella del tempio dove si unì a Śiva.

A Māṇikkavācakar vengono attribuite due opere. Il suo primo libro è il *Tiruvācakam* (Il discorso sacro), una raccolta di cinquantuno inni indirizzati a Śiva. Il *Tiruvācakam* mostra una grande ricchezza di forme poetiche che vengono impiegate con abilità. Alcune poesie sono tratte dalle canzoni popolari delle donne che accompagnano certe attività domestiche o certi giochi del villaggio. In questi casi, forma e teologia coincidono, perché nel *Tiruvācakam* Māṇikkavācakar si presenta come una donna innamorata di Śiva. Gli inni di questa raccolta sono stati a lungo venerati dai parlanti di lingua *tamil̲* perché esprimono in modo paradigmatico la devozione, oltre che per la loro musicalità. Questi inni danno spesso voce alle intense emozioni suscitate dal desiderio, dalla separazione e dall'unione con la divinità. Celebrano un dio che travolge il suo devoto in un'esperienza di fusione e sottomissione. Nella prospettiva storica, il *Tiruvācakam* costituisce un ponte tra la prima poesia devozionale *tamil̲*, che attingeva alle forme e alle immagini ereditate dal periodo Caṅkam, e la successiva saggistica sistematica della scuola di filosofia del Tamil̲ Śaiva Siddhānta.

L'altro testo di Māṇikkavācakar, il *Tirukkōvaiyār*, è un poema di quattrocento quartine che prende a modello la poesia *akam* («interiore», cioè, d'amore) del periodo Caṅkam. Il *Tirukkōvaiyār*, poema prevalentemente erotico, è stato tradizionalmente interpretato come un'allegoria della relazione tra Śiva e l'anima. Costituisce, con il ben più famoso *Tiruvācakam*, l'ottava sezione della dodicesima parte del *Tirumur̲ai*, la poesia canonica dello Śivaismo *tamil̲*.

Oltre alla riverenza accordata al *Tiruvācakam* da molte persone *tamil̲*, in molte zone dell'odierno Tamil̲ Nāḍu è ancora importante il culto del santo. Il tempio di Śrī Ātmanātacuvāmi a Avadayarkoil, dove Māṇikkavācakar ricevette l'iniziazione, è uno dei centri più importanti del culto. Qui il santo è ritualmente identificato con il dio; infatti, durante le feste viene portata in processione solamente la sua immagine dipinta in modo da renderla simile a Śiva. Le due principali feste annuali del tempio si concludono con una rappresentazione drammatica e rituale dell'iniziazione di Māṇikkavācakar sotto la guida di Śiva.

[Per una discussione sui santi tamil̲ śivaiti, vedi *ŚIVAISMO*, articolo su *Nāyaṉār*. La tradizione religiosa a cui appartiene Māṇikkavācakar è trattata in generale in *TAMIL̲, RELIGIONI DEI*, e più speficamente in *ŚIVAISMO*, articolo sullo *Śaiva Siddhānta*].

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle numerose edizioni *tamil̲* del *Tiruvācakam*, esistono anche alcune traduzioni del testo in inglese e in tedesco. La prima traduzione inglese va ascritta a G.U. Pope (trad.), *The Tiruvāçagam or "Sacred Utterances" of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṇikkavāçakar*, 1900, rist. Madras 1970. Benché la traduzione di Pope, in un inglese di stile tardo vittoriano, sia ormai desueta, l'opera presenta il testo *tamil̲* e una vasta «appendice» introduttiva tuttora valida. Una traduzione in inglese più moderno è stata realizzata dallo śivaita tamil̲ G. Vanmikanathan (cur. e trad.), *Pathway to God through Tamil Literature*, I, *Through the Tiruvaachakam*, New Delhi 1971. Nell'introduzione, di un centinaio di pagine, il traduttore interpreta il testo come un «manuale di teologia mistica». Uno studio più recente, che verte su Māṇikkavācakar e sul contesto storico-religioso della sua opera principale, è G.E. Yocum, *Hymns to the Dancing Śiva. A Study of Māṇikkavācakar's Tiruvācakam*, Columbia/Mo. 1982.

GLENN E. YOCUM

MANTRA. [Questa voce tratta dei *mantra* nella tradizione induista. Per il ruolo svolto dai *mantra* nei *tantra* buddhisti e nella tradizione Vajrayāna, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, vol. 10, articolo sul *Buddhismo esoterico*].

Mantra è il termine sanscrito per «espressione sacra». La parola deriva dalla radice *man*, «pensare», e pertanto significa «veicolo di pensiero»; quindi, per implicazione, un *mantra* non è considerato efficace a meno che chi lo pronuncia non si concentri su di esso. Tutti i rituali induisti sono accompagnati da *mantra*, siano o meno pronunciati ad alta voce. La lunghezza di un *mantra* può variare da una singola sillaba a un intero inno. Le parole di un *mantra* possono o meno veicolare un significato nel linguaggio ordinario. Un *mantra* può essere usato per scopi secolari, magici, o a fini religiosi o soteriologici; in quest'ultimo caso può essere un oggetto di meditazione o un modo per rivolgersi a una divinità. Nella teologia induista un *mantra* contiene il divino e il suo uso corretto implica necessariamente la manipolazione del potere divino.

Il mantra vedico. I *mantra* originali dell'Induismo sono i quattro *Veda* o qualsiasi loro parte. Tutte le scuole ortodosse induiste (per definizione) ritengono che i *Veda* abbiano un'origine trascendente, impersonale, sebbene ci siano stati trasmessi da veggenti ispirati. I *mantra* vedici ci mettono così in contatto con la realtà eterna; di fatto, essi provengono dall'ambito della realtà. Le loro parole sono immutabili e hanno pertanto uno *status* ontologico più elevato delle cose a cui si riferiscono. Si ritiene che ogni inno vedico sia indirizzato o riferito a un dio; molti si concludono con una preghiera a tale dio. Eterni e increati, i *mantra* non au-

mettono in teoria alcuna variazione: non solo la loro forma fonetica è prescritta in dettaglio (un fatto che condusse a una notevole fioritura della linguistica nell'India antica), ma essi devono essere pronunciati con gesti e atteggiamenti corretti, sia fisici sia mentali.

Il primato teoretico. Mentre la teoria brahmanica afferma che il *mantra* vedico è impersonale, estratto dall'essenza dell'universo, la relazione del *mantra* che invoca un particolare dio con quel dio è di fatto sempre stata complessa, persino ambigua. Se il linguaggio è ontologicamente antecedente alla realtà empirica, il nome di un dio può sembrare più importante del dio stesso. D'altra parte, il devoto che invoca un dio, immagina quel dio come una persona, forse accessibile ai sensi. Il devoto induista può pertanto identificare una divinità con il suo *mantra* invocatorio, che può essere anche soltanto un nome (*nāma-mantra*).

Uso rituale. Una logica simile sottende il fatto che chi esegue un rito deve enunciare ciò che fa o sta per fare; anche queste enunciazioni sono *mantra* e sono parti integranti del rito. Per esempio, tutti i riti per scopi speciali, siano essi obbligatori (*naimittika*) o facoltativi (*kāmya*), devono incominciare con un'enunciazione chiamata *saṃkalpa-mantra*, che comprende l'autore del rituale, la circostanza e il motivo. Dapprima occorre rivolgersi agli oggetti usati nel rituale, come alle divinità invocate; questi saluti, a cui si fa riferimento come *mantra* degli oggetti, divinizzano gli oggetti, vale a dire li rendono ritualmente efficaci.

I *mantra* sono parte di rituali di qualsiasi categoria. La caratteristica principale del culto del sole che ogni brahmano è obbligato a compiere due volte al giorno è la recitazione del *mantra* Gāyatrī, una strofa di tre versi dal *Ṛgveda* (3,62,10), rivolta al sole; il modo ideale in cui si recita questo *mantra* rituale e molti altri è il *japa*, vale a dire la recitazione sotto voce. La Gāyatrī è preceduta dalla sillaba *oṃ* e dalle tre «espressioni» (*vyāhṛti*), le parole *bhūr bhuvaḥ svaḥ*, che in origine devono avere denotato il cosmo tripartito (la terra, l'atmosfera e il cielo), ma che più tardi non vennero più ritenute significative. La sillaba *oṃ*, che deve essere pronunciata all'inizio e alla fine di ogni recitazione vedica, con il tempo divenne per il primo pensiero monistico il simbolo della realtà unica (*Chāndogya Upaniṣad* 1,1,1-4).

Nessuno può eseguire un rituale ortodosso induista a meno che non sia qualificato da un'iniziazione (*dīkṣā*); e l'essenza di ogni iniziazione è l'attribuzione di un *mantra*, che rende chi lo conosce ritualmente efficace, e successivamente è usato da questi nelle sue procedure rituali. A un membro di una delle classi degli *dvija* («due volte nati») è conferito il diritto di compiere i rituali quotidiani obbligatori (*nitya*) allorché riceve la Gāyatrī nel corso della sua iniziazione (*upanayana*), descritta come la sua seconda nascita. Tutti i *saṃskāra* (riti di passaggio) contengono *mantra*; se egli intraprende una vita religiosa, sia temporanea (*vrata*) sia permanente (*saänyāsa*), deve accompagnare ogni atto deliberato con un *mantra*. Inoltre, la persona a cui sia stato conferito un *mantra* con l'iniziazione, lo può usare per sacralizzare un'azione ordinaria come il bagno, rendendola così più efficace. Per esempio, un uomo che volesse ottenere un figlio dovrebbe santificare il proprio atto sessuale mediante la recitazione di *mantra* in ciascuna fase.

Nel Tantrismo. La teoria del *mantra* è stata elaborata e il suo uso ulteriormente intensificato (ma né la teoria né il suo uso sono cambiati radicalmente) nel movimento religioso conosciuto genericamente come Tantrismo. I tantrici induisti sono monoteisti: esistono innumerevoli dei, ma essi, come il resto del mondo, sono solo aspetti della divinità suprema e sono generati dalla sua *śakti*, suo potere e forza. I tantrici sono ammessi con un'iniziazione alle sette in cui ogni individuo si impegna per la salvezza e per l'acquisizione di poteri occulti attraverso una combinazione indissolubile di rituale e meditazione, in entrambi i quali i *mantra* sono centrali. I *mantra* sono iscritti in diagrammi rituali (*yantra*, *maṇḍala*), e il meditante li colloca nella sua immaginazione in varie parti del corpo per divinizzare se stesso. Il suo scopo è realizzare l'identità con il dio, un'identità che deve cercare di rappresentare alla lettera.

Ogni divinità ha due forme: quella che può essere visualizzata e la forma sonora, o *mantra*; quest'ultima è la più vicina alla realtà assoluta, e pertanto è la più potente. Di fatto, lo stesso Dio supremo ha una forma sonora, *nāda*, che è la matrice trascendente di tutto il linguaggio e di tutta la realtà. Dal punto di vista soteriologico, i *mantra* sono manifestazioni della grazia divina di Dio, che li ha concessi con compassione per permettere agli individui di liberarsi dal ciclo della rinascita e della sofferenza, poiché conoscere un *mantra* significa acquisire la gnosi. Per scopi magici, i *mantra* incarnano l'essenza di ciò che designano, e quando sono usati con una concentrazione appropriata, con gesti, e così via, permettono a chi li usa di ottenere potere sugli oggetti e sugli altri esseri.

[Vedi anche *OṂ*].

BIBLIOGRAFIA

J. Gonda, *The Indian Mantra*, in «Oriens», 16 (1963), pp. 244-97. Questo saggio, che è tuttora l'opera migliore sull'argomento, tratta sia dello sviluppo vedico del concetto che di quello classico-medievale.

D.J. Hoens, *Mantra and Other Constituents of Tantric Practice*, in Sanjukta Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan (curr.), *Hindu Tantrism*, Leiden 1979.

A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963. Contiene uno studio esauriente sul *mantra* nella tradizione tantrica.

SANJUKTA GUPTA

MANU. Sull'origine e sull'etimologia del nome sanscrito *Manu* non c'è accordo. È sicuramente legato alla radice verbale *man-*, «pensare», e a parole varie che significano «essere umano, uomo», compresi *manuṣa*, *manuṣya*, ecc.

A partire dal *Ṛgveda* (circa 1200 a.C.), l'uso di espressioni come «padre Manu [o Manuṣ]» sembra indicare che Manu era già considerato a quel tempo il progenitore della razza umana. Come tale, è stato spesso paragonato a Mannus, l'*origo gentis* di cui parla Tacito in *Germania* (2,3). Manu è con estrema certezza descritto come il padre dell'umanità in una famosa storia del *Śatapatha Brāhmaṇa* (1,8,1), databile intorno al 900 a.C. Manu, seguendo le indicazioni di un pesce, costruisce una barca e sopravvive al grande diluvio, restando l'unico uomo. Quando le acque si ritirano, entra in adorazione e fa penitenza. Come risultato viene creata una donna, Iḍā (anche detta Iḷā o Ilā), con la quale «egli genera la discendenza di Manu».

Manu fu il primo uomo, ma anche il primo re. Tutte le dinastie reali, in un modo o in un altro, discendono da lui. Il suo primo figlio, Ikṣvāku, regnò ad Ayodhyā. Uno dei figli di Ikṣvāku, Vikukṣi, diede origine alla dinastia degli Aikṣvāku, conosciuti come la razza solare di Ayodhyā, mentre un altro figlio, Nimi, fondò la dinastia di Videha. Il secondo figlio di Manu, Nābhānediṣṭha, fondò il regno di Vaiśali; il terzo figlio, Śaryāti, quello di Ānanta; e il quarto, Nābhāga, iniziò la dinastia dei Rathītara. La «figlia» di Manu, Iḍā, ebbe un figlio, Purūravas, che diventò il fondatore degli Aila, la razza lunare, a Pratiṣṭhāna. La storia d'amore tra Purūravas e l'*apsara* Urvaśi è diventata uno dei racconti più famosi della letteratura sanscrita.

Secondo alcuni testi, Manu sarebbe stato il primo ad attizzare il fuoco sacrificale. Nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (1,5,1,7) si legge: «Manu, infatti, venerò con i sacrifici all'inizio; seguendo il suo esempio, la sua progenie compie sacrifici». In particolare, il nome di Manu è connesso con la cerimonia *śrāddha*, il rito per i morti (*Āpastamba Dharmasūtra* 2,7,16,1).

Manu è inoltre considerato l'iniziatore dell'ordine sociale e morale. Molti dei testi che contengono massime sui vari aspetti del *dharma* le attribuiscono a Manu. Per questo motivo, egli divenne anche il primo *ṛṣi*, che rivelò le più autorevoli leggi dei *dharmaśāstra*.

Nella letteratura successiva, Manu, o meglio la sua discendenza, viene ad assumere un ruolo nella visione ciclica induista del tempo. Ogni *kalpa*, o «giorno», di Brahmā, che corrisponde a mille *caturyuga* o *mahāyuga*, è suddiviso in quattordici *manvantara*, «periodi di Manu». Nel sistema più sofisticato, un *manvantara* consta di settantuno *caturyuga*, ossia di 306.720.000 anni umani. I *manvantara* sono separati da quindici periodi di transizione (sanscrito, *saṃdhi*) della durata di quattro decimi di un *caturyuga*. Ogni *manvantara* è presidiato da un Manu differente. Nell'attuale *śvatavārāhakalpa* sono trascorsi sei *manvantara* (presieduti da Svāyambhuva, Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata e Cākṣusa). Il presente, il settimo Manu, è Manu Vaivasvata, che sarà seguito da Sāvarṇi, Dakṣasāvarṇi, Brahmasāvarṇi, Dharmasāvarṇi, Rudrasāvarṇi, Raucya o Devasāvarṇi, e Bhautya o Indrasāvarṇi.

[Per una discussione sul Mānava Dharmaśāstra, un importante testo induista attribuito a Manu, vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*].

BIBLIOGRAFIA

Molti passi sanscriti che si occupano di Manu sono stati raccolti e tradotti da J. Muir (trad. e cur.), *Original Sanscrit Texts*, 1872, rist. Amsterdam 1967, I. Cfr. anche l'introduzione di G Bühler, *The Law Of Manu*, (Sacred Books of the East, 25), 1886, rist. Delhi 1964.

LUDO ROCHER

MARATHI, RELIGIONI. La lingua *marāṭhī*, che caratterizza l'area dell'India occidentale chiamata Maharashtra da almeno un migliaio d'anni, è una lingua indoeuropea dell'India settentrionale, che include anche elementi delle lingue dravidiche dell'India meridionale. Anche altri fattori della cultura del Maharashtra (cibo, usanze matrimoniali, gli schemi dei raggruppamenti di casta e molti aspetti della religione) riflettono il fatto che l'area di lingua *marāṭhī* è un ponte tra nord e sud. Alla mescolanza di indoeuropei e dravidici si è aggiunta una mescolanza di tradizioni viṣṇuite e śivaite, e l'insieme caratterizza l'area con un senso straordianrio di unità e integrità.

Le subregioni più consistenti del Maharashtra, dal punto di vista naturale e culturale, sono la fascia costiera tra il mare Arabico e i monti Sahyādrī (Ghāṭ occidentali), chiamata Koṅkaṇ; la fertile regione nordorientale del Vidarbha, nell'India centrale; e, tra queste, il Deś, la parte di lingua *marāṭhī* dell'altopiano del Deccan, che include il corso superiore dei fiumi Godāvarī e Kṛṣṇā.

Lo sviluppo delle religioni marathi e del Maharashtra. I primi esempi di lingua *marāṭhī* sono stati ritrovati in iscrizioni datate all'XI secolo. Alla fine del XIII secolo, quando il regno Yādava governava la maggior parte dell'area nota come Maharashtra e la letteratura *marāṭhī* fece la sua prima apparizione, la lingua era già ben sviluppata. Tre tipi di scrittura si formarono quasi contemporaneamente, dando così l'avvio a tre movimenti religiosi estremamente diversi tra loro.

Nel Vidarbha, un filosofo di corte, Mukundarājā, scrisse il *Vivekasindhu*, un trattato filosofico che si rifaceva alla tradizione dell'Advaita Vedānta di Śaṅkara. Mukundarājā non creò un culto o una scuola, ma la sua influenza si riflette nei lavori successivi, in particolare in quello di Rāmdās (XVII secolo), un santo politico-religioso che visse all'epoca della nascita della nazione Marāṭhā sotto Śivājī.

Il Deś vide gli inizi di due movimenti, ciascuno risalente a un pensatore religioso del XIII secolo e tuttora operante. La setta Vārkarī, che in questa zona è il movimento religioso devozionale più popolare e vanta un'importante letteratura, si rifà al suo fondatore Jñāneśvar. Jñāneśvar compose un commentario di circa novemila versi sulla *Bhagavadgītā* conosciuto come la *Jñāneśvarī*, altra opera fortemente influenzata dall'Advaita di Śaṅkara. A Jñāneśvar vengono ascritti anche diversi poemi devozionali (*abhaṅga*) dedicati alla divinità Viṭhobā di Paṇḍharpūr, e proprio sulla base di questi poemi egli è considerato il primo di una serie di santi-poeti che composero canti in onore di Viṭhobā, che i vārkarī ritengono essere una forma di Kṛṣṇa. Tra questi santi-poeti vi sono Nāmdev, un contemporaneo di Jñāneśvar, al quale sono ascritti poemi in *hindī* e in *marāṭhī*; Cokhāmeḷā, un intoccabile; Eknāth (XVI secolo), un brahmano di Paiṭhaṇ sul fiume Godāvarī; e Tukārām (XVII secolo), il più popolare santo-poeta del Maharashtra, uno speziale *śūdra* che viveva a Dehu, vicino a Pune (Poona). I membri della setta Vārkarī, virtualmente tutti del Maharashtra, cantano ancora le canzoni di questi santi-poeti e portano le immagini dei loro piedi nel pellegrinaggio annuale a Paṇḍharpūr. [Vedi *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

La setta Mahānubhāv al giorno d'oggi non è così popolare come la Vārkarī, ma occupa un posto importante nella storia religiosa del Maharashtra. Fondata nel XIII secolo da Cakradhar, la setta Mahānubhāv ha prodotto un vasto *corpus* agiografico in prosa e in poesia. Si è diffusa principalmente nella valle del fiume Godāvarī e nel Vidarbha. Come i vārkarī, anche i mahānubhāv sono devoti di Kṛṣṇa, ma sono ancor più strenui dei vārkarī nel rifiutare il sistema brahmanico di casta e i ruoli contaminanti, e nel condurre un sistema di vita ascetico.

Nel Maharashtra di epoca medievale una terza setta importante fu quella dei nāth. La letteratura dei nāth non è sopravvissuta, ma la loro influenza può essere intravista nella storia e nella letteratura dei vārkarī e dei mahānubhāv. I nāth erano una setta di asceti e di *yogin* specializzati in vari tipi di conoscenze occulte e devoti al dio Śiva. Oltre alle leggende concernenti i Navanāth, o Nove Nāth, oggi essi sono per lo più conosciuti grazie alla figura di Dattātreya, di cui parleremo in seguito.

Le divinità del Maharashtra. Sebbene le due sette *bhakti* (devozionali) ancora operanti nel Maharashtra siano più spiccatamente viṣṇuite (kṛṣṇaite) che śivaite, è provata l'esistenza di un retroterra śivaita a spese del quale esse si diffusero. Tant'è che nei culti pastorali dei villaggi del Maharashtra le dee e gli dei śivaiti sono assai più importanti che non Viṣṇu o Kṛṣṇa.

Le divinità dei pellegrinaggi. La divinità più importante a cui è dedicato un pellegrinaggio nel Maharashtra è il dio Viṭhobā di Paṇḍharpūr, mitologicamente identificato in primo luogo con Kṛṣṇa, ma caratterizzato anche da forti connessioni con Śiva, e la cui origine è probabilmente da ricercarsi nel culto di un eroe pastorale. Accanto a Viṭhobā, moltre altre divinità dei principali pellegrinaggi del Maharashtra sono dee o dei śivaiti. Tra i numerosi templi śivaiti di quest'area, i due più importanti per le tradizioni di pellegrinaggio indiane sono forse Bhīmaśaṅkar nel distretto di Pune e Tryaṃbakeśvar nel distretto di Nasik. Entrambi i templi sono estremamente significativi per il territorio del Maharashtra, dal momento che si trovano rispettivamente alle sorgenti del fiume Bhīmā e del fiume Godāvarī. Insieme a diversi altri templi śivaiti della regione, questi due pretendono di essere tra i più importanti templi śivaiti di tutta l'India, i dodici *jyotirliṅga*. E Tryaṃbakeśvar, insieme con l'adiacente città di Nasik, è uno dei quattro siti del ciclo dei dodici anni del Kumbha Melā.

Diversi altri pellegrinaggi sono dedicati a importanti divinità, più o meno strettamente identificate con Śiva, che sembrano derivare da divinità di pastori o guerrieri, in seguito adottate anche da agricoltori stanziali. La più importante è probabilmente Khaṇḍobā, i cui templi a Jejurī, vicino a Pune, e a Māḷegāv (distretto di Nanded) attirano un gran numero di pellegrini di tutte le caste. Altre divinità di questo tipo a cui sono dedicati pellegrinaggi estremamente popolari sono Śambhu Mahādev a Śiṅgṇāpūr (distretto di Satara) e Jyotibā a Vāḍī Ratnāgiri (distretto di Kolhapur).

Quattro templi dedicati a dee che circondano l'area di lingua *marāṭhī* figurano tra i principali luoghi di pellegrinaggio del Maharashtra: il tempio di Mahālakṣmī a Kolhāpūr, quello di Bhavānī a Tuḷjāpūr (distretto di Usmanabad), quello di Reṇukā a Māhūr (distretto di Nanded) e quello di Saptaśṛṅgī a Vaṇī, presso Nasik.

Questi templi sono legati alla geografia religiosa indiana in quanto costituiscono tre *satī pīṭha* e mezzo dei 108 *satī pīṭha*, i posti in cui parti del corpo di Satī, moglie di Śiva, vennero sparpagliate per tutta l'India, Saptaśṛṅgī è considerato soltanto mezzo *pīṭha* ed è quindi un po' meno importante degli altri tre. Benchè i templi vengano tutti identificati come *satī pīṭha*, ciascuna dea ha anche una sua propria storia e individualità. Bhavānī, per esempio, è una sorta di dea guerriera. Essa era venerata nel XVII secolo dal re *marāṭhā* Śivājī nella forma della sua spada. [Vedi *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*].

Oltre ai sacerdoti dei templi, che nei luoghi di culto śivaiti e in quelli dedicati alle dee spesso appartengono alla casta *gurav*, nei maggiori luoghi di pellegrinaggio del Maharashtra vi sono particolari generi di fedeli mendicanti che eseguono riti in onore delle divinità. I *vāghyā* e le *muraḷī*, per esempio, sono fedeli di Khaṇḍobā: le *muraḷī* sono una sorta di danzatrici del tempio, mentre i *vāghyā* sono uomini i cui atti devozionali talvolta comprendono anche delle recite nel ruolo di cani. Le più diffuse figure della religiosità popolare sono i *gondhaḷī*, devoti delle dee, e in particolare di Reṇukā di Māhūr. Il loro rito, il *gondhaḷ*, combina musica e racconti, e di solito viene celebrato durante i matrimoni o in altre cerimonie familiari, ma i *gondhaḷī* rivestono anche il ruolo di bardi, poiché cantano le eroiche *pavāḍā*, che celebrano le imprese del Maharashtra dal tempo di Śivājī in poi. [Vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sulle *Tradizioni rurali*].

Altre divinità. La figura di Dattātreya può bene illustrare una rivisitazione delle influenze religiose del Maharashtra provenienti sia da nord che da sud, così come la sintesi di motivi viṣṇuiti e śivaiti. Datta, un *ṛṣi* («veggente») dell'epica sanscrita e della letteratura purāṇica, comparve dapprima nella letteratura *marathi* come uno dei cinque Mahānubhāv, le incarnazioni del dio supremo Parameśvara. Dal XVI secolo, tuttavia, Datta entra a pieno titolo nella corrente principale della tradizione induista, e cominciò a essere rappresentato come un corpo con tre teste, alla maniera della triade Brahmā-Viṣṇu-Śiva. Poco prima di quell'epoca, nel Maharashtra cominciarono ad apparire incarnazioni del dio, e molti credono che Datta sia apparso nei tempi moderni come Sāī Bābā, come lo Svāmī di Akkalkoṭ, o come alcuni altri *avatāra*. Il suo luogo di pellegrinaggio principale, e popolarissimo, è a Gaṅgāpūr, nella parte settentrionale dello Stato di Karnataka, che occupa il Maharashtra meridionale. Nella tradizione settentrionale, Datta è considerato la divinità patrona degli asceti. Un altro elemento che caratterizza il culto di Datta nel Maharashtra è il fatto che, sebbene venga considerato un brahmano, e i suoi templi siano principalmente centri per i fedeli brahmani, egli ha assunto anche il ruolo di *guru* presso genti d'ogni classe, persino tra le prostitute, tanto che si può trovare la sua immagine a tre teste, o l'immagine di uno dei suoi *avatāra*, a tutti i livelli della società.

Anche il dio Gaṇeśa o Gaṇapati dalla testa d'elefante riveste una particolare importanza per il Maharashtra. Esiste un percorso formale di pellegrinaggio composto da otto centri, tutti abbastanza vicini a Pune, dove le pietre *svayaṃbhū* («autoformatesi») a testa d'elefante, considerate immagini di Gaṇeśa, conferiscono benedizioni, ma assai più frequentemente venerate sono le rappresentazioni di Gaṇeśa, di color rosso brillante, fissate sulle porte delle case, tra le sculture in pietra sulle mura dei templi, o che compaiono qua e là in aperta campagna o dentro tempietti nelle vie cittadine. Gaṇeśa era la divinità familiare dei Peśvā, i brahmani *citpāvan* che governarono da Pune dopo l'epoca di Śivājī; e i numericamente deboli e tuttavia influenti *citpāvan* sono ancor oggi tra i principali adoratori di Gaṇapati. La festa annuale di Gaṇeśa è diventata un evento pubblico ampiamente popolare dal 1893, anno in cui il *leader* nazionalista Bal Gangadhar Tilak la trasformò in una celebrazione patriottica in veste religiosa. [Vedi *TILAK*].

Nel Maharashtra si possono anche trovare diversi templi dedicati al dio Rām, ma sembra che egli non rivesta l'importanza culturale riscontrabile nei grandi eventi pubblici, come la Rāmlīlā, dell'area parlante *hindī*. Il devoto di Rām, il dio scimmia Māruti (Hanumān) è invece strettamente intrecciato alla vita rurale del Maharashtra, e in quasi tutti i villaggi, o nelle immediate vicinanze, è possibile trovare un tempio a lui dedicato. Altre divinità importanti che rivestono il ruolo di protettori dei villaggi sono le dee con nomi che finiscono in *āī* («madre»), *bāī* («signora») o *devī* («dea»).

Rituali. La vita rituale nel Maharashtra induista include feste regolate dal calendario, celebrazioni di eventi del ciclo di vita umano, e rituali compiuti in risposta a crisi individuali e collettive.

Riti calendariali. I rituali con ricorrenza annuale comprendono sia feste di pellegrinaggio (*jatrā*) in certi luoghi a date fisse, sia feste celebrate a livello locale e domestico. Il Maharashtra segue il calendario induista luni-solare, che finisce i mesi con la luna nuova (sistema *amānta*), come nell'India meridionale, piuttosto che con il plenilunio (sistema *pūrṇimānta*), come nell'India settentrionale. La più grande concentrazione di feste di pellegrinaggio ricorre nel mese di Caitra (marzo-aprile), il primo del calendario induista, ma feste di tal genere hanno luogo durante tutto l'anno. Le feste di pellegrinaggio dedicate alle divinità prima menzionate non sono che una minima parte delle migliaia di *jatrā* che avvengono ogni anno nel Maharashtra.

Tra le feste locali e domestiche, alcune delle più popolari sono le seguenti:

Divāḷī: una festa che dura alcuni giorni tra la fine del mese di Āśvin e l'inizio del mese di Kārtik (generalmente in ottobre), celebrata a livello domestico, per lo più decorando le case con lampade accese.

Navarātra: festa in onore delle dee, celebrata nei primi nove giorni del mese di Āśvin (settembre-ottobre); il Navarātra culmina il decimo giorno con la Dasarā o Vijayadaśamī, una festa di trionfo che è tradizionalmente considerata giorno di buon auspicio per inaugurare campagne militari o altre imprese.

La festa di Gaṇeśa: dura dieci giorni e termina il quarto giorno del mese di Bhādrapad (agosto-settembre); durante la festa vengono venerate immagini del dio a testa d'elefante nei tempietti familiari (e, secondo le innovazioni di Tilak, anche in elaborati templi nelle periferie di città e cittadine); in alcune case, per tre giorni durante la festa di Gaṇeśa, le donne allestiscono tempietti momentanei in onore della dea Gaurī (Pārvatī).

Vaṭasāvitrī: un *vrata* (digiuno e rito) compiuto dalle donne sposate nella notte di plenilunio del mese di Jyeṣṭha (maggio-giugno) per la prosperità dei loro mariti.

Nāg Pañcamī: è uno dei molti giorni di digiuno e culto del mese di Śrāvaṇ (luglio-agosto): questa festa ha luogo il quinto giorno del mese ed è caratterizzata dalla venerazione dei serpenti e da canti e giochi femminili.

Poḷā: festa solitamente celebrata alla luna nuova alla fine del mese di Śrāvaṇ, giorno nel quale i buoi usati nei lavori agricoli vengono decorati, venerati e portati in processione per il villaggio.

Oltre a queste feste annuali, in ogni quindicina e in ogni settimana vengono dedicati alcuni giorni a divinità particolari, cui si riserva un culto speciale e/o si osserva il digiuno in loro onore. Per esempio, lunedì è dedicato a Śiva, martedì e venerdì alle dee, giovedì a Dattātreya, sabato a Śani (Saturno), domenica a Khaṇḍoba, il quarto giorno di ogni quindicina a Gaṇeśa, l'undicesimo a Viṭhobā, il tredicesimo a Śiva, e così via. [Vedi *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*].

I riti del ciclo della vita. Al giorno d'oggi nel Maharashtra, accanto ai rituali per i matrimoni e i funerali, i riti dell'Induismo classico riservati al ciclo della vita (*saṃskāra*) più comunemente celebrati sono la cerimonia del conferimento del nome al bambino (compiuta intorno al dodicesimo [*bārāvā*] giorno dopo la nascita, e perciò chiamata *bārseṃ*), e la cerimonia, soprattutto tra i brahmani, dell'iniziazione dei ragazzi cui viene imposto il cordone sacrificale (*muñja*). Vi sono inoltre diversi rituali dedicati all'inizio della vita matrimoniale e al periodo di gravidanza delle giovani donne. Questi rituali sono generalmente compiuti da donne e non sono compresi nella lista dei *saṃskāra* classici. È il caso, per esempio, dei *maṅgaḷā Gaurī*, in cui si celebra il culto della dea Gaurī e si svolgono giochi femminili, che vengono compiuti un giovedì del mese di Śrāvaṇ per i primi cinque anni di vita matrimoniale di una donna, e del *ḍohāḷejevaṇ*, celebrazione in onore di una donna incinta, specie contro le voglie della gravidanza (*ḍohāḷā*). [Vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*].

Riti di crisi. I rituali di crisi nel Maharashtra prendono comunemente la forma di un *navas*: si promette a una divinità di compiere un certo digiuno o un pellegrinaggio in suo onore, o gli si fa qualche offerta particolare, in cambio di una speciale richiesta, come può essere la nascita di un figlio. Se il desiderio viene esaudito, si deve mantenere, o meglio «saldare» la promessa (*navas pheḍaṇeṃ*). Con l'eccezione, degna di nota, di Viṭhobā di Paṇḍharpūr, si ritiene che molte delle principali divinità cui è dedicato un pellegrinaggio nel Maharashtra rispondano a tali preghiere (*navas pāvaṇeṃ*) e, infatti, molti pellegrinaggi, sia in occasione di feste particolari sia in altri periodi, sono compiuti per adempiere a un *navas*.

Vi sono, inoltre, divinità di villaggio, come Marīāī, la dea del colera, e Śītalā, la dea del vaiolo, che vengono propiziate per curare i singoli individui da tali malattie e per allontanare o far cessare più vaste calamità, quali le epidemie e le carestie che colpiscono interi villaggi. Marīāī è servita da un *potrāj*, che è sempre stato, fino alla recente conversione al Buddhismo, un intoccabile *mahār*, che porta una frusta e una fune in fiamme, veste un abito fatto da cenci di camicie femminili, e svolge il ruolo di sacerdote della dea.

Nei moderni sobborghi cittadini viene spesso compiuto un rituale, popolare ma elaborato, chiamato *satyanārāyaṇ pūjā*, per adempiere a un *navas*, in ringraziamento, o per ottenere un qualche genere di prosperità o di successo.

Le religioni dell'attuale Maharashtra. I cambiamenti moderni nella religiosità del Maharashtra sono numerosi e variegati e vanno dalla formazione delle donne al ruolo di sacerdotesse a una conversione su larga scala al Buddhismo. Nel XIX secolo, due correnti innovative interessarono la storia intellettuale dell'Induismo, senza però influenzarne visibilmente le pratiche comuni. Gopal Hari Deshmukh (1823-1892), con lo pseudonimo di Lokahitavāḍī («colui che si cura del benessere del popolo»), mise in moto una riforma e un movimento di liberalizzazione della pratica induista che si organizzò più tardi nel Prārthanā Samāj, la «società di preghiera». Esso fu la controparte locale del Brāhmo Samāj bengalese, ma, a differenza di quest'ultimo, non si staccò dalla corrente principale dell'Induismo. [Vedi *BRĀHMO SAMĀJ*]. Anche il «movimento antibrahmanico» ini-

ziato da Jyotibā Phule (1828-1890) ebbe carattere libertario e razionalizzante, ma si fece inoltre portatore del messaggio secondo cui il dominio brahmanico era estremamente dannoso per il benessere delle classi inferiori dal punto di vista sociale, politico e, naturalmente, religioso. Perciò la portata del movimento di Phule nel XX secolo fu politica piuttosto che religiosa.

I cambiamenti istituzionali del periodo moderno che interessano la vita dell'odierno Maharashtra comprendono la riorganizzazione della festa di Gaṇapati compiuta da Tilak; la formazione del Rāṣṭrīya Svayaṃsevak Saṅgh, un'organizzazione paramilitare per giovani; e, più inusuale di tutte, una conversione di massa al Buddhismo, soprattutto tra gli intoccabili *mahār*. Il Rāṣṭrīya Svayaṃsevak Saṅgh (RSS), presto estesosi in tutta l'India, ha avuto origine nella città di Nagpur nel Vidarbha, ed è ancora di grande importanza in tutto il Maharashtra, in particolare tra i brahmani. Fondato dal dottor K.B. Hedgewar (1889-1940), il RSS fu sia una organizzazione revivalista induista che combinava la preghiera con l'addestramento militare, sia un'organizzazione nazionalistica. Il suo gruppo dirigente è celibe e promette di dedicare la vita all'organizzazione, ma la maggior parte dei membri proviene dai gruppi giovanili del RSS e non rimane più affiliata una volta terminati gli studi. Il RSS è legato al partito politico conservatore Jan Sangh, ma gode di esistenza autonoma come organismo apolitico. Fa risalire la sua eredità intellettuale al pensiero revivalista induista di Bal Gangadhar Tilak e di Vīr Savarkar, entrambi ardenti nazionalisti.

Anche la conversione al Buddhismo prese inizio dalla città di Nagpur e si diffuse poi a tutto il Maharashtra (e a molte aree urbane dell'India), ma ebbe origine e propositi completamente differenti da quelli dei movimenti revivalisti induisti. Dopo che gli intoccabili videro frustrata una serie di tentativi di accedere ai templi, B.R. Ambedkar (1891-1956), un intoccabile *mahār* educatore, riformatore e statista, dichiarò nel 1935 che egli «non sarebbe morto induista». La conversione venne rimandata di vent'anni, sempre posposta ai suoi impegni politici, ma, poco prima della morte, Ambedkar si convertì pubblicamente al Buddhismo e spronò il popolo a convertirsi a quella che un tempo era stata un'importante religione indiana. Ora si contano quattro milioni di aderenti buddhisti, soprattutto nel Maharashtra; e una letteratura buddhista in *marāṭhī*, un ordine di monaci buddhisti in espansione e un programma di costruzione di *vihāra* (templi) buddhisti segna il panorama del Maharashtra. Molti dei convertiti traggono la loro ispirazione dalla presenza nel Maharashtra di una sorprendente serie di antiche grotte che fungevano da templi buddhisti, le più famose delle quali si trovano ad Ajanta e a Ellora. [Vedi *AMBEDKAR*, vol. 10].

Le donne hanno rivestito la loro importanza nella religione del Maharashtra almeno dai tempi di Cakradhar e Jñāneśvar. Tale modello, che vedeva donne di spicco tra le fedeli di noti santi, si ripeté nel XX secolo, quando Godāvarī Mātā succedette a Upāsanī Bābā nell'importante *ashram* di Sakori nel distretto di Ahmadnagar, dove venne fondato anche il Kanyā Kumārī Sthān, un istituto femminile di insegnamento religioso che rese possibile alle donne di diventare esperte ascete. Il più recente sviluppo è un programma a Pune che prepara le donne alla carica di sacerdotessa rituale vedica.

Minoranze religiose. Nel Maharashtra, tra le religioni non induiste, il Buddhismo, l'Islam e il Cristianesimo contano rispettivamente circa il 7, l'8 e l'1,5% della popolazione. Non vi è molto da dire sull'Islam o sul Cristianesimo contemporanei nel contesto di questa regione, ma il passato indicherebbe una considerevole miscela di Induismo e Islam: nel XV secolo, Šayḫ Muḥammad fu un onorato santo-poeta della tradizione *bhakti*; il dio Dattātreya spesso compariva ai suoi discepoli nelle sembianze di un *faqīr*, ossia di un santo musulmano; gli induisti partecipavano numerosi alla festa musulmana di Muḥarram, e visitavano le tombe di santi *ṣūfī*. La conversione cristiana nella regione, se si eccettua la presenza portoghese a Goa, cominciò nel XIX secolo, condotta soprattutto dall'American Marathi Mission, il più importante dei gruppi stranieri. Justin Abbott e altri membri di questa missione si adoperarono per tradurre in inglese i poeti Vārkarī, e un famoso convertito della missione, Narayan Vaman Tilak, scrisse inni *bhakti* cristiani in *marāṭhī*. Il piccolo, ma culturalmente ed economicamente importante, gruppo di parsi, zoroastriani immigrati dalla Persia nell'VIII secolo, è concentrato principalmente a Bombay e in altre grandi città del Maharashtra. [Vedi *PARSI*, vol. 11]. Esiste anche un piccolo gruppo di Ebrei di lingua *marāṭhī*, i Bene Israeli, molti dei quali sono emigrati in Israele in tempi recenti. [Per un approfondimento su alcune delle principali divinità, vedi *GAṆEŚA*; *HANUMĀN*; *KṚṢṆAISMO* e *GĀṆAPATYA*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di R.C. Dhere, *Viṭṭhala, Eka Mahāsamanvaya*, Poona 1984, è tuttora lo studio più completo sul culto di Viṭhobā. È opera dello scrittore di lingua *marāṭhī* più accurato e prolifico per ciò che concerne le tradizioni religiose, incluse quelle popolari, del Maharashtra. In inglese, la miglior opera sullo stesso argomento è G.A. Deleury, *The Cult of Viṭhobā*, Poona 19[illegible]. Sh.G. Tulpule, *Classical Marāṭhī Literature from the Beginnings to AD 1818*, in J. Gonda (cur.), *A History of Indian Literature*, Wiesbaden 1979, IX, fasc. 4, fornisce una panoramica completa della letteratura vārkarī e mahānubhāv, oltre che di altre letterature

religiose premoderne in *marāṭhī*; quest'opera include inoltre ricche note bibliografiche. Uno studio più datato, R.D. Ranade, *Indian Mysticism. The Poet-Saints of Maharashtra*, 1933, rist. Albany/N.Y. 1983, fornisce analisi dettagliate del pensiero di Rāmdās e della maggior parte dei santi-poeti della regione di Vārkarī.

M.Sh. Mate, *Temples and Legends of Maharashtra*, Bombay 1962, descrive alcuni dei più importanti templi che sono meta di pellegrinaggio nel Maharashtra; migliaia di feste di questo stesso genere sono elencate in *Fairs and Festivals in Maharashtra*, in *Census of India, 1961*, Bombay 1969, X, parte 7B. G.-D. Sontheimer, *Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā. Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastoralen Gottheiten in Mahārāṣtra*, Wiesbaden 1976, è uno studio assai dettagliato sulle tradizioni religiose delle comunità pastorali del Maharashtra, e comprende vari miti orali in traduzione tedesca. J.M. Stanley, *Special Time, Special power*, in «Journal of Asian Studies», 37 (1977), pp. 37-48, analizza il significato della festa di Khaṇḍobā. Due opere più datate che contengono una messe di informazioni sul folclore del Maharashtra sono: R.E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, London 1924, e J. Abbott, *The Keys of power. A Study of Indian Ritual and Belief*, 1932, rist. Secaucus/N.J. 1974.

Per il periodo moderno, il testo di M. Lederle, *Philosophical Trends in Modern Mahārāṣtra*, Bombay 1976, fornisce una buona panoramica dei maggiori pensatori filosofico-religiosi. Eleanor Zelliott e Joanna R. Macy, *Tradition and Innovation in Contemporary Indian Buddhism*, in A.K. Narain (cur.), *Studies in the History of Buddhism*, Delhi 1980, pp. 133-53, è uno studio sul recente movimento di conversione al Buddhismo.

ELEANOR ZELLIOTT e ANNE FELDHAUS

MĀYĀ è uno dei termini chiave della tradizione religiosa indiana. Il significato originale è «creazione» o «costruzione» (dal sanscrito *mā*, «misura» o «distribuire»), ma il termine può essere usato con diverse connotazioni, che implicano un potere, un processo, e il risultato di un processo.

Sviluppo del concetto. Nella storia del pensiero indiano, il termine *māyā* ricorre spesso per esprimere, definire e spiegare l'enigma della vita e del mondo materiale. Il punto di vista di Śaṅkara, sicuramente cardinale, viene talvolta accentuato oltremodo, a discapito delle opinioni prodotte dal periodo vedico ai nostri giorni da altri acuti pensatori. Per gli autori dei *Veda*, *māyā* è la facoltà che trasforma una concezione originale di una mente creativa in forma concreta, una facoltà altamente efficiente e accorta, come suggerisce la parola italiana *arte*.

Nei *Veda*, la pratica della *māyā* compete agli esseri divini, *deva* («dei») o *asura* («antidei»). Ogni dio lavora con la *māyā* a modo suo e per i propri fini personali. Attraverso la *māyā* Varuṇa distribuisce la terra e crea l'ordine nella natura (*Ṛgveda* 5,85,5); Indra la usa per sconfiggere il demone Vṛta o per cambiare forma (*Ṛgveda* 6,47,18: «Con i poteri della sua *māyā*, Indra si aggira in forme diverse» è una frase che si ripete). La realtà di tutte queste creazioni della *māyā*, tuttavia, per quanto incomprensibile all'uomo comune, non viene mai messa in dubbio. Le *upaniṣad* sviluppano una nozione metafisica della *māyā* come emanazione del mondo fenomenico dal *brahman*, il Sé cosmico. Nell'Induismo postvedico, il termine può avere una connotazione metafisica, epistemologica, mitologica o magica, a seconda del contesto in cui si trova.

Aspetto metafisico. Nel pensiero indiano, *māyā* è il principio metafisico che bisogna considerare per spiegare la trasformazione dell'eterno e indivisibile nel temporale e differenziato. A partire dalle *upaniṣad* (*Chāndogya Upaniṣad* 6,1,4-6), la realtà empirica viene concepita come una modificazione o trasformazione polimorfica dell'Assoluto, e così mantiene una «realtà derivata». Il Buddhismo Mahāyāna, invece, elabora un'idea del mondo come «sostituzione» o «illusione» attuata dalla *māyā*, che agisce come un illusionista. Il processo del mondo e la nostra esperienza di esso sono dei trucchi che nascondono l'inesprimibile vuoto totale (Nāgārjuna, II secolo d.C.?) o coscienza cosmica. Persino gli insegnamenti del Buddha sembrano appartenere a questa sfera di realtà secondaria. L'idea dei due livelli di realtà concepita da Nāgārjuna, *pāramārthika* («realtà ultima») e *vyāvahārika* («realtà pratica»), allontana la tendenza al nichilismo. Non è perciò corretto affermare che per questi pensatori il mondo della *māyā* sia una mera illusione.

Nella filosofia induista (in particolare nella scuola del Vedānta) continua la concezione della tradizione vedica della *māyā* come potere misterioso di autotrasformazione. L'idea buddhista di un vuoto ultimo viene decisamente negata: l'inesistente non può essere agente di creazione, così come una donna sterile non potrà mai avere figli, dice Gauḍapāda (VI secolo d.C?). Dopo di lui, Śaṅkara (circa VIII secolo d.C) e i suoi seguaci della scuola Advaita («non-dualista») negano la realtà ultima del mondo fenomenico. La creazione non è tuttavia del tutto irreale, perché non è possibile separarla dalla verità che è il *brahman* (che cosa potrebbe essere altrimenti la sua causa?) e anche perché ha una validità pragmatica per l'individuo, fin tanto che questi non realizza l'esperienza liberatoria dell'unicità del tutto. Il misteriosamente differente implica «illusione» e non il *nihil* (nulla).

Altri teorici del Vedānta tendono a enfatizzare la realtà della trasformazione della *māyā*. Per Rāmānuja (XI secolo d.C.), il mondo è un aspetto dell'esistenza del *brahman*, proprio come il corpo lo è dell'anima. Le scuole di pensiero śivaita e śakta hanno un'idea realistica della *māyā*. Recentemente, Vivekananda, Aurobindo e altri hanno cercato di ristabilire la dottrina della

māyā, reagendo alle obiezioni di altri sistemi filosofici, senza uscire dai fondamenti della tradizione.

Aspetto epistemologico. La *māyā* inganna la coscienza cosmica assimilandosi all'individualità, alla percezione sensoriale e agli oggetti percettibili della realtà fenomenica. Gauḍapāda definisce questo processo un fraintendimento (*vikalpa*) dell'autocoscienza pura e indivisibile dell'*ātman*, come quando nell'oscurità una fune viene scambiata per un serpente. Riuscire a dissipare la falsa percezione equivale a ottenere la visione esatta dell'Assoluto indivisibile. Śaṅkara preferisce usare il termine *avidyā* («nescienza») o *ajñāna* («ignoranza»). Questo non è solo l'assenza di introspezione, ma un'entità positiva, la causa della sovrapposizione dell'esperienza esteriore sull'autoconsapevolezza incorrotta. Śaṅkara, per rivendicare l'idea di un'unità statica del *brahman*, presume che esista un *avidyā* metafisico, causa necessaria dell'evoluzione cosmica. Egli rifiuta l'equazione dell'esperienza del risveglio ordinaria con l'esperienza onirica, che sostengono i teorici del Mahāyāna e Gauḍapāda. La moderna filosofia induista sottolinea l'aspetto epistemologico della *māyā*, che non implica la negazione della realtà del mondo, ma relativizza la validità della nostra esperienza.

Ulteriori aspetti. Il concetto filosofico finora descritto è stato spesso espresso dai miti religiosi e dalle leggende popolari. Nella mente popolare, il potere della *māyā* spesso coincide con imprese magiche e illusionistiche (*indrajāla*). Nel poema epico *Mahābhārata* (e altrove) si dice che questo potere è maneggiato dagli dei per illudere e ingannare l'umanità. «Il Signore gioca con i suoi sudditi come un bambino con i suoi giocattoli» (*Mahābhārata* 3,31,19ss.). In altri contesti, il mondo fenomenico è equiparato a una bolla sull'acqua, a una goccia su una foglia di loto, alle evanescenti nubi autunnali, a una chiazza di colori, o all'alone del fuoco di una torcia. Svariate leggende esprimono la stessa visione in forma allegorica. Nell'Induismo recente questo immaginario religioso continua ad avere molta importanza. Nella poesia religiosa, la *māyā* viene talvolta rappresentata come una donna seducente e temibile, che può essere la consorte dell'Essere supremo maschile (Śrī per Viṣṇu, Rādhā per Kṛṣṇa, Devī per Śiva) o, nella religione della Śakti, una manifestazione della Madre cosmica come Māyādevī o Bhuvaneśvarī (la dea del mondo).

[Per ulteriori discussioni sulla *māyā* nella filosofia indiana, vedi *VEDĀNTA* e *AVIDYĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Diversi testi di carattere non specifico trattano della *māyā* e del suo significato nel contesto del pensiero filosofico e religioso indiano. Una monografia di carattere accademico, attenta e affidabile, ad opera di un indologo classico è J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, pp. 164-97. La discussione di Gonda sulla *māyā* in quest'opera comprende un sunto e una revisione di due suoi precedenti studi. Di utile lettura introduttiva è il testo di P.D. Devanandan, *The Concept of Māyā. An Essay in Historical Survey of the Hindu Theory of the World, with Special Reference to the Vedānta*, London 1950, Calcutta 1954 (2ª ed.), in cui il punto di vista cristiano dell'autore non è eccessivamente forzato. A.K. Ray Chaudhuri, *The Doctrine of Māyā*, Calcutta 1950 (2ª ed. riv. e ampl.), è uno studio filosofico particolarmente incentrato sulla teoria epistemologica della nescienza nel Vedānta. Un testo conciso, che tratta principalmente della *māyā* nella filosofia induista del XX secolo, è Ruiz Reyna, *The Concept of Māyā from the Vedas to the Twentieth Century*, London-Bombay 1962. T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human*, Delhi 1978, è uno studio sulle fonti sanscrite indiane e balinesi incentrate sull'aspetto magico del concetto di *māyā*. Antecedente a tutti i testi precedentemente citati è H. Zimmer, *Maya, der indische Mythos*, Stuttgart 1936, che contiene un gran numero di leggende e di interpretazioni personali dell'autore.

TEUN GOUDRIAAN

MEHER BABA (1894-1969), alla nascita Merwan Sheriar Irani; capo spirituale che dichiarò di essere un *avatāra* (personificazione di Dio in forma umana) della sua epoca. Iniziò a osservare la pratica del silenzio nel 1925 e non smise fino alla morte, comunicando da principio indicando delle lettere su una tavola alfabetica e poi con i gesti. Meher Baba asserì che il suo silenzio e la rottura del silenzio avrebbero causato una trasformazione universale della consapevolezza attraverso la liberazione dell'amore divino nel mondo.

Meher Baba nacque a Poona, India, da una famiglia di origine persiana. Nel 1913, mentre studiava al Deccan College, incontrò il primo dei cinque «maestri perfetti» (individui completamente illuminati o realizzati in dio), che lo resero consapevole della sua identità di *avatāra*. Affermò di essere nato «non per insegnare, ma per risvegliare», e dimostrò l'essenziale unicità della vita con atti di amore e di servizio. Durante la sua esistenza lavorò per i poveri, per gli ammalati fisici e mentali, per gli aspiranti «inebriati di Dio» che chiamò *mast*, e per altri bisognosi. Meher Baba spiegò che le sue opere esteriori erano metafore del risveglio interiore, che era il suo vero lavoro. Ebbe numerosi seguaci di molte fedi e classi sociali, non credendo in differenze di casta e di credo.

Dalla sua morte (la «caduta del suo corpo») nel 1969, il seguito di Meher Baba è aumentato considerevolmente, soprattutto in India, negli Stati Uniti, in Australia e in Europa. I suoi seguaci sentono di avere una relazione di amore reciproco con Meher Baba, e credono che egli li guidi interiormente lungo il loro cammino

spirituale verso la cancellazione dell'ego («il falso io») e la realizzazione di Dio come «vero io». Anche se si sono sforzati di dare ascolto al suo desiderio di non fondare una nuova religione o una nuova setta, i suoi seguaci si riuniscono informalmente in varie località per condividere l'esperienza del suo amore e della sua guida. La tomba di Meher Baba a Meherabad, vicino ad Ahmednagar, India, è diventata un luogo di pellegrinaggio per i seguaci provenienti da tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Meher Baba. Il testo più completo, che contiene le direttive di Meher Baba sulla vita spirituale, è *God to Man and Man to God. The Discourses of Meher Baba*, North Myrtle Beach/S.C. 1975. Per una descrizione dettagliata della sua cosmologia, cfr. *God Speaks. The Theme of Creation and Its Purpose*, New York 1973 (2ª ed.). Entrambi i libri vennero dettati da Meher Baba sulla tavola alfabetica. Alcuni discorsi più tardi, tenuti mediante il linguggio dei segni, sono stati raccolti in *The Everything and the Nothing*, Berkeley 1971, rist. Bombay 1976 (trad. it. *Il tutto e il nulla*, Faedis 1996).

Opere su Meher Baba. La più completa biografia è rappresentata dal testo di C.B. Purdom, *The God-Man*, Crescent Beach/S.C. 1971, che contiene anche un'interpretazione della vita e del messaggio di Meher Baba. Per uno studio sul lavoro da lui condotto con i suoi discepoli «inebriati di Dio», i *sadhu*, e i poveri, cfr. W. Donkin, *The Wayfarers*, San Francisco 1969. Per conoscere da vicino la vita con Meher Baba, cfr. Kitty L. Davy, *Love Alone Prevails*, North Myrtle Beach/S.C. 1981.

CHARLES C. HAYNES

MEYKAṆṬĀR (XIII secolo d.C.), autore e teologo dello Śaiva Siddhānta tamil̲. Meykaṇṭār («colui che vide la verità») fu il primo dei quattro *santāna ācārya* («maestri ereditari», in questo caso ci si riferisce alla successione dei quattro teologi successivi) della scuola filosofica e teologica dello Śaiva Siddhānta tamil̲. Meykaṇṭār, il cui nome originario era Svētaraṇam, nacque a Tiruvennainallur e ricevette il nome, con il quale passò alla storia, dal suo maestro Parañcōti Muṉivar. La fama di Meykaṇṭār è legata interamente alla compilazione del suo unico lavoro, il *Civañāṉapōtam* (sanscrito, *Śivajñānabodha*, La comprensione della conoscenza di Śiva). Si ritiene che il *Civañāṉapōtam,* scritto all'inizio del XIII secolo d.C. sia il *mutaṉūl* («trattato principale») dei quattordici testi teologici canonici dello Śivaismo tamil̲. Il gruppo dei quattordici testi è chiamato *Meykaṇṭaśāstra*, pur essendo Meykaṇṭār l'autore di uno solo dei libri, quello fondamentale.

Il *Civañāṉapōtam* è composto da dodici *sūtra tamil̲*, due serie di commenti, i *cūttirakkaṇṇal̲ ivu* (le parole dei *sūtra* suddivise in frasi) e i *cūrṇikai* (un breve commentario sulle sentenze che esplicano il loro significato in modo semplice), un commentario costituito da articoli (*atikaraṇam*), ognuno dei quali formato da una tesi (*mēr̲kōl*), una ragione (*ētu*), e dei versi illustrativi (*utāraṇam*). I dodici *sūtra* sono compresi anche nel *Rauravāgama*, uno degli *āgama* sanscriti ritenuti sacri anche dallo Śivaismo tamil̲. È difficile, se non impossibile, stabilire se sia stato Meykaṇṭār a tradurre in lingua *tamil̲* i *sūtra* sanscriti o se invece sia stato l'autore del *Rauravāgama* a copiarli dal *Civañāṉapōtam*, e sulla questione gli studiosi non hanno raggiunto un accordo. Non ci sorprende la presenza di un riferimento sanscrito degli *āgama*, che sottolinea l'autorevolezza del testo, considerando che le scuole settarie induiste medievali erano molto attente ad affermare la propria legittimità.

Il *Civañāṉapōtam* fornisce una presentazione altamente sistematica e logica dell'ideologia basilare dello Śaiva Siddhānta. I primi sei *sūtra* stabiliscono l'esistenza, gli attributi e le interrelazioni delle tre principali entità dell'ontologia della scuola: *pati* (il Signore, cioè il dio Śiva), *pacu* (l'anima) e *pācam* (i legami che vincolano le anime e le allontanano dalla conoscenza di Dio). Meykaṇṭār per provare l'esistenza di Dio menziona le testimonianze intelligibili della creazione, della preservazione e della dissoluzione del mondo. Dio è immanente nelle anime, ma differente da esse. La conoscenza che l'anima ha della realtà è oscurata dall'impurità innata che la caratterizza (*cakajamalam*, cioè l'*āṇavamalam*, il componente base del *pācam*). L'anima può ricevere l'illuminazione per la grazia di Dio e sciogliere i suoi legami. L'anima è un'entità che viene definita dalle sue relazioni, sia con i «legami» (*pācam*), sia con l'«impurità» (*malam*, cioè la struttura finita e fenomenica dell'esistenza), sia con il Signore (*pati*), che concede la conoscenza divina e la beatitudine. Gli aspetti specifici della realizzazione della relazione *advaita* tra l'anima e il Signore costituiscono il soggetto degli ultimi sei *sūtra*. Qui vi sono in germe le basi del sentiero per la realizzazione spirituale dello Śaiva Siddhānta: la necessità di un maestro, che è libero dai legami e quindi manifesta il Signore, l'uso del *mantra* di cinque sillabe (*nama śivāya*) e, soprattutto, l'importanza dell'amore devozionale (*bhakti*, in tamil̲ *aṉpu*) per Dio e l'importanza dell'incontro con gli altri devoti (*bhakta*).

[Vedi anche le biografie di *MĀṆIKKAVACAKAR* e *UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA*].

BIBLIOGRAFIA

Il *Civañāṉapōtam* vanta diverse traduzioni inglesi, di cui la più completa, accurata e accessibile è G. Matthews (trad.), *Śiva-*

ñāna-bōdham. A Manual of Śaiva Religious Doctrine, Oxford 1948. J.H. Piet, *A Logical Presentation of the Śaiva Siddhānta Philosophy*, Madras 1952, segue il *Civañāṉapōtam* nella sua trattazione dello Śaiva Siddhānta. Uno studio rigoroso dell'intero *corpus* canonico dei testi teologici dello Śaiva Siddhānta, corredato in appendice dai *sūtra* tamiḻ e sanscriti del *Civañāṉapōtam* e del *Rauravāgama* accompagnati dalle traduzioni inglesi, è M. Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, Oxford 1971. Un ponderoso volume dedicato al pensiero dello Śaiva Siddhānta, talvolta segnato da pregiudizi cristiano-protestanti, ma tuttavia utile per la sua completezza e per il suo acume, è H.W. Schomerus, *Der Çaiva-Siddhānta. Eine Mystik Indiens*, Leipzig 1912.

GLENN E. YOCUM

MĪMĀṂSĀ. La parola *mīmāṃsā* significa nel sanscrito comune «investigazione». Poiché il termine si riferisce a un'importante scuola filosofica sudasiatica, doveva significare originariamente «ricerca dell'interpretazione corretta dei testi vedici». La scuola della Mīmāṃsā è meglio conosciuta come scuola della Pūrva-mīmāṃsā, anche detta, talvolta, Dharma-mīmāṃsā (indagine sulla natura del *dharma* come stabilito dai *Veda*, l'autorità suprema). Uttara-mīmāṃsā è il nome descrittivo della scuola del Vedānta, che si occupa di indagare la natura del *brahman* postulata dall'ultima parte (*uttara*) dei *Veda* e nelle *upaniṣad*; per questo motivo è anche chiamata Brahma-mīmāṃsā (indagine sulla natura del *brahman*). Il termine *dharma* è di primaria importanza in questo contesto. Significa qui il «dovere» di ognuno (*codanā*) ingiunto dai *Veda*, e include sia i doveri religiosi, sacri o rituali, sia quelli morali. *Dharma* indica inoltre le «virtù» attingibili attraverso il compimento di certi doveri o l'esecuzione di alcune sequenze di azioni. Dunque il *dharma* è l'argomento principale di discussione nella scuola della Mīmāṃsā.

Intorno al 500 a.C., le scritture vediche furono attaccate aspramente dagli *śramaṇa* (mendicanti filosofi brahmani), e la loro autorità, di conseguenza, venne apparentemente devastata dalle critiche. La scuola della Mīmāṃsā fu dunque fondata da sacerdoti vedici che desideravano ristabilire l'autorità delle Scritture vediche risolvendone le contraddizioni apparenti e altri problemi testuali in esse presenti. La Mīmāṃsā sviluppò in questo modo la scienza dell'esegesi. Intorno al I secolo a.C. furono compilati i *Mīmāṃsā Sūtra*, testo che fu attribuito a Jaimini, antico saggio, e che viene considerato come il testo chiave della scuola.

Rispetto al *dharma*, la Mīmāṃsā ha un approccio in qualche modo fondamentalista Essa afferma che le scritture sono l'unico strumento per sapere cosa è *dharma* e cosa non lo è. Solo seguendo i comandi delle scritture possiamo conseguire il *dharma*, ovvero «il bene», che non è attingibile con altri mezzi. Gli altri mezzi di conoscenza (la percezione, l'inferenza, il ragionamento, ecc.) non sono di nessun aiuto nell'ambito del *dharma*, poiché ineriscono al *dharma* quei problemi trascendentali, impercettibili e non verificabili, come l'aldilà, il cielo e l'ordine morale. La scuola della Mīmāṃsā definisce dunque l'essenza dei *Veda* (*vedatā*) come ciò che ci informa della sfera del trascendente. La loro autorevolezza in materia è palese. La verità delle affermazioni scritturali è valida di per sé. I *Veda* devono essere considerati come eterni e non creati. Le Scritture sono testi «rivelati», essendo prive di autore. In breve, le verità dei *Veda* superano la sfera dell'empirico, e quindi non si può provare né concepire un'influenza della realtà empirica su di esse.

Il problema dell'interpretazione ha condotto la scuola della Mīmāṃsā allo studio e alla trattazione di argomenti di grande interesse filosofico. La Mīmāṃsā si sviluppò in un tipo di disciplina filosofica, che incorporava al suo interno una teoria della conoscenza, l'epistemologia, la logica, una teoria del significato e del linguaggio e una metafisica realistica. In virtù dell'enfasi posta sulla filosofia del linguaggio e sulla linguistica, la Mīmāṃsā è stata talvolta chiamata *vākya-śāstra* («teoria del linguaggio»). Formulò anche una serie di regole d'interpretazione per risolvere ed eliminare le incongruenze apparenti dei testi scritturali.

Successivamente, la Mīmāṃsā si divise in due sottoscuole (600-700 d.C. circa), la scuola Bhaṭṭa e la scuola Prabhākara, dai nomi degli esponenti di spicco della scuola, Kumārila Bhaṭṭa e Prabhākara. Delle molte differenze minori tra le due sottoscuole verranno qui trattate solo alcune delle più rimarchevoli.

Kumārila parla di sei *pramāṇa* («mezzi validi di conoscenza») – la percezione (*pratyakṣa*), l'inferenza (*anumāna*), la testimonianza verbale (*śabda* o *aptāvacana*), la comparazione (*upamāna*), la supposizione (*arthāpatti*) e la non comprensione (*anupalabdhi*). Prabhākara accetta solo i primi cinque. Poiché rifiuta «l'assenza» (*abhāva*) come realtà separata, come entità «conoscibile» (*prameya*), non ha bisogno della «non comprensione» per affermare l'esistenza di entità simili. Per i bhaṭṭa, una cognizione non è una proprietà percettibile, ma è inferibile dalla «conoscibilità» (*jñātatā*) dell'oggetto conosciuto: dal momento che questo vaso è da me conosciuto, una sua cognizione deve avere avuto luogo in me. Per i prabhākara, una cognizione si autoconosce – ha percezione di se stessa. Ma entrambi considerano la conoscenza come valida di per sé. Kumārila ammette come *pramāṇa* sia la *śabda* (ciò che è detto, discorso) vedica sia quella non vedica. Prabhākara afferma che lo *śabda-pramāṇa* autentico è la *śabda* vedica. Entrambi cercano di

fondare l'autorità dei *Veda* non su Dio ma su delle realtà trascendenti quali il *dharma* e il *mokṣa*. I bhaṭṭa sostengono esplicitamente il *jñāna-karma-samuccaya-vāda*, secondo cui sia la conoscenza sia l'azione conducono alla liberazione. La visione dei prabhākara non sembra essere molto diversa.

Le due sottoscuole hanno visioni diverse su quale sia lo stimolo giusto che dovrebbe spingere l'uomo all'azione (che include sia gli atti morali sia quelli religiosi). I prabhākara dicono che sia solo il senso del dovere mentre i bhaṭṭa sostengono che lo stimolo giusto all'azione sia costituito sia dal senso del dovere sia dal desiderio di un ritorno positivo. Le due scuole sono in disaccordo anche su un altro argomento, piuttosto tecnico. I bhaṭṭa credono che il significato delle frasi sia dato dai loro costituenti atomici, i significati delle singole parole, mentre i prabhākara credono che le parole diano origine direttamente a una frase di senso intesa come un tutto solo nella misura in cui siano sintatticamente connesse (*anvita*) tra loro.

[Vedi anche *VEDĀNTA*].

BIBLIOGRAFIA

G. Jha, *Prābhākara School of Pūrva-mīmāṃsā*, Allahabad 1911.

Rāmānujācārya, *Tantra-rahasya*, 1923 (1ª ed.), opera riedita da R. Shamasastry e K.S.R. Sastri (edd.), Baroda 1956 (Gaekwad's Oriental Series, 24). Contiene un'introduzione degli editori.

P. Shastri, *Introduction to Pūrva Mīmāṃsā*, 1923, opera riedita da G. Sastri, Varanasi 1980 (2ª ed. riv.).

BIMAL KRISHNA MATILAL

MĪRĀ BĀĪ (circa 1498-1546), è la più famosa poetessa-santa medievale. Fu una devota di Kṛṣṇa, incarnazione di Viṣṇu e una poetessa di grande forza, una tra i migliori poeti-santi che contribuirono alla rivitalizzazione *bhakti* (devozionale) dell'Induismo nell'India settentrionale. I *pada* (canzoni devozionali) di Mīrā Bāī sono popolari soprattutto dove si parla *hindī*, *rājasthānī* e *gujarātī*, ma sono cantati un po' ovunque nel Paese. La storia della sua vita e le leggende fiorite attorno alla sua figura sono conosciute in tutta l'India.

Mīrā fu una principessa rājpūt del principato di Merta, nel Rajasthan centrale. Rimase orfana di madre in giovane età e venne allevata dal nonno, che era un devoto di Viṣṇu e che incoraggiò le sue inclinazioni religiose e le diede anche un'educazione classica comprendente una rigorosa formazione musicale, che risulta evidente nelle sue canzoni. Nel 1516 venne data in sposa, per stringere un'alleanza politica, al principe Bhoj Rāj, presunto erede di Rānā Sāngā, re di Mewar. La leggenda racconta che Mīrā, che si considerava la sposa spirituale di Kṛṣṇa, riuscì a portare con sé l'icona del dio durante la cerimonia nuziale e poi si oppose ai parenti acquisiti rifiutando di compiere i riti della dea familiare Durgā-Kālī.

Poco dopo il matrimonio, Bhoj Rāj morì, e Mīrā rifiutò di immolarsi sulla pira del marito come voleva la tradizione. Invece, prese a trascorrere il suo tempo nel tempio della città in completo assorbimento nella devozione a Kṛṣṇa, danzando e cantando davanti all'immagine divina, incontrando i devoti maschi e ricevendo i mendicanti religiosi. La famiglia fu esterrefatta dal suo comportamento. Quando Rānā Sāngā morì nel 1528, il nuovo re, il cognato di Mīrā, cercò di fermarla. Secondo la leggenda tentò anche di avvelenarla. Mīrā, stanca delle persecuzioni, abbandonò Mewar e divenne un'asceta vagabonda. Alla fine si trasferì nella città santa di Dwarka e qui trascorse il resto della sua vita come devota nel tempio di Ranachor. La leggenda popolare sulla sua morte narra che, mentre stava pregando nel tempio, il suo corpo fisico si dissolse per unirsi all'idolo di Kṛṣṇa.

È difficile sapere quanti siano i *pada* scritti da Mīrā Bāī. Oggi esistono dozzine di libri stampati, che contengono da meno di cinquanta a parecchie centinaia di canzoni. Alcune sono basate su manoscritti più antichi, ma la maggior parte è stata raccolta dalla tradizione orale. Oltre alle edizioni a stampa esistono molte canzoni trasmesse oralmente, che ancora non sono state trascritte. Inoltre, a causa dell'estensione della diffusione delle sue canzoni, esistono diverse versioni di ciascuna di esse. Quali canzoni attribuite a Mīrā siano autentiche e quali siano composizioni più tarde è una questione scientifica che non è stata tuttora risolta in maniera soddisfacente, ma ciò non ha importanza per la cultura religiosa viva.

Mīrā Bāī, a differenza di altri poeti-santi medievali, non cantò un vasto repertorio di soggetti. Il suo tema centrale è l'amore per Kṛṣṇa, le cui diverse sfaccettature sono espresse in prima persona da una voce intensamente emotiva. Le canzoni in cui dà voce al dolore per la separazione dal suo divino Signore sono quelle maggiormente penetranti e più amate. Il fascino delle sue poesie risiede nel lirismo, nella ricchezza delle immagini e, soprattutto, nella loro spontaneità e sincerità totale.

Mīrā Bāī occupa una posizione speciale nella tradizione devozionale dell'Induismo e, al di là della popolarità delle sue canzoni, resta un modello per la sua personalità santa, per l'incarnazione dell'amore senza egoismo e la totale dedizione, e per il rifiuto delle convenzioni sociali in nome degli imperativi superiori di una vita di devozione, rifiuto ancora più forte se si considera che era una donna e una principessa rājpūt. La sua

personale via di devozione non rientra nelle due principali e contrastanti scuole *bhakti* dell'India settentrionale: la scuola Saguṇa, che venerava un Dio incarnato, prevedeva l'adorazione nel tempio e si basava sulla filosofia dualista, e la scuola Nirguṇa, che concepiva un Dio senza attributi, rifiutava la venerazione nel tempio e si fondava sulla filosofia monista. La pratica devozionale e le canzoni di Mīrā non presentano un confine netto tra i due orientamenti: Kṛṣṇa è sia il Dio concreto dell'incarnazione mitologica, sia il Dio astratto che è al di là della forma, e la relazione di Mīrā con lui è sia personale che di totale abbandono e identificazione. La popolarità universale di Mīrā Bāī si deve a questa totale trascendenza dalle categorie filosofiche e alla potenza delle sue canzoni di devozione.

[Per una discussione ulteriore sulla *bhakti* nei movimenti religiosi dell'India settentrionale, vedi *BHAKTI*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; e *VIṢṆUISMO*, articolo sui *Bhāgavata*. La poesia devozionale è trattata anche in *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

BIBLIOGRAFIA

Il più succinto schizzo della figura di Mīrā Bāī e del ruolo da lei sostenuto nella rinascita *bhakti* dell'Induismo è S.M. Pandey, *Mīrābāī and her Contributions to the Bhakti Movement*, in «History of Religions», 5 (1965), pp. 54-73. Usha S. Nilsson, *Mira Bai*, New Delhi 1969, contiene uno studio sulla poetica di Mīrā, insieme alla traduzione di alcune delle sue poesie più note. Per uno studio critico della sua vita, basato su di un'analisi delle fonti storiche, cfr. H. Goetz, *Mira Bai. Her Life and Times*, Bombay 1966. A.J. Alston, *The Devotional Poems of Mīrābāī*, Delhi-Mystic/Conn. 1980, è una traduzione completa, corredata di introduzione e note, dell'edizione scientifica dei canti di Mīrā ad opera di P. Chaturvedi, *Mīrāṁbāī kī padāvalī*, Allahabad 1973 (15ª ed.).

KARINE SCHOMER

MOKṢA. Il termine *mokṣa*, sostantivo sanscrito maschile, e il sinonimo femminile *mukti* derivano etimologicamente da *muc*, che significa «liberare». Entrambi i termini sono stati sempre usati in un senso esclusivamente religioso, denotando l'uscita dal ciclo tedioso e doloroso della trasmigrazione (*saṃsāra*). Questa nozione appare per la prima volta nel pensiero indiano con le *upaniṣad* più antiche, come pure nel primo Buddhismo.

Non si parla di *mokṣa* nella letteratura degli antichi *Veda*, né nelle *saṃhitā* («raccolte»), né nei *brāhmaṇa*, i commenti che si riferiscono ai riti sacrificali. In verità, i più antichi testi vedici conosciuti trattano del godimento (*bhukti*) del mondo terreno, non della liberazione da esso. Le associazioni metafisiche, morali e soteriologiche del concetto di *mokṣa* si fondano su una sensibilità religiosa che dà priorità assoluta all'esperienza della liberazione da tutte le strutture e gli schemi.

Solo a partire dal VI secolo a.C. si trovano nei testi riferimenti a ciò che sarebbe diventato il punto centrale del pensiero religioso indiano, ovvero la liberazione dal ciclo delle rinascite o *saṃsāra*, generato dal peso delle azioni (*karman*) compiute nelle vita presente o durante quelle precedenti. [Vedi *SAṂSĀRA*]. Questa preoccupazione nacque contemporaneamente nel Brahmanesimo e nel Buddhismo, per estendersi in seguito in tutto il subcontinente indiano. È alla base delle *upaniṣad* e degli insegnamenti del Buddha e del suo contemporaneo, altro grande riformatore religioso, Mahāvīra.

Il concetto di *mokṣa* venne ulteriormente elaborato nel *Mahābhārata* e nelle *Leggi di Manu*. L'idea è presente anche nelle prime *upaniṣad*, dove viene espressa con il termine *mukti*. La parola *mokṣa* appare nel composto *vimokṣa* con lo stesso significato. Il primo Buddhismo usa la parola pāli *mokkha*.

La *Bhagavadgītā*, forse una delle prime parti del *Mahābhārata* ad essere stata composta, non fa uso della parola *mokṣa*, ma l'etimo *muc* fornisce dei sostituti per indicare coloro che desiderano la liberazione (4,4); l'aggettivo per colui che è liberato è *mukta* (5,28) e la parola sostantivo impiegata, come già nella *Chāndogya Upaniṣad* che precede di tre secoli la Gītā, è *vimokṣa* (16,5) o *nirvimokṣa*, dall'identico significato.

Sovente troviamo altre parole proprio quando ci aspettiamo di leggere *mokṣa*. Per introdurre la nozione di immortalità si usa la parola *amṛta*, di origine vedica. In questo caso, però, essa assume un significato particolare per sottolineare che il *mokṣa* è il risultato di una posizione privilegiata che fa ottenere, come effetto principale, l'abbandono della rinascita. Il punto essenziale del *mokṣa* è la liberazione dai lacci dell'azione (*karman*) e dal *saṃsāra*, la catena eterna e senza inizio.

I sistemi più tardi, derivati dal pensiero del Brahmanesimo, danno una diversa coloritura all'idea di liberazione usando un vocabolario differente. Per esempio, il sistema dello Yoga propone *apavarga*, che sottolinea la fuga dal ciclo delle rinascite; il Sāṃkhya sceglie la parola *kaivalya*, lo stato dell'essere in cui si recupera l'unità primitiva. [Vedi *SĀṂKHYA*]. Tuttavia, al di là dell'uso di parole diverse, l'obiettivo resta lo stesso: la liberazione del *jīva*, l'anima individuale.

Nei testi del Vedānta medievale, formati dai commentari al *Brahma Sūtra*, viene preferito il termine *mokṣa*. I commentatori più influenti furono Śaṅkara (VIII secolo d.C.), Rāmānuja (circa XI-XII secolo), Nimbārka (XII secolo), Madhva (XIV secolo) e Vallabha (XV secolo). In seguito, i filosofi indiani moderni del XIX secolo e

quelli contemporanei hanno usato la stessa parola. [Vedi *ŚAṄKARA*; *RĀMĀNUJA*; *NIMBĀRKA*; *MADHVA*; e *VALLABHA*].

Mokṣa è una parola eterna nel vocabolario religioso dell'India; l'idea che veicola è l'assicurazione che il praticante non tornerà mai più indietro in questo mondo. Diverse tradizioni ascetiche della storia dell'India hanno insegnato che la liberazione dal mondo può essere raggiunta prima che avvenga la morte fisica. Si parla allora di *jīvanmukta*, colui che è «liberato mentre è ancora in vita».

Le scritture a tinte forti influenzate dal Tantrismo, in particolare quelle connesse al Vaiṣṇava Pāñcarātra, citano tre strade per la liberazione. La prima si basa sulla distinzione netta tra Dio e l'adoratore. La seconda su una teoria dell'unione tra i due: il Sé e il sé fanno un'unica cosa, Dio e anima sono una sola cosa. La terza strada consiste nello sforzo mirato a reintegrare il Sé supremo attraverso una completa identificazione con esso. Nel Viṣṇuismo tantrico si aspira all'unione intima o *sayujya*.

La *Bhagavadgītā* individua tre vie di autodisciplina che portano alla liberazione: attraverso l'azione (*karmayoga*), attraverso la conoscenza (*jñānayoga*) e attraverso la devozione (*bhaktiyoga*). Nella prima, si considera che una persona è legata da ogni azione, buona o cattiva, che compie e può quindi guadagnare una buona rinascita con il suo agire. Sembra quindi impossibile unire *karman* e *mokṣa*; le buone azioni possono essere, pare, solo il primo passo verso la liberazione. Dobbiamo considerare il particolare contesto del *karman* nel suo primitivo significato di atto rituale, di azione consacrata. La parola *karman* è fondamentalmente legata all'azione, ma non ci si legherà ai lacci del proprio agire se si terrà a mente di non compiere un'azione per ottenerne i frutti in questa vita o in quelle future. Ogni azione che non sia mossa dall'interesse personale può aprire le porte del regno del *brahman*.

La principale caratteristica dello *jñānayoga* è la cognizione che *ātman* e *brahman* sono la stessa cosa. La conoscenza o visione interiore garantisce la vera libertà all'uomo, perché lo spirito individuale è libero, ma non lo sa.

La *Bhagavadgītā* e gli altri sistemi teistici espongono anche una terza via, quella della devozione (*bhakti*). La *bhakti* nacque in un contesto viṣṇuita ed entrò poi a far parte di altre tradizioni religiose dell'India, assumendo particolare importanza nello Śivaismo tantrico.

Per quanto concerne la via della conoscenza o della meditazione, le *upaniṣad* e Śaṅkara sostengono l'esistenza di un processo della mente che porta al riconoscimento intuitivo dell'identità tra *ātman* e *brahman*, cioè all'identificazione del sé con il Sé, ovvero l'Energia Primaria da cui scaturiscono tutte le altre. Con la sola concentrazione mentale si può scorgere il messaggio di identità espresso come intuizione cognitiva dal famoso «*tat tvam asi*» («tu sei quello»).

Nei sistemi teistici, il processo meditativo si basa su una personificazione dell'Assoluto, più che su astrazioni. Per meditare ci si concentra sulle gesta divine, che sono raccontate nei testi sacri. Gli dei vengono invocati con preghiere conosciute come *mantra*, che si ritiene siano impregnate dall'energia del dio invocato. Le fondamenta della relazione stabilita con il Signore sono costruite sull'amore e la fiducia. In cambio, il Signore assicura al devoto, con la sua benevolenza, la liberazione che altri ottengono solamente dopo avere trascorso molteplici vite.

Talvolta, il *mokṣa* è presentato come un dono di Dio, senza implicare alcuno sforzo da parte dell'uomo. L'idea della liberazione è concepita in modo piuttosto diverso dai sistemi teistici e da quelli non teistici. Tale ricerca è evidente nella corrente di pensiero indiano, ma è al di fuori di una concezione teistica che viene ad assumere il suo pieno rilievo religioso.

Gli scritti indiani con tendenze politiche menzionano spesso i tre fini (*varga*) della vita dell'uomo riconosciuti dalla tradizione: *dharma* («dovere morale o legge»), *kāma* («godimento»), e *artha* («benessere materiale»). Nei contesti dove si combinano filosofia e religione viene aggiunto anche un quarto fine, il *mokṣa*. Dal punto di vista filosofico è l'obiettivo più importante, perché esprime il fine supremo dell'essere umano, il ritorno alla causa primordiale, all'ultima realtà.

Nel contesto delle *upaniṣad* non c'è molta elaborazione mitologica del concetto di *mokṣa*. Il mito acquista forza nella letteratura e nell'iconografia delle tradizioni in cui il *mokṣa* è il premio che il devoto ottiene venerando un dio personificato. Dall'epoca dei poemi epici (cioè, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*) in avanti, il concetto di liberazione assume una colorazione mitologica. Uno degli esempi più stupefacenti è fornito dalla religione di Kṛṣṇa. Nelle diverse manifestazioni come bambino, guerriero e amante, l'eroe Kṛṣṇa è un attore permanentemente alla ricerca della salvezza dei suoi devoti.

I circoli del Vedānta iniziati da Rāmānuja e da Nimbārka, portati poi avanti da Vallabha, enfatizzarono il culto di Kṛṣṇa e della sua compagna preferita Rādhā, perché il predominio dell'amore su tutti gli altri sentimenti può, da solo, portare all'emancipazione. Ogni immagine iconica diventa un frammento della divinità, dopo che si sono celebrate le cerimonie rituali, e quindi la venerazione delle immagini è un momento essenziale dell'adorazione. Le immagini sono più potenti del rito stesso, perché dotate di potere salvifico. Anche la tradi-

zione śivaita riconosce l'efficacia del culto delle immagini del dio (Śiva) e della dea (Devī o Kālī o la Grande Dea). [Vedi *MŪRTI*].

Quando le persone cercano valori materiali, colui «che conosce», come si dice nelle *upaniṣad*, è consapevole che solo con la benevolenza di Dio potrà raggiungere la realtà ultima, l'uscita dal ciclo delle rinascite.

[Per ulteriori discussioni sulle tre vie del *mokṣa* delineate nella *Bhagavadgītā* e in altri testi centrali per lo sviluppo di questo concetto, vedi *BHAGAVADGĪTĀ*; *KARMAN INDUISTA E JAINISTA*; *JÑĀNA*; e *BHAKTI*. Per la discussione di un termine linguisticamente e concettualmente legato al *mokṣa*, vedi *JĪVAMUKTI*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980, costituisce un'eccellente introduzione al soggetto. Cfr. anche P.C. Roy e K.M. Ganguli (tradd.), *Mokṣadharmaparvan*, in *Mahābhārata*, XII, 1884-1896, rist. Calcutta 1963, per quanto riguarda il capitolo sulle norme per l'emancipazione.

A.M. ESNOUL

MUDRĀ. Fra i significati fondamentali della parola sanscrita *mudrā* vi sono quelli di «stampo», «marchio» e «sigillo» (o l'impronta lasciata da un sigillo). Il termine è usato in genere in quest'ultimo significato nel Buddhismo esoterico; qui la *mudrā* agisce come un sigillo magico che garantisce l'efficacia dell'atto magico-religioso. Dal momento che nel Buddhismo esoterico il sigillo è eseguito con vari gesti delle mani, il termine *mudrā* ha anche acquisito il significato di modo in cui tenere le dita per dare un sigillo o una garanzia ai *mantra*, o suoni magici, che esse accompagnano. I *mantra* svolgono un ruolo importante nell'interiorizzare certe forze cosmiche. L'uso delle mani per garantire l'efficacia di un *mantra* pervenne senza dubbio al Buddhismo dalle fonti della pratica religiosa indiana. Di certo, i gesti delle mani furono e sono ancora usati comunemente nella danza indiana, in cui svolgono un ruolo interpretativo assai importante. Pertanto, i gesti simbolici delle mani si possono dividere in due categorie principali: quelli usati dal celebrante nelle cerimonie esoteriche e quelli che appaiono nell'iconografia della scultura e dell'arte pittorica buddhista esoterica. I gesti della prima categoria sono numerosi e dinamici, mentre quelli della seconda categoria sono relativamente limitati e, data la natura stessa della scultura e della pittura, sono privi di movimento.

Le *mudrā* buddhiste. Il gran numero di *mudrā* cerimoniali eseguite dal celebrante esoterico richiede un arduo periodo di allenamento da parte del neofita. Di solito, queste *mudrā* sono trasmesse da un maestro esoterico, il che riflette le loro origini indiane, dal momento che in India il rapporto fra il maestro e il discepolo è sempre stato importante. Poiché le *mudrā* devono avere la funzione di sigilli che garantiscono la veracità delle parole magiche (*mantra*), è indispensabile che siano realizzate in modo impeccabile e che corrispondano alle parole che devono accompagnare. Le *mudrā* eseguite scorrettamente per «sigillare» o garantire l'efficacia di un *mantra* non realizzano l'effetto proposto e di fatto inficiano l'atto magico. [Vedi *MANTRA*].

Malgrado l'importanza tradizionalmente accordata alla trasmissione diretta da un maestro a un discepolo di questi sigilli fatti con le mani, nel corso del tempo essi divennero così complicati che ne furono compilate raccolte illustrate per l'edificazione dello studente. Ma si deve ricordare che tali compendi, che riproducono le forme dei gesti delle mani, sono privi di alcun significato, a meno che la loro forma e il loro uso non siano compresi ed eseguiti con precisione dal praticante. Le *mudrā* di fatto costituiscono uno dei «misteri» del Buddhismo esoterico al quale è ammesso per principio solo l'adepto. Usarle in modo indiscriminato senza conoscere il loro senso o potere equivale ad armeggiare irresponsabilmente con la manipolazione delle forze cosmiche di cui sono una delle chiavi.

Le *mudrā* del secondo tipo, quelle che appaiono nelle sculture e nei dipinti esoterici buddhisti e che sono necessariamente prive di movimento, servono essenzialmente come segni distintivi che identificano una statua o un'immagine spesso non specifica. Analogamente, nell'iconografia cristiana, Cristo può essere identificato nel ruolo di colui che predica o di colui che benedice dalla posizione delle sue mani.

Oggi, benché esistano anche altri termini, i nomi giapponesi più comuni per le *mudrā*, largamente usati nelle sette buddhiste esoteriche giapponesi dello Shingon e del Tendai, sono *shu-in* («segno delle mani», *mitsu-in* («segno esoterico»), o semplicemente *in* («segno»). Nell'arte esoterica buddhista sono regolarmente usati all'incirca sette segni delle mani fra i molti segni esistenti (vedi fig. 1).

1. Il gesto dell'assenza di paura (giapponese, *semui-in*; sanscrito, *abhayamudrā*) mostra la mano destra tenuta in alto, con la palma rivolta verso l'esterno. Questo gesto, usato largamente nel Vicino Oriente, è anche presente nell'iconografia cristiana, dove designa Cristo come monarca pantocratore e creatore. Divenne ben presto un simbolo dell'atto di legiferare, e il Buddha che fa questo gesto è identificato con il duplice ruolo del legiferatore e del protettore. Nella leggenda bud-

dhista, il gesto è associato alla storia del cugino malvagio del Buddha, Devadatta, che tentò di provocarne la morte facendolo calpestare da un elefante impazzito. L'iconografia buddhista mostra il Buddha mentre calma l'animale inferocito, alzando la mano nel gesto dell'assenza di paura. Per estensione, il Buddha conferisce l'assenza di paura a tutti coloro che prendono rifugio nel *dharma*. Quando la mano è tenuta in modo che le dita sono orientate verso il basso, il gesto è quello di concedere l'esaudimento (giapponese, *segan-in*) e simboleggia la benevolenza del Buddha.

2. Il gesto della pacificazione o del dibattito (giapponese, *an'i-in*; sanscrito, *vitarkamudrā*) è il gesto di calmare, di portare la pace della Parola (potere sacro). La mano destra è alzata, la palma è rivolta verso l'esterno, con le punte del pollice e dell'indice (ma talvolta anche del medio o dell'anulare) che si toccano. Questo è un gesto molto comune connesso con la Parola, e si ritrova in tutta l'area circostante il bacino del Mediterraneo e in tutto il Vicino Oriente e l'Estremo Oriente. Esso simboleggia il Buddha che insegna la Legge, un ruolo rappresentato dalla ruota nelle raffigurazioni aniconiche.

3. Il gesto della venerazione (giapponese, *kongō-gasshō*; sanscrito, *añjalimudrā*) si compie unendo le palme delle mani in un gesto di venerazione o adorazione. Non è mai eseguito dall'immagine di un Buddha, ma compare nelle raffigurazioni dei *bodhisattva* e dei personaggi meno importanti.

4. Il gesto di toccare la terra (giapponese, *sokuchi-in*; sanscrito, *bhūmisparśamudrā*) è sempre compiuto con la mano destra (che indica la terra), mentre la mano sinistra giace sul grembo. Al contrario della maggior parte degli altri gesti, che sono spesso compiuti da vari tipi di divinità, il gesto di toccare la terra è usato solo dal Buddha storico, Śākyamuni. Esso rievoca un avvenimento della leggenda buddhista, quello in cui il Buddha storico, dopo aver sconfitto le schiere dei demoni di Māra (il tentatore), appena prima della sua illuminazione, toccò la terra, invocandola quale testimone del merito religioso che aveva accumulato nel corso della sua lunga carriera come *bodhisattva*.

5. Il gesto della concentrazione (giapponese, *jō-in*; sanscrito, *dhyānamudrā*), di cui esistono molte varianti, è compiuto in modo generico ponendo le mani in grembo, una sull'altra, sebbene le dita possano essere disposte in modo diverso nelle differenti forme di que-

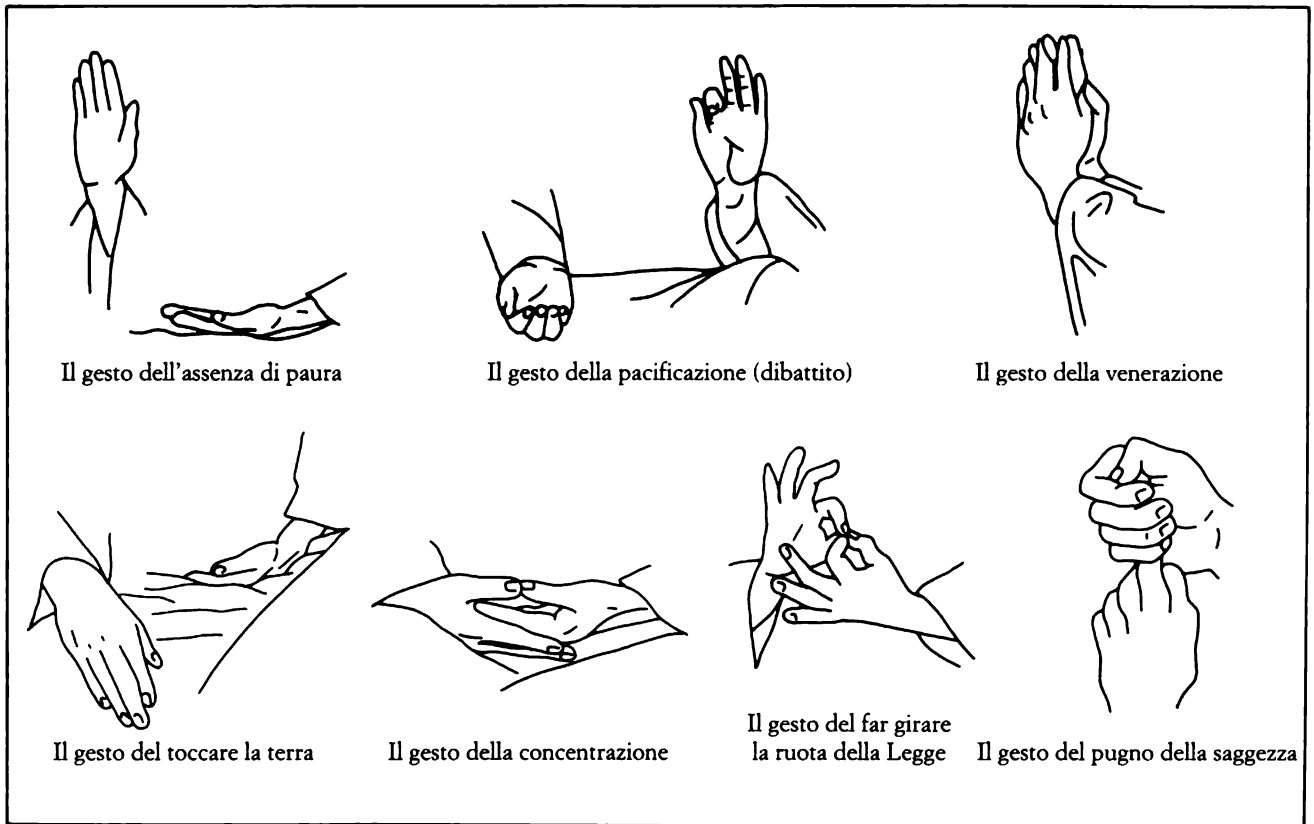



FIGURA 1. Sette *mudrā* buddhiste comuni.

sta *mudrā*. Questo gesto ampiamente rappresentato mostra l'importanza onnipresente delle tecniche meditative e concentrative nel Buddhismo. Il modello per la meditazione concentrativa rimane il Buddha storico che, dopo aver meditato, si risvegliò alle realtà dell'esistenza o ne acquisì la consapevolezza: la sofferenza onnipervadente è causata dal desiderio, che può essere allentato solo seguendo la disciplina stabilita dal Buddha. Tuttavia, ci sono divinità diverse dal Buddha storico che compiono frequentemente questo gesto.

6. Il gesto del far girare la ruota della Legge (giapponese, *tembōrin-in*; sanscrito, *dharmacakramudrā*) è compiuto nella maggior parte dei casi accostando due «ruote della Legge» quali sono fatte nell'*an'i-in*. Pertanto questo gesto è associato con la Parola e con la promulgazione della Legge buddhista. Alcune versioni di questo gesto si sono così tanto allontanate dal cerchio della ruota che il loro significato non è più immediatamente evidente. Il *tembōrin-in* è di norma compiuto dal Buddha quando svolge il ruolo di diffondere e divulgare la Legge.

7. Il gesto del pugno della saggezza (giapponese, *chi ken-in*; sanscrito, *jñānamudrā*) è limitato al Buddhismo esoterico, dove ha un significato profondo. Il dito indice della mano sinistra, levato verso l'alto, è inserito nel pugno adamantino destro, in cui il pollice è circondato dalle altre dita della mano destra. Questo gesto rappresenta la saggezza del grande Buddha esoterico Dainichi (sanscrito, Vairocana) quale divinità centrale del mondo adamantino, e ne conferma il ruolo. Questa stessa divinità fa il gesto della concentrazione nel mondo uterino. Si sottolineano, così, due aspetti diversi della stessa divinità.

Le mūdra induiste. Nell'Induismo, il termine *mudrā* si applica a una delle parti che costituiscono le posizioni corporee rappresentate nella danza rituale, nel simbolismo occulto, e nella scultura. Le *mudrā* fatte con una mano sono conosciute come «non connesse» (*asaṃyukta*); quelle fatte con due mani sono quelle «connesse» (*saṃyukta*).

Le origini di tali gesti possono risalire alle tecniche mnemoniche (*sāmahasta*) usate dai recitatori vedici. Queste tecniche devono aiutare il celebrante a ricordare l'inflessione e l'accento dei testi sacri. Nel *sāmahasta*, il pollice conta le falangi delle dita che rappresentano le note, il tempo e le azioni di accompagnamento. Esse forniscono anche segnali per ricordare l'ordine del cerimoniale. Le *mudrā* servono inoltre a evocare un'idea nella mente e a simboleggiare certi poteri o divinità. Tali gesti rituali possono aver contribuito allo sviluppo delle *mudrā* quali sono usate nella danza.

I gesti delle mani nell'Induismo hanno significati tradizionali e pittorici che possono essere estremamente complessi. Le *hastamudrā* della danza classica hanno circa cinquecento significati fondamentali, benché coinvolgano, oltre alle dita e alle palme delle mani, il polso, il gomito e la spalla. È ovviamente impossibile per qualsiasi osservatore conoscere tutte le *mudrā*. Il danzatore segue una sequenza familiare allo spettatore, e i gesti diventano significativi quando una «frase» specifica è suggerita e può essere capita nel contesto dell'intera danza. Le posizioni più importanti delle mani sono trentadue, i movimenti dodici, e le posizioni combinate ventiquattro, con una pletora di posizioni meno importanti (la tradizione ne ammette più di ottantotto milioni), di cui otto o novecento sono descritte nei manuali tecnici. I gesti denotano una varietà di soggetti: dei, demoni, imperatori, giardini, fiori (ci sono più di sessanta posizioni del loto), e così via. Tutte le posizioni compiute con una mano sola nella danza, nel rituale e nella scultura sono fondate sulla palma aperta della mano, sulla palma incavata, sulla mano con le punte delle dita riunite, e sul pugno chiuso.

Uno di questi gesti, collegato tipicamente a molte variazioni, è la *patākā* («bandiera»). La *patākā* si compie con la palma della mano tenuta eretta e aperta, rivolta verso lo spettatore, con le punte delle dita chiuse e dirette verso l'alto. Il pollice è leggermente piegato verso l'interno e tocca la parte inferiore del dito indice. Nella danza essa simboleggia un fiore, un bambino, una foresta, la notte, e molti altri soggetti.

Quando l'anulare è piegato in avanti è chiamato *tripatākā* e simboleggia il coito. Ma quando la *tripatākā* mostra le punte del pollice e dell'anulare che si toccano, è chiamata *vajrapatākā* e simboleggia un fulmine, una freccia, un albero.

Quando l'anulare e il mignolo sono piegati, il gesto è chiamato *ardhapatākā* e rappresenta un pugnale, la sofferenza, la torre di un tempio, la riva di un fiume. E quando la palma leggermente incavata è girata verso l'alto (talvolta con il pollice esteso ad angolo retto con la palma), il gesto è conosciuto come *ardhacandra* e indica una lancia, una preghiera, un saluto, la mezzaluna, un'ascia da combattimento.

Quando l'indice e l'anulare sono piegati, la posizione è conosciuta come «becco del pappagallo» (*śukatuṇḍa*) e rappresenta lo scoccare di una freccia, il congedo, il mistero, la ferocia. Se il mignolo è piegato, il gesto è chiamato *triśula* e simboleggia l'insieme di tre oggetti, una foglia, o il desiderio dell'unione sessuale. Quando l'indice è piegato, il gesto è chiamato *arāla* e rappresenta un uccello, il biasimo, il bere del veleno.

Il gesto della bandiera che pende floscia ad angolo retto con il polso è chiamato *lola* («inquieto») e, se questo gesto è mostrato con il braccio esteso di fronte o di lato, diviene la posizione dell'«elefante» (*gaja*). Quando la mano destra è sollevata come per colpire diventa il *chapetādana* («dare uno schiaffo») e significa

rabbia o lotta. Se la mano è rivolta verso il basso con la palma rivolta verso lo spettatore, le dita stirate e inclinate verso il basso come se offrissero un dono, il gesto è conosciuto come *varada* e simboleggia la concessione di doni. Esso è spesso presente nelle figure scolpite in posizione seduta, ma in quel caso le dita non toccano il suolo.

La *patākā* tenuta eretta e rigida, come il segno di «arresto», è conosciuta come *abhayamudrā* («segno con le mani di assenza di paura») e significa protezione o il concedere la benedizione. Le ultime due forme del gesto della *patākā* sono anche comuni nella scultura buddhista.

[Per un'ulteriore approfondimento circa il ruolo della *mudrā* nel Buddhismo tantrico, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, vol. 10, articolo sul *Buddhismo esoterico*. Per una panoramica interculturale dei gesti e dei simboli relativi alle mani, vedi *MANO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Probabilmente il libro sui gesti più utile, benché non esauriente, in una lingua occidentale è E. Dale Saunders, *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Cultures*, New York 1960. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, dà un approfondimento dettagliato e significativo del Buddhismo esoterico che soggiace ai gesti. Jeannine Auboyer, nel suo articolo *Moudrā et hasta ou le langage par signes*, in «Oriental Art», 3 (1951), pp. 153-61, fornisce una descrizione dei gesti, in particolare di quelli rappresentati nella danza, nell'arte e nel rituale indiani. J. Burgess, *Buddhist Mudras*, in «Indian Antiquary», 26 (1897), pp. 24-25; A.K. Coomaraswamy, *Mudrā, Muddā*, in «Journal of the American Oriental Society», 48 (1928), pp. 279-81; e B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esotericism*, 1932, rist. Varanasi 1964, danno una chiara esposizione dei gesti e della loro collocazione nell'esoterismo indiano. Una vasta raccolta iconografica in giapponese, l'*Asabashō*, copiata da varie persone, si può trovare nel Musée Guimet (Paris) o nella collezione Dainihon bukkyō zensho, 35-41, Tokyo 1912. Si troverà un'ampia trattazione giapponese circa i gesti in T. Horyū, *Si-do-in-dzou. Geste de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Shingon*, S. Kawamura (trad.), L. de Milloué (ed.), Paris 1899. Le *mudrā* in India sono esaminate da J.N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed.), e a Bali da T. de Kleen, *Mudras. The Ritual Hand-Poses of the Buddha Priests and the Shiva Priests of Bali*, London 1924. Si può trovare un esame generale dell'iconografia induista e jainista in W. Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*, Stuttgart 1959. Le *mudrā* usate nelle cerimonie di Lakṣmī sono descritte nel *Lakṣmī Tantra*, Sanjukta Gupta (ed. e trad.), Leiden 1972. Vedi anche Sanjukta Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan (curr.), *Hindu Tantrism*, Leiden 1979, e G.B. Walker, *The Hindu World*, New York 1968.

E. DALE SAUNDERS

MŪRTI. In molte tradizioni religiose induiste, la *mūrti* è una forma di dio, la sua realtà infinita e metafisica che si manifesta visibilmente. Le *mūrti* sono figure o simboli antropomorfi, eccezion fatta per una ristretta classe di soggetti detti *svayambhū* («autogenerati o naturali»). Sono le immagini di culto consacrate ritualmente al centro della *pūjā* («venerazione»), la forma più diffusa di pratica religiosa induista.

Nel sacrificio vedico la divinità è invisibile, essendo rappresentata solamente dalla cantilena dei *mantra* dei sacerdoti che si muovono tra le forme geometriche astratte degli altari, che simboleggiano l'universo. La forma della divinità compare per la prima volta nella pratica della tradizione ortodossa con le ultime *upaniṣad* teiste, dove si dice che attraverso la meditazione si può avere la visione della *mūrti* della divinità personificata. Le epiche menzionano e accettano il culto delle immagini, ma ne vengono date solo informazioni marginali e superficiali, mentre l'interesse principale è focalizzato sul sacrificio del fuoco. Fu solamente con l'emergere della letteratura settaria degli *āgama* e dei *purāṇa*, a partire dal IV secolo d.C., che si iniziò la formulazione sistematica della nozione di *mūrti* e del suo utilizzo nella *pūjā*. Qui, per la prima volta, si afferma che la venerazione delle *mūrti* può sostituire o addirittura soppiantare la pratica del sacrificio.

Parallelamente a questi riferimenti testuali ci sono le iscrizioni e le rovine dei templi con delle immagini che risalgono almeno al II secolo a.C. Ci sono pervenuti rari esemplari di immagini delle divinità purāṇiche ortodosse precedenti al III secolo d.C. Inoltre le *mūrti* e i templi in pietra che le ospitavano non compaiono nel subcontinente prima del V-VI secolo d.C. Quasi tutte le immagini precedenti, e la maggior parte di quelle posteriori, erano costruite con materiali deperibili e non si sono conservate.

Un'immagine è una *mūrti* non perché abbia l'aspetto della divinità che rappresenta, ma perché è conforme alle misure e alle convenzioni simboliche prescritte e perché ha ricevuto la consacrazione ortodossa (*pratiṣṭhā*) e la devozione autentica dei suoi artefici: l'artista iniziato (*sthapati*), il sacerdote (*ācārya*), e il devoto (*bhakta*). Questo processo è descritto in due serie di testi autorevoli. I requisiti come i materiali, le misure, la proporzione, la decorazione e il simbolismo secondo il quale viene foggiata la *mūrti* sono elencati nei manuali tecnici conosciuti come *śilpaśāstra*. La spiegazione del significato metafisico di ogni fase della fabbricazione e la prescrizione di *mantra* specifici, atti a santificare il processo e a caricare l'immagine del potere divino, si trovano negli *āgama* e nei *tantra*, i manuali liturgici. Il processo si rifà alle istruzioni dei *brāhmaṇa* per l'erezione degli altari del fuoco.

La venerazione delle *mūrti*, in parte modellata sul sa-

crificio del fuoco, trova posto anche nei contesti complementari dei culti domestici e pubblici. Le immagini degli *iṣṭadevatā* e dei *kuladevatā*, divinità di famiglia trattate come ospiti d'onore, trovano una discreta collocazione in tutte le case. Le *mūrti* dei culti pubblici sono collocate in templi-palazzi, dove vengono servite da un sacerdote e possono ricevere la visita dei devoti. Questi templi, in quanto estensioni materiali delle *mūrti* ed eredi delle are sacrificali, vengono costruiti seguendo le stesse prescrizioni tecniche e liturgiche delle *mūrti* stesse.

[Vedi anche *ICONOGRAFIA INDUISTA* e *TEMPIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Insieme ad una panoramica completa delle divinità induiste risalenti fino ai *Veda*, il testo di A. Daniélou, *Hindu Polytheism*, New York 1964, presenta una parte dedicata alla rappresentazione e al culto delle divinità, nella quale la *mūrti* è analizzata nel suo contesto più ampio. L'ormai venerabile testo di T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, I-II, 1914, rist. New York 1968, offre un compendio di tradizioni āgamiche e purāṇiche sulle divinità, comparate con esempi di *mūrti* e immagini illustrative. La sua introduzione generale offre una messe di informazioni, e comprende una trattazione dei vari sistemi di classificazione delle *mūrti*. J.N. Banerjea, *Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed.), fornisce una descrizione dettagliata delle origini della venerazione della *mūrti* sia nei testi che nel materiale ritrovato, e presenta inoltre lo sviluppo storico della *mūrti* sulla base di tale materiale. Per avvicinarsi a una comprensione autentica della ricchezza del pensiero testuale sulla *mūrti*, può essere utile la lettura di un manuale liturgico tradotto: cfr., per esempio, T. Goudriaan (trad. e cur.), *Kāśyapa's Book of Wisdom (Kāśyapa-Jñānakāṇḍaḥ. A Ritual Handbook of the Vaikhānasas)*, The Hague 1965.

GARY MICHAEL TARTAKOV

MURUKAṈ, nome in *tamiḻ* del dio induista conosciuto anche come Skanda Kumāra, Subrahmaṇyam o Kārttikeya. Il nome viene talvolta trascritto come Murugan. Murukaṉ è la divinità più popolare dell'India tamiḻ ai giorni nostri, ma è stato venerato, in una varietà di forme, almeno a partire dal III-II secolo a.C. Nella letteratura classica (o *Caṅkam*), Murukaṉ, nella sua prima forma dell'India meridionale, era descritto come un dio delle colline e della caccia, venerato dalla gente delle colline, i *kuriñci*, come possessore di giovani fanciulle e vendicatore degli *anaṅku* e dei *cūr* (spiriti malevoli delle colline).

Nell'India settentrionale, Skanda venne descritto nella mitologia epica come figlio di Rudra-Śiva o di Agni. In quanto divinità guerriera era venerato dalle dinastie degli Śaka, degli Ikṣvaku e dei Gupta. A partire dall'VIII secolo d.C. e per tutto il periodo medievale gli attribuiti del dio sembrano essere riemersi, come attestano la successiva letteratura, l'iconografia e l'architettura templare, che testimoniano il culto di Murukaṉ, figlio di Śiva e sommo dio, nell'India meridionale.

Murukaṉ fu celebrato particolarmente dai poeti *bhakti* (devozionali) tamiḻ medievali, tra cui Aruṇakirinatha (XV secolo) e Kacciyapaciva (XVII secolo). Alla fine del XIX secolo, il culto di Murukaṉ riprese vigore grazie al rinascimento tamiḻ; durante e dopo questo periodo i suoi templi vennero rinnovati, aumentarono i pellegrini che si recarono in questi centri, e il dio cominciò a essere visto come la quintessenza delle divinità tamiḻ.

Il mito della vita e delle gesta di Skanda-Murukaṉ è descritto nel *Mahābhārata* (3,223-232; 9,46-47; 13,130-133). La sua storia è ripetuta nel *Rāmāyaṇa* (1,36-37) e arricchita in una vasta produzione letteraria sanscrita e tamiḻ, soprattutto nel *Kumārasambhava* di Kālidāsa (IV secolo d.C.?) e nello *Skanda Purāṇa*.

Nella sua versione del mito della nascita di Skanda-Murukaṉ, Kālidāsa narra che la divinità nasce dal seme di Śiva, quando questi si sposa con Pārvatī dopo aver trascorso un lungo periodo di meditazione e austerità (*tapas*) sul monte Himavat. I racconti posteriori, come quello dello *Skanda Purāṇa*, dicono sia nata da una scintilla emanata dalla fronte di Śiva. Secondo il *Mahābhārata*, Skanda è nato dal gioco d'amore tra Agni e Svāhā mentre la dea stava impersonando le mogli dei sei ṛṣi. Una volta generato, Skanda è allevato dalle sei vergini Kṛttikā (Pleiadi) e occupato in una serie di avventure infantili, tra cui la sconfitta di Indra, l'umiliazione di Brahmā e l'educazione di Śiva, che gli insegna il significato della sillaba sacra *oṃ*. Il sesto giorno della sua vita riceve l'incarico di generale dell'esercito divino e vince gli *asura* capeggiati da Tāraka (o, nei resoconti del sud, Surapadma). In seguito alla battaglia, raccontano le epiche, viene sposato a Devasenā (lett., «l'armata degli dei»). Nelle versioni meridionali, Murukaṉ corteggia Vaḷḷi, una giovane cacciatrice che diventa la sua seconda moglie.

Murukaṉ è oggi la divinità più venerata dagli induisti tamiḻ, e tre dei sei più popolari centri di pellegrinaggio nel Tamiḻ Nāḍu sono templi a lui consacrati. Uno di questi, Palani, è il secondo maggior complesso di pellegrinaggio dell'India meridionale. Sei feste maggiori, che celebrano gli eventi della vita del dio, attraggono milioni di fedeli. Le feste cominciano a ottobre-novembre, con lo Skanda-Ṣaṣṭi, e si concludono a maggio-giugno, con Vaikāci Vicākam. Nel culto di Murukaṉ ci sono una serie di rituali, dal classico sacrificio del fuoco alle invocazioni tantriche, prescritte dagli *śaiva āgama*, alle forme popolari di possessione e di danza con il *kāvaṭi*, o arco del pappagallo. Inoltre, il dio è considerato la fonte ispiratrice della letteratura tamiḻ, vincitore de

male cosmico e personale, e incarnazione del pensiero e della religione di Śiva.

[Vedi *TAMIL, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

F.W. Clothey, *The Many Faces of Murukaṉ. The History and Meaning of a South Indian God*, The Hague 1978.

F.W. Clothey, *Rhythm and Intent. Ritual Studies from South India*, Madras 1983.

K. Zvelebil, *Tiru Murugan*, Madras 1982.

FRED W. CLOTHEY

MUSICA E RELIGIONE IN INDIA. La premessa comune alla musica religiosa dell'India è che il suono invoca e al contempo rappresenta simbolicamente il potere dell'universo. Il suono, come rappresentante della potenza, non può essere maggiormente evidente che nel frastuono e nella commozione di un moderno tempio induista durante la *pūjā* o cerimonia di venerazione. Tamburi, campanelle, gong, piatti di bronzo e conchiglie vengono suonati in simultanea e creano un'atmosfera sonora avvolgente che deve risvegliare la divinità. La cacofonia è parte della metafora: il suono è potere.

La filosofia dei *Veda* fa riferimento al concetto di *nāda brahma* (lett., «suono dio») come sorgente di ogni vibrazione nel cosmo, udibile e non udibile. Questo concetto viene rappresentato iconograficamente nella scultura del periodo successivo con la figura di Śiva Tāṇḍava («Śiva danzante»), che spinge il cosmo all'esistenza. La sillaba sacra *oṃ* è la rappresentazione orale del suono della genesi, e nella sua forma scritta è un segno sacro che ha almeno mille anni di storia. La ripetizione di sillabe o *mantra* magici come *oṃ* o di versi formati da tali sillabe, con o senza significato lessicale, costituisce un'antica pratica di meditazione, che è basata sulla credenza nell'efficacia del controllo della vibrazione all'interno del corpo. [Vedi *MANTRA* e *OṂ*].

In concomitanza con l'elevato valore accordato al suono vi è la sacralità dell'ascolto. Una caratteristica distintiva della civiltà indiana è stata la supremazia della tradizione orale/uditiva. Il nome delle scritture sacre più antiche, la *śruti* («ciò che si ode»), che si ritiene essere rivelazione divina, viene dalla tradizione tramandata dell'ascolto del suono sacro.

Salmodia vedica. I quattro *Veda*, il sapere sacro degli Arii, sono una serie di inni memorizzati, salmodie e formule rituali composti nel primo millennio a.C. Sul finire del primo millennio d.C. vennero scritti su foglie di palma da eruditi brahmani. Attingendo a questi manoscritti su foglie di palma e alle recitazioni contemporanee, gli studiosi europei pubblicarono alcune edizioni a stampa nel XIX secolo.

In origine i testi vedici erano mantenuti segreti e trasmessi oralmente dagli uomini brahmani, che erano cantanti e sacerdoti. Il *Ṛgveda* (stanze di lode), il *Sāmaveda* (intonazioni basate sui testi del *Ṛgveda*), lo *Yajurveda* (preghiere sacrificali), e *l'Atharvaveda* (formule magiche) vennero tramandati grazie alle *śākhā* («lignaggi»), che mantenevano scuole per l'apprendimento di brahmani appartenenti a *gotra* («sottocaste») particolari. La recitazione di un tale gigantesco *corpus* di materiale richiedeva una memoria prodigiosa e rigorosamente ordinata e la conoscenza di regole codificate per l'adattamento musicale.

I quattro *Veda* comprendono un'ampia raccolta di sapere liturgico; il solo *Ṛgveda* consta di 1028 inni per un totale di oltre 10000 strofe. Per proteggere il potere magico delle parole sacre, ai testi vennero applicate alcune formule matematiche, che fecero aumentare ulteriormente il già copioso materiale che i sacerdoti dovevano memorizzare. Queste alterazioni (*vikṛtī*) comprendevano il riordinamento, l'aggiunta e la ripetizione di sillabe, parole, frasi e perfino strofe che dovevano celare il testo sacro mentre veniva invocato il potere degli dei. Una di queste *vikṛtī*, detta *ghanā* («densa»), sistemava le parole in quest'ordine: 1-2, 2-1, 1-2-3, 3-2-1, 1-2-3; 2-3, 3-2, 2-3-4, 4-3-2, 2-3-4 ecc., e così una frase come «Agni, con un potere del poeta» veniva trasformata in «Agni con, con Agni, Agni con un potere, un potere con Agni, Agni con un potere, con un potere, un potere con, con un potere del poeta, del poeta un potere con, con un potere del poeta».

Il fascino della matematica verbale si può anche udire nell'intonazione degli *stotra* usata nel compimento del sacrificio vedico, nel quale i sacerdoti salmodiano frasi in versi seguendo sequenze ordinate. La variazione interna e le parole segnali nella prima frase di ogni strofa, congiuntamente all'utilizzo di piccoli bastoncini posti su una stoffa davanti ai cantori, li aiutavano a mantenere il loro posto.

La buona riuscita di un rituale vedico dipende dalla correttezza dell'esecuzione complessa, con tutte le sue circonvoluzioni segrete, che perciò obbliga le divinità a concedere favori ai supplicanti. I racconti di cantori-sacerdoti diventati pazzi e di regni distrutti per un singolo errore commesso nell'esecuzione sono diventati leggendari.

Si è ipotizzato che la notazione sillabica o numerica presente nei libri di canzoni non servisse a indicare uno specifico movimento melodico di toni discreti, ma rappresentasse semplicemente intere frasi melodiche o aggregati tonali appresi oralmente. È anche possibile che

nelle salmodie vediche venissero impiegati dei microtoni che non erano specificati nella notazione, più o meno come nell'ortografia della notazione indiana contemporanea, dove si omettono le sottili sfumature tonali. Gli spostamenti melodici sono più specificatamente prescritti dalla serie di tre accenti usati nella notazione del *Ṛgveda*: *anudātta* (tono centrale), *svarita* (tono di passaggio) e *udātta* (tono aumentato).

In teoria, il metro delle intonazioni era determinato dalla selezione, dal numero e dalla sistemazione delle *mātrā* («lunghezze della sillaba») che dovevano essere cantate in una singola misura di respiro. Queste unità metriche sono conosciute come *parvan* («divisione»), delle quali ci sono approssimativamente trecento esempi che variano con la composizione delle *mātrā*. I testi di musicologia sanscriti per la discussione del tempo (*vṛtti*) usano gli stessi termini utilizzati dalla musica classica indiana contemporanea: *vilambhita* (lento), *madhyama* (moderato) e *druta* (veloce).

Le varianti degli stili di salmodiare contemporanei sono evidenti tra i sacerdoti della stessa *śākhā*, in particolare quando provengono da regioni geografiche diverse. Curiosamente, i sistemi meglio conservati di recitazione vedica si trovano generalmente nell'India meridionale, prevalentemente dravidica. Qui, per esempio, ci sono le due *śākhā* principali della tradizione del *Sāmaveda* (la più musicale delle salmodie vediche): la Jaiminīya del Kerala e del Tamil Nāḍu e la Kauthuma-Rāṇāyanīya del Tamil Nāḍu, dell'Andhra Pradesh e del Karnataka (si trovano anche in Gujarat e in Uttar Pradesh nel nord). Queste due si differenziano per le variazioni della recensione del testo, che includono variazioni di vocabolario, la selezione di *parvan* specifici e la scelta di una notazione musicale (la Jaiminīya fa ricorso a un sistema numerico e la Kauthuma-Rāṇāyanīya a uno sillabico).

Si ritiene generalmente che le melodie del *Sāmaveda* siano precedenti al testo e possano essere derivate da melodie folcloristiche degli Arii o da canti autoctoni che, secondo Jan Gonda, in qualità di motivi popolari potrebbero «essere stati generati in ambienti dove veniva loro attribuito un potere decisamente magico» (Gonda, 1975, p. 315). Gran parte delle melodie del *Sāmaveda* sono identificate o con il nome dell'antico compositore *ṛṣi* (saggio), che avrebbe potuto apporre il testo vedico alla melodia popolare, o semplicemente con il nome della melodia popolare che doveva essere usata. Una di queste melodie, chiamata *rathaṃtara*, era considerata particolarmente potente e indispensabile per alcuni sacrifici. [Vedi anche *VEDA*].

Musica del Buddhismo. Le uniche testimonianze che abbiamo della musica del Buddhismo in India sono i reperti archeologici, ad eccezione della musica tibetana buddhista degli Stati himalayani. L'attività musicale del Jainismo è stata trascurabile, perché la tradizione jainista proibì l'uso dei canti e degli strumenti musicali per la venerazione. Solamente nel periodo medievale si sviluppò uno stile musicale religioso jainista che risentiva fortemente dell'influenza della tradizione dei *bhajan* (canti devozionali) dell'Induismo.

La vita del Buddha storico, raccontata nella cronaca del *Lalitavistara Sūtra* e del *Mahāvyutpatti*, è ricca di immagini musicali. La dimora di Buddha in paradiso era un luogo in cui le figlie degli dei suonavano ottantaquattromila strumenti e melodie con l'accompagnamento del tintinnio di migliaia di campane. Buddha manifestò il suo impegno per la salvezza di tutti gli esseri della terra suonando una conchiglia. In quel momento, tutti gli strumenti nella città di Lumbinī si misero miracolosamente a suonare, poi fu silenzio. Dopo il silenzio arrivarono le canzoni delle dee, il suono della conchiglia e del *dundubhi* (un tipo di timpano), e quindi l'ululare e il guaire degli animali. Fu in questo mondo di suono che il Buddha si reincarnò come Siddhārtha. Siddhārtha fu descritto come il possessore di *ṣaṣṭivaṅga svara* («sessanta tipi di suoni»). In un sogno, egli capì che la musica, che poteva elevare le emozioni e stimolare il pensiero, se usata come una evasione o un appagamento poteva altrettanto facilmente diventare un ostacolo alla crescita e all'illuminazione. Questa rivelazione lo portò a rinunciare alla vita principesca e a iniziare la ricerca dell'illuminazione.

Nondimeno, la contemplazione del suono è una delle caratteristiche principali della meditazione buddhista. Mentre alcuni testi, tra cui quelli contenuti nel l'*Aṅguttara Nikāya* (Libro dei detti graduali), sottolineano la natura sensuale del canto e della danza, che è fonte di distrazione per la disciplina monastica, altri testi usano il suono per trascendere la coscienza individuale verso lo sviluppo dello *śrotra vijñāna* («conoscenza uditiva»). I monaci venivano esortati a praticare l'ascolto *deva* («dio») per diventare consapevoli dei suoni rituali del monastero e dei suoni naturali della terra. I suoni erano classificati in termini di polarità: interno/esterno, significativo/insignificante, piacevole/spiacevole. Colui che possiede il vero ascolto *deva* è in grado di sentire separatamente la fonte di ogni suono in una cacofonia di suoni disparati.

La più antica tradizione, ancora esistente, è la setta Theravāda del Buddhismo Hīnayāna, oggi praticato in Sri Lanka, in Birmania e Thailandia. Il canto corale di questa tradizione è basato sul canone *pāli*. Essa sostiene che il Buddha istituì la recitazione intonata corale (*sarabhañña*) proibendo gli ornamenti melismatici e le note protratte. Il fraseggio del *sarabhañña* era governato dai testi del canone e la finalità della recitazione era l'affermazione e la diffusione degli insegnamenti buddhisti.

In Thailandia, le cerimonie compiute dalle comunità dei theravādin nelle assemblee giornaliere o per l'*uposatha*, che si tiene nei giorni di luna nuova e di luna piena, iniziano con il capo coro che intona in *pāli*: «Lascia che noi ora intoniamo, in lode di...», con il coro che si inserisce sulla sillaba successiva. Un altro stile di canto theravādin, *paritta*, viene usato come scongiuro contro gli animali selvatici e i serpenti. Il suono non è mai interrotto. I moduli di respiro che si sovrappongono all'interno del coro creano un bordone affascinante di vocalizzazione continua.

Oltre alla salmodia, la pratica musicale theravādin comprende anche l'esecuzione strumentale. Alcuni strumenti caratteristici, menzionati dai testi buddhisti antichi, fanno ancora parte della pratica contemporanea. Tra questi ci sono i gong e le campane in legno, i gong di metallo e i tamburi usati per chiamare in assemblea i monaci.

Durante la fase di predominio della pratica Mahāyāna, i commentari buddhisti annotano l'impiego della musica come veicolo per la salvezza. Lo stile del canto *saṃgha* (comunità religiosa), che è tipico del periodo Mahāyāna, era conosciuto prima come *svarasvastī* (intonazione di buon auspicio), poi venne chiamato in Giappone *shōmyō*, in Corea *chissori* e in Tibet *dbyaṅs* (intonazione contornata di note). Oggi, l'influenza del sistema modale cinese oscura l'intonazione elevata di questo stile, soprattutto in Giappone e in Corea, mentre in Tibet la *svarasvastī* è maggiormente fedele alla tradizione (Ellingson, 1979). Il pellegrino buddhista cinese Yitsing (circa 600 d.C.), descrivendo questo stile di canto, scrisse che il testo era «intonato su una tonalità lunga e monotona», e notò anche che, quando «la nota è tenuta più a lungo, è difficile capire il significato dell'inno cantato». Lo studioso buddhista Candramogin (circa tra il 500 e il 600 d.C.) nello *Svaraśāstra* (Trattato sulla melodia), di cui si sono preservati alcuni frammenti nel commentario tibetano del XVII secolo d.C., opera di Kun dga' Bsod, specifica che «anche se ci sono molte gole ci deve essere una sola voce e questa voce deve essere arricchita da molte intonazioni». La musica del canto *svarasvastī* contemporaneo in Tibet è formata da una melodia in un piccolo intervallo di note, spesso all'interno di una terza minore, nella quale i livelli dell'intonazione che cambia sono modificati gradualmente da sottili innalzamenti di tono, dinamica, e timbro.

Nel *Vādyaśāstra* (Trattato sulla musica strumentale) di Candramogin vengono delucidate le regole per l'orchestrazione delle percussioni monastiche. Il suonatore di cimbali tiene il tempo e segna il ritmo, mentre il percussionista elabora la struttura base. Nello «stile fiero» drammatico, molto popolare nel Buddhismo tibetano odierno, il tempo e il volume aumentano, salendo come «il fluttuare di un torrente di battute», per poi diminuire lasciando cadere i battiti come «un meteorite». Candramogin ammonisce i percussionisti dal suonare troppo forte: «Non scuotete le profondità dell'oceano».

La terza fase della storia del Buddhismo indiano, approssimativamente dal 600 al 1100 d.C., vide il primeggiare delle sette del Vajrayāna (diamantino o tuono), Sahajayāna (spontaneo) e Mantrayāna (vocalizzazione magica), ovvero il cosiddetto Buddhismo tantrico, tuttora praticato in Tibet e in Giappone. Queste sette combinano il misticismo fisico con riti di potere magico. Gli adepti utilizzano vocalizzazioni specifiche che hanno finalità magiche e recitazioni di formule rituali di buon auspicio, che talvolta ricordano le tradizioni dello *Yajurveda* e dell'*Atharvaveda*. Nel credo del Mantrayāna, la vocalizzazione rituale può far scaturire la natura del Buddha cantore. Le composizioni lodano i Buddha della meditazione e insegnano, con un linguaggio mistico e poetico, le leggi della condotta e la filosofia del Vajrayāna.

Musica devozionale induista. Il canto vedico e quello buddhista hanno in comune la tradizione della trasmissione ristretta. Gli esecutori delle salmodie costituivano un'aristocrazia di nascita (nel caso dei cantori brahmani vedici), o di iniziazione (nel caso dei monaci buddhisti). L'espressione religiosa delle persone comuni, una commistione di animismo, culto degli antenati, culto dell'eroe culturale e politeismo, è una storia complessa di innumerevoli e differenti sette. Gli esempi che citiamo di seguito provengono dall'India settentrionale.

L'antica tradizione di cantare la mitologia delle dee si può far risalire al periodo di quello che è considerato il più antico *purāṇa* (sapere religioso), il *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (circa 200 a.C.-200 d.C.). La figura centrale di questo *purāṇa* è la potente e indipendente dea Durgā, le cui origini sono rintracciabili nei culti della dea madre prevedici, e che viene presentata nell'Ovest come Ambā, nell'Est come Manasā e nel Sud come Māriyamman. Alcune varianti locali della mitologia di questa dea sono oggi riscontrabili in comunità isolate di bassa casta dell'India.

La festa di Devadhvani in Assam celebra l'acqua o la dea-serpente Manasā, molto popolare nelle campagne dell'India orientale. Questa festa implica la possessione di massa di iniziate e il canto di *manasāmaṅgal* (conosciuto anche come *caṇḍīmaṅgal*, *maṅgalgītī*, o *namanāgītī*, nella letteratura musicologica) eseguito dal coro di devoti di sesso maschile (*ojhā pālī*). Altri esempi di culto della dea con intonazioni corali fatte da uomini si ritrovano in varie comunità tribali Bhīl nell'India occidentale. Durante *jāgaraṇ* (canti di devozione che durano la notte intera), le recitazioni dei miracoli delle divinità femminili locali sono inframmezzate dal profetizzare degli sciamani e dai riti di guarigione.

Con la nascita del movimento *bhakti*, all'inizio del II millennio d.C., si sviluppò una forma musicale nota come *bhajan*, che ottenne molto successo tra la gente comune. Il *bhajan*, termine che viene spesso usato per indicare genericamente qualsiasi «canzone devozionale», prende la sua struttura dal canto *caryāgītī* buddhista e dalle epiche medievali cantate. Questa struttura consta di *dohā* (distici) con un ritornello.

Oggi, i complessi che cantano inni devozionali (*bhajan maṇḍalī*) sono presenti in tutta l'India, in aree sia rurali sia urbane. La sessione di canti che si svolge a tarda notte è, forse, l'espressione religiosa corale più comune ed è anche una delle principali forme di intrattenimento in India. I *bhajan* sono cantati per evocare l'estasi comunitaria. La struttura ripetitiva di chiamata-risposta del direttore e del coro o dei cori antifonali con l'unisono cantato in tonalità alta, che si ispira alle melodie e alla prosodia popolare, produce un'atmosfera intensa e di energico fervore devozionale. Questa musica poco complessa costituisce un veicolo appropriato per la poesia mistica o didattica attribuita ai santi fondatori delle varie sette. In alcune regioni, un assolo di danza stilizzata accompagna il canto.

Oltre ai cantori non professionisti di *bhajan* ci sono mendicanti vagabondi e gruppi di *jogī* viaggiatori che si mantengono specializzandosi nel cantare i *bhajan* di un particolare santo o di un altro. Recentemente, alcuni cantanti professionisti delle città hanno acquistato popolarità cantando i *bhajan* tratti dalle colonne sonore dei film mitologici induisti. Altri cantanti urbani, influenzati dalla musica classica *hindustani*, hanno adattato le composizioni tradizionali *bhajan* ai *rāga* e le hanno rese nello stile derivato dalla *ṭhumrī* (musica classica vocale «leggera», caratterizzata dal rapido calare di frasi melismatiche).

I *bhajan* possono essere classificati sulla base della loro derivazione dalla tradizione *nirguṇa* (dio senza attributi) o *saguṇa* (dio con attributi). I *bhajan nirguṇa* sono generalmente didattici e universalisti. Quelli *saguṇa* parlano di una divinità personale, dei suoi attributi e della devozione del compositore per la sua divinità, maschile o femminile, prescelta.

Il compositore-santo di *bhajan nirguṇa* più famoso fu Kabīr (1398-1448), tessitore di Benares. [Vedi *KABĪR*]. Gurū Nānak (circa 1469-1539), il fondatore del Sikhismo, fu un altro famoso compositore popolare di *bhajan nirguṇa*. Le sue canzoni riflettono una visione più sommessa e più carica di emotività rispetto a Kabīr, con un senso di abbandono finale a una divinità ultima. [Vedi *NĀNAK*]. I compositori-santi di *bhajan saguṇa* furono, invece, dei *bhakta* (devoti estatici) che desideravano l'unione con il loro dio. Il tema della separazione dal divino, separazione che veniva simboleggiata con l'immagine dei due amanti divisi a causa della distanza o della loro differenza sociale, trovò la sua migliore espressione nelle canzoni della poetessa del Rajasthan Mīrā Bāī (1403-1470), figlia del re di Udaipur e fervente devota di Kṛṣṇa. La sua poesia erotica riflette la volontà di lasciare la vita convenzionale e di disubbidire all'autorità terrena per ricercare l'estasi divina. [Vedi *MĪRĀ BĀĪ*].

In Bengala, il *kīrtan* fu una forma importante di canto devozionale. Questo stile, influenzato dai canti popolari dei barcaioli del delta del Gange (canti chiamati *bhāṭiyālī*, «bassa marea»), ha un lungo percorso evolutivo. Raggiunse il culmine artistico con Caitanya (1458-1533), che idealizzò la favorita di Kṛṣṇa, Rādhā, come la più grande devota. I cantanti contemporanei di *kīrtan* sono dei predicatori che abbelliscono le proprie canzoni con omelie. Il cantante di *kīrtan*, accompagnato dal *khol* (tamburo accordato, con due facce, a forma di cilindro rastremato), in una esecuzione *kathā* (discorso religioso), invoca Caitanya, patrono della musica devozionale, poi sceglie alcune canzoni brevi di vari compositori che lodano e illustrano episodi della vita di Kṛṣṇa. Il cantante di *kīrtan* nei suoi sermoni usa l'*ākhar* (discorso elevato) per chiarire passaggi importanti. Ogni verso si conclude con l'accelerazione del tempo, conosciuta come *kātan*.

Un'altra forma di *kīrtan* bengalese, il *nām kīrtan*, è stato reso famoso nel mondo dal movimento degli Hare Krishna. Alla base della filosofia di questo gruppo di revival induista vi è la credenza che l'unione estatica con il divino si possa ottenere con la costante vocalizzazione del nome di Kṛṣṇa. [Vedi *HARE KRISHNA*].

I *baul*, una setta di mendicanti del Bengala, prendono le loro canzoni devozionali dalla tradizione del canto *caryāgītī* del Buddhismo Vajrayāna, dai *bhajan nirguṇa* e dai *kīrtan*. In origine, essi si spostavano da villaggio a villaggio istruendo e intrattenendo il pubblico con un eclettico repertorio di canzoni, che rifletteva il loro orientamento religioso sincretico. [Vedi *BHAKTI*].

Musica islamica devozionale. Per i teologi ortodossi islamici, la cantilena (*qirā'āt*) richiesta per l'appropriata recitazione del Corano e per la chiamata alla preghiera (*aḏḏān*) non è considerata musica. L'uso di strumenti e il canto, diverso dalla recitazione dei passi coranici, furono vietati. Tuttavia, la credenza *ṣūfī* che la musica «elevasse l'anima verso i regni superiori» (Jalāl al-Dīn Rūmī) ebbe grande influenza nelle corti principesche dell'India medievale. Il potente imperatore moghul Akbar (1542-1605) fu iniziato nell'ordine *ṣūfī* dei dervisci musicanti (*Čištīya*). Questo ordine, come la sua controparte turca (*Mevleviyye*), credeva che l'esecuzione musicale fosse un ponte sul baratro che divide Dio e gli uomini. Mentre i praticanti della *Mevleviyye* danzano

quelli della *Čištīya* ascoltano *qawwālī*, la musica dei *qawwāl*, una casta di musicisti che appartengono al lignaggio di specifici santi *ṣūfī* le cui famiglie continuano a vivere in prossimità della tomba del fondatore. [Vedi *SUFISMO*; *TILĀWA*; *RŪMĪ*, tutte nel vol. 8].

Fondamentale per la comprensione della musica dei *qawwāl* è la pratica del *ḏikr* («ricordo»), citata nella sura 33,41: «O voi che credete! Invocate Iddio, invocatelo molto!». [Vedi *ḎIKR*, vol. 8]. *Ḏikr* è un esercizio spirituale, una meditazione che comporta il controllo del respiro e la costante ripetizione di frasi, simili a *mantra*, come «Lā illāha illā Allāh» («Non c'è altro dio al di fuori di Dio»).

La struttura canonica della presentazione del materiale melodico segue da vicino lo schema della forma poetica. Le nuove linee di testo sono accompagnate in buona misura da un nuovo fraseggio musicale. Tuttavia, il cuore della forma è strofico, una volta che sia stata fatta l'esposizione della melodia base. Le nuove frasi musicali, con un nuovo testo, si innestano come frasi improvvisate aggiuntive. La struttura melodica facilita l'intensificazione emotiva tipica del *qawwālī*: una nuova linea di testo può essere accentuata con l'innalzamento del tono centrale della frase, creando tensione nel punto più alto della linea musicale da cui poi si cala per il ritornello.

L'esecuzione tradizionale *qawwālī*, il *maḥfil-eisamā'* (esecuzione per l'ascolto), all'opposto di quanto accade per il popolare *qawwālī* «da strada», è un'occasione che dà la possibilità al pubblico di adepti spirituali di sperimentare l'amore estatico del divino. Spesso viene eseguito nell'ingresso o in una cappella adiacente alla tomba di un santo *ṣūfī* in occasione dell'anniversario della sua morte (*'urs*). Nella sua forma più sacra, il *samā'* (ascolto di musica religiosa di natura mistica), avrà luogo nel tempietto di un santo in presenza del suo discendente spirituale. [Vedi *SAMĀ'*, vol. 8].

Quando cresce l'intensità dell'esecuzione, il pubblico utilizza delle espressioni stereotipate per aiutare i musicisti a realizzare la loro condizione. Le benedizioni formali, concesse dagli anziani dell'assemblea, e la presentazione canonica dei soldi per le offerte al santo (che poi vengono date ai musicisti come elemosina) concedono agli ascoltatori dei momenti in cui calmare le emozioni. Dopo alcune fasi preparatorie si arriva al momento finale di *ḥāl* (estasi), in cui alcuni ascoltatori si contorcono, piangono, urlano, danzano o collassano.

Lo strumento preferito per l'accompagnamento melodico è l'*harmonium* (organo a ventilazione manuale). La rapida diffusione in India di questo strumento, introdotto nel XIX secolo dai missionari cristiani, segnò un cambiamento profondo nella cultura musicale del Paese. I musicisti indiani, indipendentemente dalla loro posizione sociale e religiosa, rimasero colpiti dal volume del suono che poteva produrre, dalla sua capacità di mantenere suoni continui ininterrotti (che ricordava il bordone della voce o degli strumenti a corda) e dai suoi registri timbrici. Le tonalità temperate, ideali per la tastiera armonica, implicano un sistema diatonico che è, curiosamente, in contrasto con i concetti modali indiani tradizionali con le loro sottili modulazioni microtonali. Quali fossero le melodie ascoltate nei primi giorni del *qawwālī*, prima dell'introduzione dell'*harmonium*, è una questione discussa.

Altre forme di musica religiosa islamica erano gli inni *šī'iti* e sunniti e le composizioni popolari attribuite ad alcuni santi. Gli šī'iti usano cinque diversi tipi di inni per commemorare il martirio di Ḥusayn (circa 626-680 d.C.), nipote di Muḥammad. Ogni canzone possiede la propria struttura melodica e testuale. Forse il *matān*, la forma più drammatica, veniva cantata da un gruppo di uomini che si battevano ritmicamente il petto e cantavano il dolore lancinante interrompendosi ogni tanto per piangere. *Marsiya* fa uso dell'*ās* (bordone corale), caratteristica molto insolita.

Mīlād sono degli inni intonati dalle donne sunnite che celebrano il compleanno di Muḥammad. In questi inni, dei versi di lode vengono alternati a delle narrazioni esplicative cantate dai cantanti solisti, che sono solitamente pagati.

In Panjab, Bullah Shah (1680-1753), un santo compositore, predicò l'unità della religione usando immagini familiari al suo pubblico, come aveva fatto il poeta *bhajan nirguṇa* Kabīr. Come il compositore bengalese Caitanya, Bullah Shah descrisse colui che ricerca come una giovane donna che desidera l'unione con l'amato. Le sue canzoni vengono ancora cantate dai cantanti musulmani erranti nella parte occidentale dell'India e in Pakistan.

Nelle regioni orientali dell'India, in Assam, Ajān Fakīr (circa 1600), detto anche Shah Mīlān, scrisse canzoni sul tema dell'unità delle religioni che sono tuttora cantate in sessioni che durano tutta la notte, soprattutto durante i matrimoni musulmani. Nel Medioevo vi erano innumerevoli altri anonimi compositori mendicanti di ispirazione *ṣūfī* che giravano per le strade dell'India settentrionale, e le loro canzoni, come le canzoni dei compositori anonimi di *bhajan*, attraevano le gente verso questa o quell'altra setta. Il carisma del santo, come dimostrano le canzoni su cui è apposto il nome del personaggio, era trasmesso attraverso il messaggio del testo cantato dai suoi ferventi devoti.

Conclusione. Gli antichi stili musicali, come il salmodiare dei *Veda* o la *namanāgītī*, sono ancora oggi eseguiti dagli anziani in alcune comunità e trasmessi alle giovani generazioni. *Bhajan* e *qawwalī* sono cantati in tutta l'India settentrionale e vengono sempre composte

nuove canzoni, spesso ispirate alla musica dei film. La musica come un'icona uditiva di potere rimane fondamentale per tutta la musica religiosa indiana. Il suono è magia per il sacerdote vedico che chiama sulla terra gli dei, o per l'iniziato che viene posseduto da una dea durante la festa di Devadhvani. Il suono è estasi per il pubblico dei *bhajan maṇḍalī* o dei *qawwalī* immerso nella ripetizione di un ritornello evocativo. Le processioni, il suono delle campane e delle percussioni, la voce delle conchiglie, lo strepitio dei suoni di buon auspicio immancabili in ogni evento rituale e della vita, sono indicatori della convinzione indiana che il suono sia senso e l'ascolto sia credere.

[Vedi *CANTO E SALMODIA*, vol. 2; *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*; e *TEATRO-DANZA E DANZA RITUALE*].

BIBLIOGRAFIA

A.L. Bashan, *The Wonder That Was India*, New York (1954) 1963 (2ª ed. riv.). È tuttora la più leggibile storia culturale dell'India pre-Moghul.

T. Ellingson, *The Mandala of Sound. Concepts and Sound Structures in Tibetan Ritual Music*, Diss., University of Wisconsin, Madison 1979. Il cap. 2 contiene testi di musicologia indiana tradotti dal tibetano e un'interessante analisi della musica buddhista nel periodo postvedico.

J. Gonda, *Vedic Literature*, I, fasc. 1, Wiesbaden 1975. Il cap. 7, sez. 1, contiene informazioni sul *Sāmaveda*.

Linda Hess e Shukdev Singh (tradd.), *The Bījak of Kabir*, San Francisco 1983. Una traduzione estremamente chiara e moderna, con un esauriente saggio analitico ad opera della Hess.

W. Howard, *Sāmavedic Chant*, New Haven 1977. Una dissertazione sulle tre scuole di canto vedico, corredata da fotografie dei segni manuali e relative trascrizioni.

Emmie T. Nijenhuis, *Indian Music. History and Structure*, in *Handbuch der Orientalistik*, VI, 2ª serie, Leiden 1974. Contiene un'interessante trattazione della letteratura musicale vedica.

S. Prajnanananda, *A Historical Study of Indian Music*, Calcutta 1965. Offre buone traduzioni di diversi passi di musica vedica e di altre composizioni sacre, tratte da testi sanscriti e *baṅgālī*.

R.B. Qureshi, *Qawwali. Sound, Context and Meaning in Indo-Muslim Sufi Music*, Diss., University of Alberta 1981. Un'analisi esemplare, arricchita da interessanti osservazioni, delle relazioni che intercorrevano tra i musicisti e i loro mecenati, con traduzione di testi e trascrizioni di melodie.

S. Ray, *Music of Eastern India*, Calcutta 1973. Tratta i generi musicali storici di Bengala, Orissa e Assam.

D. Roche, *Notes on the Music of Pithoro Vāñcvo*, in J. Jain, *Painted Myths of Creation. Art and Ritual of an Indian Tribe*, New Delhi 1984. Trascrizione e analisi di un esempio della tradizione melodica dei Bhīl.

F. Staal, *Nambudiri Veda Recitation*, The Hague 1961. Studio dedicato a una isolata comunità brahmanica del Kerala che conserva tuttora scuole di recitazione vedica.

DISCOGRAFIA

Canto vedico

A. Daniélou, *The Music of India. Record 1. Vedic Recitation and Chant*, Bärenreiter Musicaphon BM 30 L 2006. Incisioni realizzate *in loco* tra il 1949 e il 1952 per l'UNESCO Collection «A Musical Anthology of the Orient».

J. Levy e F. Staal, *The Four Vedas*, Folkways FE 4126. Una raccolta varia e completa che vanta incisioni *in loco* di tradizioni estremamente rare, arricchita da un libretto di accompagnamento.

Musica buddhista

D. Lewiston, *Tibetan Buddhism, Tantras of Gyütö. Mahakala*. Nonesuch H-72055. Canti corali incisi a Dalhousie, Himachal Pradesh, India.

D. Lewiston, *Tibetan Buddhism, Tantras of Gyütö. Sangwa Düpa*. Nonesuch H-72055. Canti corali incisi a Dalhousie, Himachal Pradesh, India.

D. Lewiston, *Tibetan Buddhism, Tantras of Gyütö. Sangwa Düpa*. Nonesuch H-72064. Canti tibetani con accompagnamento strumentale.

Musica devozionale induista

P.C. Das, *The Bauls of Bengal*, Elektra EKS-7325. Incisione in studio realizzata da questo cantante *baul* contemporaneo in occasione di un suo *tour* in America settentrionale.

Geneviève Dournon, *Inde. Chants de devotion et d'amour du Rajasthan*, Harmonica Mundi HM 959. Selezioni di *bhajan* kumar, meghwāl e jogī e canti devozionali popolari.

E. Henry, *Chant the Names of God. Village Music of the Bhojpuri-Speaking Area of India*, Rounder 5008. Contiene selezioni di *nirguṇa bhajan* incise nell'Uttar Pradesh orientale, India.

D. Lewiston, *The Bengal Minstrel. Music of the Bauls*, Nonesuch H-72068. Purna Chandra Das e i suoi musicisti in *tour*. Il disco, inciso a New York, è accompagnato da eccellenti traduzioni dei testi e da note esplicative di Ch. Capwell.

Rosina Schlenker, *Lower Caste Religious Music from India*, Lyrichord LLST 7324. Incisioni *in loco* effettuate nel distretto di Varanasi, Uttar Pradesh, India.

Musica devozionale islamica

D. Lewiston, *Qawwali. Sufi Music from Pakistan*, Nonesuch H-72080. I Sabri Brothers and Ensemble in *tour*. Il disco, inciso a New York, è accompagnato da note esplicative di A.W. Sadler e da traduzioni dei testi e commenti di Said Khan.

DAVID ROCHE

N-O

NĀGA E YAKṢA e le loro controparti femminili, *nāgī* e *yakṣī*, sono le divinità della fertilità prearie del subcontinente indiano. La relazione di queste divinità con il mondo agricolo ha portato al loro inserimento nei pantheon induista e buddhista, dove compaiono come dei minori (*deva*) o in una categoria intermedia tra i *deva*, i demoni e i fantasmi. Inoltre, i *nāga* e gli *yakṣa* sono spesso legati ai *nat* della Thailandia e ai *phī* della Birmania, sono strettamente connessi al simbolismo regale e svolgono un ruolo importante nei miti e nei rituali del Buddhismo dell'Asia meridionale e sudorientale.

I primi testi induisti e buddhisti affermano che i *nāga* e gli *yakṣa* vivono negli antichi luoghi di culto (*caitya*), dove sono presenti un albero, una pietra che funge da altare, una vasca o un torrente, e una recinzione che designa il territorio sacro. In questi luoghi sacri i *nāga* e gli *yakṣa* determinano la fertilità e la ricchezza di un territorio delimitato, che può essere piccolo come un campo di riso o vasto come un grande Stato. Se venerate appropriatamente, queste divinità garantiscono abbondanza e salute a una regione, perché controllano le acque e le sostanze da esse prodotte, come i semi e la linfa. Possono anche donare le gemme e la ricchezza del sottosuolo, di cui sono le protettrici. Quando però queste divinità della fertilità si offendono, possono ritirare i loro doni, causando carestia e malattie. Il loro potere ambivalente di vita e di morte viene rappresentato in molte sculture, dove i *nāga* e gli *yakṣa* compaiono in forma umana tenendo nella mano destra una spada, per proteggere o castigare, e nella sinistra una giara con un liquido fertilizzante.

Nelle descrizioni mitologiche e nell'arte, i *nāga* vivono tra le radici degli alberi o nelle grotte, accessi al mondo sotterraneo. Compaiono come cobra con uno o molti cappucci, o possono trasformarsi in creature dalle sembianze umane con cappucci da cobra che si allargano a partire dal collo e si dispiegano sopra la testa. Si dice che gli *yakṣa* vivano nei tronchi degli alberi. Anch'essi possono assumere sembianze umane per dissimulare un aspetto demoniaco. Le femmine *yakṣī* sono spesso dipinte come fanciulle voluttuose, con grossi seni e ampi fianchi, abbracciate ad alberi in piena fioritura, un importante motivo di fertilità in India.

In quanto custodi della ricchezza di una regione, i *nāga* e gli *yakṣa* sono stati associati indissolubilmente alla regalità in Asia meridionale. Nell'India antica, l'altare del *caitya* era il luogo dell'incoronazione, pratica questa che suggerisce che l'autorità del re fosse garantita o accresciuta da divinità quali i *nāga* e gli *yakṣa*. Questa ipotesi è confermata dai racconti dei *jātaka* e da molti altri miti dinastici, in cui si narra di re che sono legittimati a regnare su una terra perché hanno stipulato un accordo con un *nāgarāja* (re dei *nāga*) o hanno avuto una relazione con una *nāgī* o una *yakṣī*. Se il re non fa bene il suo dovere, allora queste divinità ritirano il loro potere fertilizzante e fanno morire il suo regno.

La rappresentazione dei *nāga* e degli *yakṣa* nel canone del Theravāda e nei miti e nei rituali buddhisti dell'Asia sudorientale indica l'incorporazione del simbolismo della regalità nella figura del Buddha e l'addomesticamento dei poteri della natura attraverso il suo *dharma*. Questi temi rivelano un'interessante legame tra l'impulso ultramondano del Buddhismo e la sua importanza per l'esistenza terrena. In molti miti famosi, il Buddha fronteggia *nāga* e *yakṣa* malvagi che devastano terre, dimostra il suo dominio sulle forze della natura

negli scontri con queste divinità che converte con la forza delle sue virtù e lascia una reliquia come simbolo del contratto che garantisce la loro buona condotta. Questi episodi mitici, che sono sulla stessa linea del confronto di Buddha con Māra, simile a uno *yakṣa*, sembrano enfatizzare la natura caotica dei poteri dei *nāga* e degli *yakṣa* allo scopo di rivelare per contrasto le virtù del Buddha e asserire la continuità del suo governo su una regione. Pare che agli inizi del Buddhismo i fedeli onorassero le reliquie del Buddha poste negli *stūpa* e si recassero poi nei vicini tempietti dei *nāga* e degli *yakṣa* per ricordare a queste divinità i loro obblighi. Forme simili di accordo si riscontrano oggi nei rituali di esorcismo dello Sri Lanka, per fare in modo che gli *yakṣa* abbandonino la persona di cui si sono impossessati. In tal modo, il Buddha, pur passando in secondo piano, resta il Signore o regolatore di questa esistenza grazie al potere del suo *dharma*.

L'assimilazione del simbolismo regale con la figura del Buddha si può notare anche nella sua relazione con il *nāgarāja* Mucilinda. Nella mitologia e nell'arte, il Buddha, dopo essere entrato nel *nirvāṇa*, è protetto contro le intemperie dalle spire e dai cappucci di Mucilinda. Una tale protezione è un simbolo di regalità nell'Asia meridionale. Questi miti aiutano a comprendere come mai i *nāga* e gli *yakṣa* siano diventati i guardiani delle reliquie del Buddha. Essi offrono al Buddha e ai suoi seguaci non solo la loro protezione, ma anche i loro poteri sulla natura.

Il legame tra i poteri di questo mondo posseduti dai *nāga* e dagli *yakṣa* e la visione di negazione del mondo del Buddhismo è anche rivelato nell'affascinante figura di Upagupta e nella cerimonia di ordinazione. In Birmania e in Thailandia si dice che il monaco Upagupta sia il figlio di una fanciulla *nāgī*. Questa parentela fa sì che i poteri fertilizzanti dei *nāga* possano essere controllati dalla disciplina rigorosa e meditativa del monaco. Infatti, Upagupta è invocato nei rituali affinché controlli le forze della natura. Si può anche pensare che il motivo per cui colui che sta per prendere gli ordini monacali si chiama *nāg* sia il fatto che egli sta per domare i propri desideri fisici per il bene della società e per lo scopo supremo del Buddhismo.

[Per una discussione sui *nāga* e gli *yakṣa* tra le genti dello Himalaya, vedi *HIMĀLAYA, RELIGIONI DELL'*, vol. 12. Le controparti birmane dei *nāga* e degli *yakṣa* sono discusse in *NAT*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

La monografia migliore sugli *yakṣa* è A.K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, Washington/D.C. 1928-1931. J.P. Vogel, *Indian Serpent-Lore, or the Nāgas in Hindu Legend and Art*, London 1926, fornisce un gran numero di informazioni sui *nāga*. Lowell L. Bloss, *The Buddha and the Nāga. A Study in Buddhist Folk Religiosity*, in «History of Religion», 13 (1973), pp. 36-53, fornisce una panoramica sul simbolismo dei *nāga* e degli *yakṣa* nella letteratura buddhista.

LOWELL L. BLOSS

NĀNAK (1469-1539), fondatore del Sikhismo e primo dei dieci *gurū* sikh, o profeti spirituali. Nānak nacque il 15 aprile 1469 in una piccola cittadina a ovest di Lahore, in Panjab, e spese la prima parte della sua vita dedicandosi agli affari, alle questioni di famiglia e allo studio. Nel 1499 divenne un missionario vagabondo. Dopo vent'anni di lunghi viaggi per diffondere un messaggio di salvezza basato sulle sue vedute riguardo alla religione e alla salvezza, Nānak riprese la vita domestica e fondò un villaggio, Kartarpur, nel distretto di Sialkot (oggi in Pakistan). A Kartarpur, Nānak e i suoi seguaci condussero una vita fatta di meditazione, discussioni religiose e attività terrene. Da questa esperienza nacquero la visione religiosa e lo stile di vita che divennero poi gli elementi chiave del Sikhismo. Nānak morì il 22 settembre 1539.

Molti particolari sulla vita e sugli insegnamenti di Gurū Nānak sono ancora nebulosi a causa della documentazione storica inadeguata o contraddittoria. Informazioni sui suoi viaggi e sulle sue idee principali si trovano in una serie di *janamsākhī*, biografie tradizionali scritte in *pañjābī* tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. L'attendibilità dei resoconti agiografici è dubbia e deve essere valutata alla luce di altre fonti contemporanee, in particolare il *corpus* degli inni di Nānak nell'*Ādi Granth* (il libro sacro dei sikh, compilato da Gurū Arjun intorno al 1604). Le testimonianze esistenti ci consentono, nondimeno, una valutazione delle idee basilari di Nānak e del suo contributo alla fede sikh.

Il contenuto e lo stile del messaggio di Nānak fiorirono dalla tradizione dell'Induismo dei *sant* dell'India settentrionale. I *sant* erano un gruppo di poeti mistici tra cui Kabīr, che credevano in un Dio supremo, eterno, senza forma, il cui amore era manifestato nella creazione e nel cuore o nell'anima dell'uomo. Promuovevano la devozione verso Dio, il *satgurū* («il vero maestro») e rifiutavano le idee correnti di discriminazione di casta, di contaminazione, e la religione ritualistica in generale. Gli insegnamenti dei *sant* erano spesso in forma di inni e di racconti, trasmessi nelle lingue dialettali per poter raggiungere le persone comuni.

Gurū Nānak elaborò le dottrine fondamentali dei *sant* per sviluppare la sua propria visione sulla natura di

Dio, sulla comunicazione divina e sul posto dell'uomo nell'universo. Nānak non volle istituire una nuova setta o una nuova religione, ma la sua sintesi delle idee contemporanee e la sua abilità impareggiabile nel trattare materie difficili in modo chiaro e coerente resero le sue idee religiose e sociali differenti da tutte le altre. Nānak non cercò di creare una teologia sistematica; presentò piuttosto una comprensione fresca e perfettamente articolata dell'uomo e di Dio, che doveva essere perpetuata attraverso atti di meditazione, adorazione e servizio alla comunità.

Il dio di Nānak si chiama Ik Onkar, è il creatore monoteistico e sostenitore dell'universo, la fonte dello stupore e del timore, un dio di grazia che fa conoscere il suo *hukam* (ordine o volere), l'ordine divino e il fine di ogni cosa. Dio si rivela agli uomini attraverso la «parola» (*sabad*) e richiede che gli si risponda con la devozione e il sacrificio. Dio si manifesta con il suo onnipresente nome (*nām*) e attraverso la voce e le parole del *gurū*. Per poter sentire il messaggio del *gurū*, le persone devono percepire. Secondo Nānak, questa percezione si può ottenere solo con la grazia di Dio. Ascoltare Dio non è sufficiente per la salvezza; non è che il primo passo che deve essere seguito dalla meditazione costante e da uno spostamento dell'attenzione dell'uomo dalla materialità terrena al nome e al fine di Dio.

Dal punto di vista di Nānak, l'uomo è vincolato al mondo dall'orgoglio, dall'illusione e dal materialismo. Gli effetti delle azioni precedenti, *karman*, determinano l'esistenza presente, ma l'uomo ha la possibilità di rompere il suo attaccamento al mondo e, in tal modo, di liberarsi dalla morte e dalla trasmigrazione. L'uomo tende a essere legato a uno schema che gli impone di seguire la propria mente piuttosto che quella del *gurū* (*manmukh*) a causa dell'egoismo e dell'autostima (*haumai*). Allontanandosi da Dio, per la fiducia posta nei sensi fallaci e nella comprensione limitata, l'uomo perciò ignora l'essenza dell'universo, il bisogno di liberazione e la possibilità di ottenerla.

La salvezza dipende dalla grazia di Dio, che si esprime con una voce interiore, e dalla risposta dell'individuo, che deve acquisire una disciplina (*sādhana*) per condurre la sua vita in accordo con l'ordine divino. Questo significa rifiutare la fiducia nei brahmani, l'idolatria e i rituali esteriori come via di salvezza. La vera meta di pellegrinaggio non è un fiume o un altro luogo ritenuto santo, ma il proprio cuore. Vivere come un asceta non è garanzia di salvezza e dovrebbe essere sostituito con il vivere nel mondo senza essere soggetti all'illusione e al falso attaccamento. La vita umana offre la gioia della condivisione e del fare del bene agli altri. Molto importante è anche la devozione a Dio. I pensieri rivolti a Dio e la sottomissione a lui producono a loro volta parole e azioni consone al suo volere. I cinque mali (lussuria, rabbia, avidità, attaccamento e orgoglio) continuano nonostante il *nām simran* (meditazione disciplinata su Dio e sul senso della vita), ma diminuiscono gradualmente e si può quindi raggiungere la beatitudine (*samādhi*).

A Kartarpur, Gurū Nānak predicò e intraprese l'istituzionalizzazione della fede sikh. Insistette sul compimento degli atti di devozione quotidiani, sia individuali sia comunitari. I *kīrtan* (canti di lode) divennero una caratteristica della vita comunitaria. Nānak impartì anche regolari lezioni religiose. Vennero ammoniti coloro che erano troppo attaccati alle cose materiali o ai rituali, e in dibattiti pubblici vennero confrontate prospettive contrastanti. Inoltre, il lavoro quotidiano prese a far parte dell'attività della comunità, e vennero mantenute le relazioni familiari normali. Il servizio, *seva*, fu accettato come un elemento essenziale dell'etica sikh che stava formandosi. Infine, per assicurare la continuità della dottrina e della pratica, Nānak stabilì una successione ordinata con la nomina di un discepolo, Lehna (ribattezzato Angad, «il mio braccio»), come secondo capo della comunità.

Durante la sua vita, Bābā Nānak, come venne chiamato, emerse come guida sia per la vita spirituale che per quella pubblica di coloro che si erano riuniti a Kartarpur. Successivamente, i suoi contributi negli anni di formazione del Sikhismo vennero esaltati dal rilievo che fu dato ai suoi inni nei libri sacri dei sikh (l'*Ādhi Granth* o il *Gurū Granth Sahib*) e dall'attenzione conferita alla sua vita e ai suoi insegnamenti dai redattori delle varie *janamsākhī*. Nānak non si attribuì mai il titolo di *gurū*, che arrivò in seguito quando il Sikhismo si diffuse e crebbe partendo dalle sue umili origini. L'ultima azione di Nānak rinforzò il primato della sua influenza sugli sviluppi futuri del Sikhismo, perché dal punto di vista sikh la successione dei *gurū* non è vista come una persona che viene dopo un'altra, ma come una persona che segue se stessa. I corpi dei *gurū* sono diversi, ma sono mossi dallo stesso spirito, il Nānak originale che è mandato dal *satgurū* per collaborare alla salvezza dell'umanità. Il *Gurū Granth Sahib* contiene i dettami di cinque *gurū*, ma ognuno ha lo stesso nome: Nānak.

[Per ulteriori discussioni sul ruolo di Nānak nella religione sikh, vedi *SIKHISMO*. Gli inni di Nānak e la loro incorporazione nei testi sacri sikh sono discussi in *ĀDI GRANTH*].

BIBLIOGRAFIA

Gli inni di Gurū Nānak sono stati tradotti in inglese da G. Singh (cur. e trad.), *Ādi Granth. Sri Guru Granth Sahib*, I-IV,

New York 1962, e da M. Singh (trad.), *The Adi Granth*, I-VI, Amritsar 1962. Cfr. inoltre le selezioni tradotte da K. Singh, *Hymns of Guru Nanak*, New Delhi 1969, e lo studio sulla terminologia di Nānak compiuto da C. Shackle, *A Gurū Nānak Glossary*, London 1981. Hakam Singh, *Sikh Studies. A Classified Bibliography of Printed Books in English*, Patiala 1982, e N.G. Barrier, *The Sikhs and Their Literature*, New Delhi 1970, forniscono i riferimenti bibliografici inerenti al primo periodo della storia dei sikh. Sebbene riconducibile alla letteratura *janamsākhī*, il testo di Harbans Singh, *Guru Nanak and the Origins of the Sikh Faith*, Bombay 1969, si rivela una panoramica di piacevole lettura. I libri di W. Owen Cole, *The Sikhs*, London 1978, e *The Guru in Sikhism*, London 1982, esaminano i punti controversi della vita di Gurū Nānak. Tuttavia, il lavoro scientifico più provocatorio resta quello di W.H. McLeod, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, Oxford 1968, uno studio fondamentale per fonti e metodologia, completato dai successivi *The B40 Janam-Sakhi*, Amritsar 1980, e *Early Sikh Tradition. A Study of the Janam-sākhīs*, New York 1980. Dello stesso autore, cfr. anche *The Evolution of the Sikh Community*, Delhi 1975, che riesamina lo stile di vita di Nānak e l'opera legata all'evoluzione della tradizione sikh.

N. GERALD BARRIER

NAVARĀTRI («le nove notti»), nota anche come Durgotsava («festa della dea Durgā»), è una festa religiosa celebrata in India e in Nepal al tempo degli equinozi primaverile e autunnale. Le nove notti sono seguite da una festa conosciuta sia come Daśarā (o Daśaharā «distruttrice dei dieci [peccati]») che come Vijayādaśamī («vittoria del decimo [giorno]»). Sebbene la festa dell'equinozio di primavera non sia celebrata in tutte le regioni dell'India, essa compare in forme modificate nelle feste religiose locali dedicate alla Dea. La grande Navarātri autunnale, che si svolge durante le nove notti che seguono la luna nuova del mese lunare di ottobre-novembre, è panindiana ed è considerata come un rito importante compiuto a beneficio di una grande varietà di aspetti della vita induista (cfr. Kane, 1958, V, parte V, pp. 156-57).

La teologia e la funzione della Dea, in particolare di Durgā e di tutte le divinità femminili popolari, trovano espressione nella Navarātri (Biardeau, 1985, pp. 164-79). La sua principale fonte testuale è il *Devīmāhātmya* (Glorificazione della Dea), che è una sezione del *Markaṇḍeya Purāṇa*, spesso estrapolata e considerata come un testo indipendente. Secondo questo testo, i demoni (*asura*) un tempo vinsero gli dei, e Mahiṣāsura, il Demone Bufalo, prese il posto del re degli dei. Dalla collera palpabile degli dei si formò il corpo della Dea, nota sotto vari epiteti come Mahāmāyā (grande illusione), Caṇḍī (la crudele), Durgā (irraggiungibile), e altri. La Dea, personificata come energia (*śakti*) degli dei, ottenne da loro alcune armi, e nelle sue diverse forme combattè molteplici *asura*, il cui archetipo è Mahiṣa.

Quando è considerata come vergine, distinta da qualunque consorte maschile, o come la divinità suprema, la Dea in India è raffigurata come una divinità spaventosa e terribile che esige sacrifici cruenti. Dal Demone Bufalo sconfitto scaturisce un *puruṣa*, un «uomo», che diventa un devoto della Dea quando viene sacrificato. Pertanto, Navarātri è strettamente associata con temi sacrificali, anche se oggigiorno nella maggior parte delle regioni surrogati vegetali prendono il posto di animali sacrificali nel rituale. Le forme e gli aspetti principali della dea e degli *asura* corrispondono ai diversi interessi e mali di questa terra, per la continuazione dei quali ella si manifesta. Tuttavia, ciò di cui si tratta più precisamente nella storia del *Devīmāhātmya* è l'usurpazione da parte di Mahiṣāsura del potere degli dei sopra il mondo. Ne consegue che la stretta relazione della dea con il re è un elemento cruciale per la conservazione dell'ordine cosmo-sociale induista e anche per la prosperità del regno.

La Navarātri è più complessa in alcune regioni dell'India che in altre. In alcune aree è soprattutto una festa che sottolinea la stagione crescente. In altre, si incentra prevalentemente sul culto di una dea locale, che può essere considerata come la consorte di un intoccabile. Può anche essere una festa dal cerimoniale molto complicato e molto elaborato, come negli ex Stati principeschi, dove il re doveva compiere il sacrificio del bufalo.

Il rituale principale consiste nell'insediamento della Dea nella casa e nel tempio durante il periodo delle nove notti della cerimonia. In Tamil Nāḍu, la Dea è assisa tra molte altre figure in un'assemblea regale e ogni giorno riceve la visita di donne che intonano canti devozionali; la nona notte è consacrata al culto di Sarasvatī, la dea della conoscenza, e all'*āyudhapūjā*, il culto delle armi e degli utensili. In altre regioni si venerano delle fanciulle come personificazioni della Dea vergine. In Mysore (attuale Karnataka) e in Bastar, le nove notti rappresentavano un periodo di pratiche ascetiche per il re.

In Bengala, l'insediamento della Dea in un tempio regale è un elaborato rito di conferimento della vita (cfr. Östör, 1980, pp. 71ss.). La notte tra l'ottavo e il nono giorno segna l'apogeo della cerimonia nel suo insieme. Navarātri è anche una festa popolare importante nella quale i bengalesi costruiscono enormi immagini della Dea riccamente decorate. Queste icone della Devī sono distrutte durante i riti di Vijayādaśamī. Immense folle di persone eccitate (che talora trasgrediscono le norme di condotta) portano in processione le numerose immagini della Dea verso bacini d'acqua nei quali esse vengono immerse.

Vijayādaśamī riguarda principalmente la casta degli *kṣatriya*. Nelle monarchie e in Nepal, il re effettua

l'*āyudhapūjā*, presiede parate di soldati a dorso di cavalli e di elefanti, e conquista simbolicamente il mondo scagliando frecce nelle quattro direzioni. Superando ritualmente le frontiere, il re si dirige a nord-est per celebrare la *śamīpūjā*, il culto dell'albero *śamī*, tradizionalmente associato al fuoco sacro. Questo sembra essere una riattuazione rituale di un evento narrato nel *Mahābhārata*, nel quale gli eroi dell'epica recuperano le armi che avevano nascosto in quell'albero. Assiso in un'assemblea regale, il re riceve la rinnovata obbedienza dei suoi sudditi. In alcune regioni si svolgono rappresentazioni drammatiche che riattualizzano la vittoria della personificazione di Viṣṇu come Rāma su Rāvaṇa, il demone-re di Sri Lanka. Nei tempi antichi, la fine di Navarātri, che coincide con la fine del monsone, segnava il tempo nel quale i re dovevano ritornare alle proprie guerre. Inoltre, la stretta associazione tra la Devī che uccide gli *asura* e il regno, che è sotto la sua protezione, riporta simbolicamente prosperità a tutti quelli che si trovano in quel dominio.

[Vedi anche *DURGĀ (INDUISMO)* e *ANNO RELIGIOSO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981 (trad. it. *L'induismo. Antropologia di una civiltà*, Milano 1985), presenta un'idea accurata della Dea nelle concezioni induiste. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, V, parte 1, Poona 1958, pp. 154-94, è ancora utile per i riferimenti testuali. Per le celebrazioni di Navarātri in Bengala, lo studio più dettagliato e interessante è Á.Östör, *The Play of the Gods. Locality, Ideology, Structure, and Time in the Festivals of a Bengali Town*, Chicago 1980. Cfr. anche O. Lewis, *Village Life in Northern India*, Urbana/Ill. 1958, e L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975.

MARIE-LOUISE REINICHE

NIMBĀRKA (metà XIV secolo ?), fu un brahmano telugu, conosciuto anche come Mimbāditya o Niyamānanda. Si crede che Nimbārka venisse da Nimba o Nimbapura nel distretto di Bellary (Stato di Mysore), ma la tradizione lo associa soprattutto a Mathura, il centro della fede viṣṇuita nell'India settentrionale. La sua datazione è stata oggetto di controversia tra gli studiosi. Nei suoi commentari sul *Brahma Sūtra* riporta la visione di Rāmānuja; deve quindi essere vissuto poco dopo (questa è la congettura di R.G. Bhandarkar). Surendranath Dasgupta (1940) lo ha invece collocato approssimativamente intorno alla metà del XIV secolo d.C. Le argomentazioni di Dasgupta sembrano convincenti, perché la sua datazione è in accordo con il tentativo di datare le quattro scuole del Vedānta viṣṇuita, che contrastarono la scuola dell'Advaita Vedānta di Śaṅkara. Nimbārka fu il fondatore di una delle quattro sette viṣṇuite riconosciute tradizionalmente, dette *sampradāya*. Queste sette sono conosciute come: Śrī Sampradāya (seguaci di Rāmānuja), Brahma Sampradāya (seguaci di Madhva), Rudra Sampradāya (seguaci di Vallabhācārya) e Sanakādi Sampradāya (seguaci di Nimbārka).

A Nimbārka sono attribuiti circa nove libri; i più noti sono i commentari al *Brahma Sūtra* e al *Vedāntapārijātasaurabha*, e un'opera indipendente, la *Daśaślokī*. Tra i restanti, alcuni non hanno un'edizione a stampa e altri non sono preservati completamente, nemmeno in manoscritto.

La filosofia di Nimbārka è generalmente chiamata *dvaitādvaitavāda*, «la teoria del dualismo e non-dualismo». Questa descrizione è basata sulla principale questione sollevata da tutti i seguaci del Vedānta: qual è la relazione tra il *brahman* e il mondo, o tra il *brahman* e l'uomo? È un'assoluta non-differenza (Śaṅkara) o una assoluta differenza, o entrambe? A differenza di Śaṅkara, tutti i sostenitori del Vedānta viṣṇuita sostennero che il mondo è reale. Rāmānuja fu il primo ad attaccare l'Advaita. Egli chiamò il suo pensiero «non-dualismo qualificato», mentre Nimbārka lo definì «sia dualismo sia non-dualismo». Madhva sostenne l'opinione del «dualismo», mentre Vallabha inclinò verso il «non-dualismo». Per Nimbārka, il *brahman* non era un'entità impersonale, ma si identificava con un dio personale e onnipotente. Contrariamente a Śaṅkara, tutti i viṣṇuiti parlarono di un dio personale (= *brahman* = Kṛṣṇa = Hari = Viṣṇu) e promossero l'esercizio della *bhakti* («attaccamento devozionale») nei confronti di questo divino. Il Vedānta di Nimbārka e di Rāmānuja sono molto simili sotto questo profilo.

Secondo Nimbārka, il *brahman* è Śrī Kṛṣṇa, che è onnisciente, onnipotente e la causa ultima. Egli pervade tutto, e si è trasformato nei costituenti materiali del mondo e nei *jīva* («esseri senzienti»). Nimbārka utilizza due analogie per sottolineare che, nonostante questa non-differenza essenziale (un'interpretazione della «trasformazione») tra causa ed effetto, il *brahman* mantiene la sua indipendenza o differenza. Proprio come il *prāṇa* («forza vitale») si manifesta in varie attività dei sensi e della mente, mantenendo tuttavia la propria indipendenza e individualità, e proprio come il ragno sputa fuori dal suo corpo la ragnatela e tuttavia ne resta indipendente, così il *brahman* crea gli esseri senzienti e il mondo materiale da se stesso, ma tuttavia resta puro e pieno, e non sminuito della sua gloria e del suo potere.

Nimbārka usa la sua abilità dialettica per confutare le visioni di Śaṅkara e degli altri rivali. Nonostante la sua teoria sia molto simile a quella di Rāmānuja, la sua destrezza nell'argomentare e la sua presentazione innovativa gli procurarono una posizione indipendente e permanente all'interno della tradizione del Vedānta viṣṇuita. La sua spiegazione della teoria della *līlā* (ovvero che la creazione è solamente il gioco spontaneo di Hari, sempre perfetto e sempre beato) ha una freschezza che ha catturato l'immaginazione di molti *bhakta* o devoti. Il suo discepolo più prossimo, Śrīnivāsa, scrisse un commentario intitolato *Vedānta-kaustubha* sul suo *Vedānta-pārijāta-saurabha*. Molti altri studiosi seguirono Śrīnivāsa. Tra questi ci furono Keśava Kāśmīrī Bhaṭṭa, Puruṣottama Prasāda, Mukunda, e Vanamāli Miśra, che mantennero viva la sottocorrente del Vedānta viṣṇuita di Nimbārka.

[Vedi anche le biografie di *RĀMĀNUJA*, *ŚAṄKARA*, *MADHVA* e *VALLABHA*].

BIBLIOGRAFIA

R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious System*, Varanasi 1965.

Roma Bose (Chaudhuri), *Vedānta-Pārijāta-Saurabha of Nimbārka and Vedānta-Kaustubha di Śrīnivāsa*, I-III, Calcutta 1940-1943.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, III, London 1940.

BIMAL KRISHNA MATILAL

NYĀYA. La scuola filosofica indiana del Nyāya fu fondata da Gotama (VI secolo a.C.?) e, pur esistendo dal periodo precristiano, è giunta fino a noi senza incappare in momenti di rottura significativi. Laddove il Vaiśeṣika, la scuola filosofica sorella, si concentrò di più su controversie e problemi di ordine ontologico, i filosofi della scuola Nyāya si interessarono soprattutto di questioni e tematiche concernenti l'epistemologia. Il Nyāya accetta quattro fonti di conoscenza distinte: *pratyakṣa* (la percezione), *anumāna* (l'inferenza), *upamāna* (l'analogia) e *śabda* (la testimonianza). La percezione è la conoscenza che sorge dal contatto tra un organo di senso e un oggetto, e dovrebbe essere indubbia e non erronea. È di due tipi, relazionale e non relazionale. Da un punto di vista diverso la percezione è classificata in altre due tipologie, le percezioni che sorgono da un contatto ordinario tra un organo di senso e un oggetto e quelle prodotte da un contatto non ordinario. Quest'ultimo gruppo include la conoscenza percettiva di tutte le cose, passate, presenti e future, di cui fa esperienza lo *yogin*.

L'inferenza è di più tipi, ma il più comune è rappresentato dal caso secondo cui la conoscenza che il *probandum* (*sādhya*) appartiene al soggetto (*pakṣa*) è frutto della conoscenza che il connettore (*hetu*) appartiene al soggetto ed è pervaso (*vyāpta*) dal *probandum*. L'analogia è l'individuazione del significato proprio di una parola (*vāchya*) di cui non si conosce ancora il significato, basata sull'informazione ricevuta che la cosa significata è simile a un'altra cosa nota. La testimonianza è un'asserzione autorevole. In questo caso, la conoscenza (*pramā*) è caratterizzata dalla verità (*yāthārthya*) ed è una specie di accertamento (*nischaya*). L'accertamento che qualcosa di un insieme *s* è qualificato da una certa proprietà *p* è detto essere vero se *p* appartiene veramente a *s*. Una siffatta considerazione della verità è dovuta a Gaṅgeśa (XII secolo d.C.); questi, reputato il fondatore del Navya Nyāya (Nyāya nuovo), introdusse e diede forma a un certo numero di concetti e tecniche che entrarono a far parte degli strumenti di analisi propri della logica, della linguistica e della semantica.

A differenza di molte altre scuole filosofiche indiane, il Nyāya ha accettato e tentato di provare l'esistenza di Īśvara (Dio), che viene considerato come un'anima che contiene in sé la conoscenza complessiva di tutto lo scibile (nonché il desiderio eterno e la causa). Sebbene Īśvara non sia il creatore dell'universo (che è senza inizio e include molte altre entità eterne oltre a sé), tuttavia funge da causa efficiente nella produzione di tutti gli effetti. Ogni essere vivente, umano o non umano, ha un'anima eterna e onnipresente. Il fine ultimo della vita è la liberazione (*mokṣa*) dell'anima dai legami mondani.

Della tradizione indiana nel suo complesso, la scuola Nyāya fece propria la teoria del *karman*, affermando che le azioni di ognuno influenzano gli eventi successivi nella sua vita e che prima o poi, o nella vita presente o nelle prossime, si devono raccogliere i frutti delle proprie azioni.

La liberazione non è considerata come uno stato di beatitudine, ma è concepita in senso negativo come uno stato di cessazione assoluta di tutta la sofferenza. La conoscenza della verità (che la filosofia del Nyāya sostiene essere incarnata) è uno strumento indispensabile per ottenere la liberazione. Una tale conoscenza dissipa le credenze false, come quella secondo cui l'anima e il corpo sono la stessa cosa, e conduce, infine, attraverso stadi diversi, all'arresto del ciclo senza inizio di nascita e rinascita e dunque allo stato ultimo della libertà senza fine dalla sofferenza.

[Vedi *VAIŚEṢIKA*. Le teorie cognitive del Nyāya sono ulteriormente sviluppate in *INDIA, FILOSOFIE DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo migliore sulla filosofia del Nyāya-Vaiśeṣika è G. Bhattacharya (ed. e trad.), *Tarkasaṃgrahadīpikā*, Calcutta 1976. Per i lettori non specialisti che desiderino un resoconto comprensibile e preciso, il testo migliore è K.H. Potter (cur.), *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of the Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, in *The Encyclopedia of Indian Philosophy*, Princeton 1977, II. Il lettore generico può consultare con profitto M. Hiriyanna, *Essentials of Indian Philosophy*, London 1949.

KISOR K. CHAKRABARTI

OṂ, contrazione dei suoni /a/, /u/ e /m/, è considerata nella tradizione induista come la più sacra delle sillabe sanscrite. In uno scenario religioso che venera il potere intrinseco del suono come manifestazione diretta del divino, uno scenario nel quale a capo della gerarchia delle Scritture trovano posto i testi della *śruti* («ciò che è stato udito») e dove la tradizione orale ha preservato immutata per millenni la lingua della religione, *oṃ* è la sillaba articolata per eccellenza, la parola divina eternamente creativa. Invero, il termine sanscrito per designare «sillaba» (*akṣara*, letteralmente «ciò che è imperituro») è comunemente utilizzato come epiteto di *oṃ*. Gli altri suoi epiteti sono *ekakṣara* («l'unica sillaba» ma anche «la sola cosa imperitura») e *praṇava* (da *pra-ṇu*, «udire un ronzio»); l'ultimo termine si riferisce alla pratica di dare inizio a qualsiasi recitazione sacra con una sillaba nasalizzata. La sillaba *oṃ* è stata associata alla radice sanscrita *av* («guidare, spingere, animare»; *Uṇadisūtra* 1,141). È rappresentata graficamente da un simbolo mistico ben noto che unisce i tre componenti della sillaba.

Mormorata all'inizio e alla fine delle recitazioni e delle preghiere, *oṃ* è una particella di saluto fausto ed esprime il riconoscimento del divino o l'affermazione solenne, e in questa ultima accezione è paragonata all'*amen* («in verità, questa sillaba è assenso»; *Chandogya Upaniṣad* 1,1,8). Nel *Ṛgveda* ci sono prove che essa venisse utilizzata come invocazione; la nota a cui facciamo riferimento, sebbene compaia in una sezione relativamente tarda (1,164,39), fa risalire la pratica almeno al 1200 a.C.

Dal VI secolo a.C., le *upaniṣad* menzionano apertamente la sillaba *oṃ*. Una delle *upaniṣad* più antiche, la *Chāndogya*, si occupa in modo dettagliato della sillaba quando espone le regole per i cantori del *Sāmaveda* e afferma che «si deve sapere che la *oṃ* è l'imperituro» (1,3,4). Cantando la *oṃ*, si intona la *Udgītā*, il canto fondamentale del sacrificio vedico (1,1,5).

Nella *Kaṭha Upaniṣad*, la Morte definisce la *oṃ* come il fine presentato dai *Veda*, e proclama che chiunque mediti sulla sillaba *oṃ* può attingere il *brahman* (1,2,15-16). Un'*upaniṣad* successiva, la *Taittirīya*, indica la *oṃ* come *brahman* e come cosmo (1,8,1-2): il simbolo sonoro è identico a ciò che rappresenta.

Il primo capitolo della *Māṇḍūkya*, una delle ultime *upaniṣad* vediche, è dedicato alla delucidazione della *oṃ*. La sillaba sacra è divisa nelle sue quattro componenti fonetiche, che rappresentano i quattro stati mentali o di coscienza: /a/ è connessa allo stato di veglia, /u/ allo stato di sogno, /m/ allo stato di sonno senza sogni, e la sillaba nel suo insieme al quarto stato, *turīya*, al di là delle parole e esso stesso l'Uno, l'Ultimo, il *brahman*. «Si dovrebbe sapere che la *oṃ* è Dio che ha sede nel cuore di tutti» (1,28).

Il sesto capitolo della *Maitrāyaṇīya*, probabilmente l'ultima delle *upaniṣad* vediche, è interamente dedicato alla trattazione della sillaba sacra, alla quale fa riferimento come al «suono originario» (6,22). Al devoto viene raccomandato di meditare sul Sé come *oṃ* (6,3). Quando la *oṃ* è articolata, il suono «sale verso l'alto». Il capitolo si chiude con l'invocazione «Ave *oṃ*! Ave *brahman*!».

Quando la *Bhagavadgītā* – un frammento del *Mahābhārata*, forse contemporaneo alle ultime *upaniṣad* vediche – proclama che «l'imperituro è il *brahman*», gioca con il termine *akṣara*, che può essere letto come un aggettivo («il *brahman* è imperituro») o come un sostantivo («il *brahman* è l'Imperituro [cioè la *oṃ*]»).

Manu (*Manusmṛti* 2,74) fa eco all'asserzione fatta nella *Chāndogya* secondo la quale la *oṃ* deve essere articolata prima di ogni recitazione sacra, e prescrive ch'essa venga ripetuta non solo all'inizio ma anche alla fine delle recitazioni quotidiane dei *Veda*, pena la perdita del merito connesso a questa pratica. Aggiunge che Prajāpati, il creatore, estrasse il latte delle tre vacche (cioè, i tre *Veda* principali) per prendere le tre componenti fonetiche che formano la sillaba.

Attraverso un'immagine presa in prestito dal tiro con l'arco, la *Muṇḍaka Upaniṣad* mostra come l'articolazione della sillaba *oṃ* fosse parte integrante della pratica della meditazione secondo il pensiero indiano: la sillaba *oṃ* è l'arco, l'*ātman* (il sé) è la freccia, e il *brahman* è il bersaglio (2,2,3-4). Bisognerebbe tendere l'arco verso il bersaglio senza distogliere la mente; farsi una cosa sola con la freccia. (La stessa immagine si trova nel *Bhāgavata Purāṇa*). Gli *Yoga Sūtra* di Patañjali accennano al fatto che i diversi sistemi yogici insistono tutti sull'importanza della *oṃ* come simbolo dello sforzo del devoto di unirsi all'Assoluto, un fine che è esso stesso il prerequisito di qualsiasi pratica di meditazione.

In tempi più recenti, la *oṃ* rappresenta l'unione dei tre dei della triade induista, Brahmā (la forza creativa, o

/a/), Viṣṇu (la forza che sostiene, o /u/) e Śiva (la forza che dissolve, o /m/).

In una tradizione indiana che si è protratta dall'età dei *Veda* sino ai tempi moderni senza soluzione di continuità, la sillaba *oṃ*, in qualità di simbolo del suono originario, si vede attribuire un'energia religiosa indubitabile. L'uso che se ne fa come *mantra* per la meditazione profonda riflette l'insegnamento vedico secondo il quale il devoto è una sola cosa con il suono sacro e con tutto ciò che esso rappresenta. Attraverso la sua ripetizione costante nelle recitazioni, nelle preghiere e anche nei testi sacri composti recentemente, essa agisce come un diapason che accorda il devoto all'essenza della preghiera.

[Vedi *MUSICA E RELIGIONE IN INDIA*].

BIBLIOGRAFIA

In assenza di studi monografici sul soggetto, il lettore può consultare A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963 (Publications de l'Institut de civilizations indiennes, 21).

A.M. ESNOUL

PAÑCATANTRA. Il *Pañcatantra* è una raccolta di storie di animali, in sanscrito, compilata da un autore sconosciuto prima del VI secolo (forse fin dal IV secolo) d.C. Molte delle storie furono senza dubbio tratte dalla grande massa della tradizione orale indiana, e almeno una parte sono di origine buddhista, come si può vedere dalle affinità intime con i *Jātaka*, i racconti delle vite anteriori del Buddha. Il *Pañcatantra* appartiene in parte a una classe di opere conosciute come *nītiśāstra* («la scienza della retta condotta») e in parte a un tipo di composizione a quella strettamente collegata, gli *arthaśāstra* («la scienza di governare»), che racchiude la sapienza pratica e scaltra di cui un re indiano necessita per governare il proprio regno e condurre abilmente i propri affari, interni ed esteri. [Vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*]. Poiché si pongono fini pratici e mondani, le favole del *Pañcatantra* sono spesso amorali nel tono, al contrario delle favole del narratore greco Esopo, la relazione con le quali, sebbene molto discussa, sembra essere alquanto improbabile da diversi punti di vista.

I racconti del *Pañcatantra* sono collocati in una cornice storica che vede un brahmano colto di nome Viṣṇuśarman incaricato di impartire norme di buona condotta politica e sociale ai figli ignoranti e dissoluti di Amaraśakti, re di Mahilāropya. Il *Pañcatantra* si compone di cinque (*pañca*) libri (*tantra*) di lunghezza variabile. I suoi personaggi sono, per la maggior parte, animali, uccelli e pesci dal comportamento simile a quello degli esseri umani. Escogitate per concatenarsi in una serie continua, le storie sono incastonate l'una nell'altra, essendo ognuna introdotta da un personaggio del racconto precedente che recita un verso di saggezza generale o un verso inerente a una situazione simile alla tematica in questione. Tutto ciò porta a una richiesta di chiarimenti da parte di uno degli altri personaggi, spiegazione che segue poi nella forma di una storia didascalica.

Una delle favole tipiche del *Pañcatantra* è quella delle due oche e della loro amica tartaruga. Poiché vi è scarsità d'acqua nel lago in cui le tre vivono felicemente, le oche sono in procinto di partire alla volta di un altro lago. La tartaruga le implora di portarla con loro. Quelle accettano di trasportarla alla condizione ch'essa afferri con la sua bocca un bastone che terranno nei loro becchi, e le raccomandano di non dire nulla nel caso in cui udisse le persone, sotto di loro, esprimere stupore a quella vista. Nonostante la promessa, la tartaruga apre la bocca per rispondere ai commenti della gente a terra, andando così incontro alla morte. La morale di questo racconto è che chi trascura di dare ascolto alle esortazioni dei propri amici e delle persone benevole cade in disgrazia.

A causa della popolarità molto estesa, il *Pañcatantra* è stato trascritto e rimaneggiato infinite volte nel corso dei secoli, e ciò ha prodotto un gran numero di revisioni. Le sue favole furono anche abbreviate o condensate in molti modi per essere incorporate in altre opere, come per esempio il *Kathāsaritsāgara* di Somadeva e la *Bṛhatkathāmañjarī* di Kṣemendra, entrambe dell'XI secolo. Uno dei compendi più famosi è quello contenuto nell'*Hitopadeśa* (Istruzioni su ciò che è salutare), opera che il suo autore afferma di aver tratto «dal *Pañcatantra* e da un altro libro». Molte delle favole fanno parte oggi del parlare comune degli indiani di tutte le classi, i quali spesso ignorano che una data storia sia legata al *Pañcatantra* sanscrito, dal momento che i suoi racconti, in una versione o nell'altra, sono stati tradotti in quasi tutte le lingue vernacolari dell'India. Il *Pañcatantra* origi-

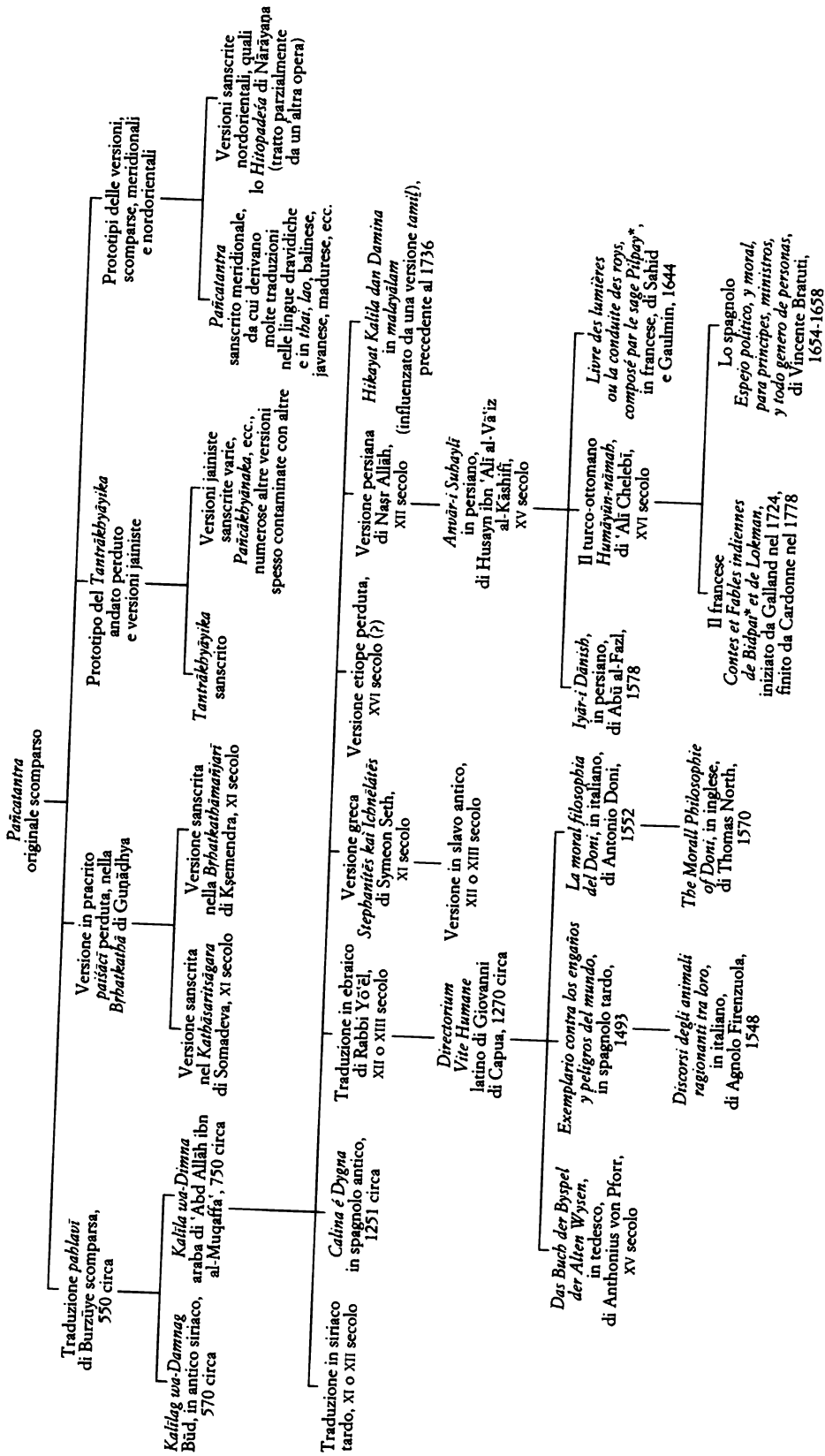



FIGURA 1. *Diagramma genealogico delle favole del Pañcatantra.* In questa tabella sono riportate le opere derivate dal *Pañcatantra* più antiche e importanti, indiane e non. Per avere notizia di derivati ulteriori e di alcune delle traduzioni più recenti, si consulti il diagramma genealogico preparato da Edgerton. Gli asterischi segnalano l'utilizzo del titolo *Favole di Bidpai* (o *Pilpay*) da parte di alcune delle traduzioni derivate; *Bidpai* e *Pilpay* sono corruzioni del nome del narratore nel *Kalila wa Dimna*.

nale è certamente scomparso da molto tempo, sostituito da varianti e metamorfosi innumerevoli, le interrelazioni tra le quali sono spesso difficili, se non impossibili, da stabilire con certezza.

In tempi antichi, la fama del *Pañcatantra* iniziò a estendersi molto oltre i confini dell'India, e difficilmente si può fare il nome di un Paese dove non ne sia giunta una traduzione, totale o parziale che fosse, nei secoli passati come in tempi recenti. Come mostra la figura 1, la traduzione più antica esterna all'India è quella in *pahlavī* (550 circa), compiuta, secondo la tradizione, da un medico di nome Burzūye, inviato in India dalla Persia dal re sasanide Khusrū Anūshīrvān con lo scopo di tradurre il *Pañcatantra* e altre opere di sapienza indiana. Sebbene, come il *Pañcatantra* originale, sia da molto tempo scomparsa, ne sopravvivono due traduzioni. Di gran lunga la più importante tra le due è quella in arabo redatta da 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa' intorno al 750; il suo titolo, *Kitāb Kalīla wa-Dimna* (Il libro di Kalīla e Dimna), contiene i nomi dei due sciacalli chiamati nel *Pañcatantra* Karaṭaka e Damanaka. Il *Kitāb Kalīla wa-Dimna* si diffuse velocemente in tutto il mondo arabo, dalla Spagna all'India, attraverso le traduzioni nelle sue lingue principali. Di tutte le traduzioni, quella in ebraico di Rabbi Jō'ēl ricopre un ruolo particolarmente significativo nella migrazione occidentale delle favole, poiché fu proprio a partire da questa versione ebraica ch'esse furono alla fine tradotte in latino e rese così accessibili agli europei. La traduzione latina, opera di un ebreo convertito di nome Giovanni di Capua e intitolata *Liber Kelile et Dimne. Directorium Vite Humane*, divenne, circa due secoli dopo la sua composizione, uno dei primi libri stampati in Europa, dal momento che la sua prima edizione apparve nel 1480, a mala pena tre decadi dopo l'invenzione dei caratteri mobili da parte di Gutenberg. Una traduzione italiana del *Directorium* latino, *La moral filosophia del Doni*, di Antonio Francesco Doni, fu a sua volta resa in inglese nel 1570 da Sir Thomas North, con il titolo di *The Morall Philosophie of Doni*. Ecco dunque che le favole del *Pañcatantra* furono tradotte in inglese più di mille anni dopo la loro composizione, in una versione che occupa il settimo gradino dall'originale su un'ipotetica scala genealogica.

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni complete e selettive del *Pañcatantra* si trovano in A.W. Ryder (trad.), *The Panchatantra Translated from the Sanskrit*, Chicago 1925 e, dello stesso, in *Gold's Gloom. Tales from the Panchatantra*, Chicago 1925. Un tentativo di ricostruzione del *Pañcatantra* originale andato perduto in base a una comparazione accurata delle traduzioni sopravvissute più antiche fu fatta da F. Edgerton, *The Panchatantra Reconstructed*, I-II, New Haven 1924. Il primo volume contiene una trattazione dettagliata del metodo utilizzato e le relazioni reciproche tra i testi derivati dal *Pañcatantra*, in aggiunta a una traduzione inglese del *Pañcatantra* ricostruito; il secondo volume contiene il testo sanscrito ricostruito e l'apparato critico. La traduzione inglese è stata pubblicata separatamente in F. Edgerton (ed. e trad.), *The Panchatantra Translated from the Sanskrit*, London 1965. H. Falk, *Quellen des Pañcatantra*, Wiesbaden 1978, compara le favole del *Pañcatantra* alle versioni parallele dei *Jātaka* buddhisti e del *Mahābhārata*. Quest'opera è molto influenzata da R. Geib, *Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra*, Wiesbaden 1969.

Una traduzione che, nonostante sia per molti aspetti antiquata, mantiene tuttavia un grande valore per gli studiosi del *Pañcatantra* e per la sua diffusione, è T. Benfey (trad.), *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen*, I-II, 1859, rist. Hildesheim 1966. Una trattazione utile e leggibile delle favole e del loro passaggio da lingua a lingua al di fuori dell'India è contenuta in I.G.N. Keith-Falconer, *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai. Being an Account of Their Literary History, with an English Translation of the Later Syriac Version of the Same, and Notes*, Cambridge 1885. L'introduzione delinea un albero genealogico delle traduzioni principali che, discese dall'originale sanscrito, sono state prodotte al di fuori dell'India. Uno schema molto più dettagliato e accurato, opera di F. Edgerton, si trova in N.M. Panzer (cur.), *The Ocean of Story, Being C. H. Tauney's Translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara*, 1926, rist. Delhi 1968, V, 2° app., pp. 232-42. Un altro resoconto generale della migrazione delle favole, anche se meno dettagliato, è dato in J. Jacobs, *The Earliest English Version of the Fables of Bidpai*, London 1888, opera che riprende la traduzione inglese del 1570 di Sir Thomas North, *The Morall Philosophie of Doni*.

WALTER HARDING MAURER

PĀṆINI (IV secolo a.C.?), grammatico della lingua sanscrita e promulgatore di un sistema completo di grammatica che standardizzò e codificò il sanscrito classico. La sua importanza per la storia delle religioni in India consiste principalmente nel fatto che la grammatica costituisce una delle otto scienze sacre del pensiero classico vedico.

Si ritiene che nell'India antica siano esistite otto grammatiche, ma sono state tutte soppiantate dall'opera maggiore di Pāṇini, l'*Aṣṭādhyāyī*. L'*Aṣṭādhyāyī*, un nome derivato da *aṣṭa* («otto») e *adhyāya* («libri» o «capitoli»), è anche conosciuta come l'*Aṣṭaka Pāṇinīya* o *Vṛtti Sūtra*. È stata anche chiamata «una storia naturale della lingua sanscrita» (Goldstücker, 1860). L'*Aṣṭādhyāyī* fu composta in *sūtra* (aforismi), uno stile già molto in voga al tempo di Pāṇini. Lungo tutto il corso della storia, commentatori e studiosi sono stati in disaccordo sull'esatto numero di strofe che possono essere attribuite a Pāṇini e non a interpolazioni più tarde. Queste variano da 3.965 a 3.996; l'ultimo totale è quello che ora è generalmente accettato.

Un esempio del metodo di Pāṇini può essere visto nel modo in cui egli tratta le parti del discorso. Il sistema Aindra, che è ritenuto il più antico sistema grammaticale indiano, e fino al tempo di Pāṇini il più importante, menziona quattro parti del discorso: *nāman* (nome), *ākhyāta* (verbo), *upasarga* (preposizione) e *nipāta* (particella). Pur conservando l'*upasarga* e il *nipāta*, Pāṇini divide il *nāman* e l'*ākhyāta* in sottocategorie e introduce una varietà di ulteriori classificazioni, riconoscendo in tal modo le irregolarità di molte forme grammaticali inerenti ai due gruppi e fornendo una struttura più accurata e pratica per la sua grammatica.

Pāṇini conserva gli otto casi dei nomi e li usa senza una particolare definizione, indicando con ciò che questi termini erano già stati codificati in sistemi grammaticali anteriori ed erano comunemente usati. Per altri termini, tuttavia, fornisce definizioni elaborate. In alcuni casi questo indica che Pāṇini fu il primo a riconoscere questi concetti e fu l'inventore dei termini; in altri, ciò indica che ridefinì e chiarificò una serie di regole esatte per il loro uso. Tra questi termini ci sono alcuni dei concetti più basilari della grammatica sanscrita classica: *ātmanepada* e *parasmaipada* (all'incirca, le classificazioni «riflessive» e «transitive» dei verbi), *vibhakti* (la declinazione dei nomi), *vṛddhi* (la modificazione o l'aumento della lunghezza delle vocali), e *saṃyoga* (la combinazione di consonanti).

Oltre al riordino, alla ridefinizione e all'espansione dei princìpi della lingua sanscrita, la caratteristica più evidente dell'*Aṣṭādhyāyī* è la brevità dello stile; Pāṇini escogitò per il suo sistema termini artificiali che funzionano in modo molto simile a simboli algebrici. Queste parole in codice sono composte in parte da «parole vere» e in parte da elementi linguistici inventati da Pāṇini. Quando il sistema Aindra parla, per esempio, di *ka-varga*, *ca-varga*, *ṭa-varga* e così via (cioè, i *varga* o categorie che cominciano con le lettere *ka*, *ca*, *ṭa*, ecc.), Pāṇini conserva la prima parte dell'elemento e aggiunge come suffisso la singola vocale *u*. Pertanto *ka-varga*, *ca-varga* e *ṭa-varga* sono menzionati semplicemente come *ku*, *cu* e *ṭu*.

Pāṇini fu anche l'autore di un'opera grammaticale, complementare alla sua *Aṣṭādhyāyī*, intitolata *Gaṇapātha*. Gli altri suoi contributi alla grammatica sanscrita sono documentati nelle opere dei suoi studenti, che cominciarono una lunga serie di commentatori all'*Aṣṭādhyāyī*; il più conosciuto dei commentatori di Pāṇini è Patañjali. Si tramanda che Pāṇini fosse anche un poeta, poiché gli sono attribuiti passi di alcune antologie. Questa opinione, tuttavia, non è generalmente accettata.

Come tutte le scienze indiane, il *vyākaraṇa* (la scienza della grammatica) derivò dallo studio dei testi sacrificali vedici, e si ritenne che avesse origini divine. Si crede che Pāṇini stesso, in quanto promulgatore del *vyākaraṇa* nella sua forma perfetta, abbia ricevuto un aiuto divino nella creazione del suo sistema grammaticale. Una leggenda resa popolare dalla *Bṛhatkathāmañjarī*, una raccolta di storie trascritte da Kṣemendra (attivo nell'XI secolo), narra che Pāṇini era uno studente intellettualmente limitato, così indietro negli studi che fu obbligato a lasciare la scuola. Senza poter fare ricorso ad altro, vagò fino allo Himalaya e praticò il *tapas* (penitenza religiosa, meditazione intensa). Ciò fu assai gradito al dio Śiva; e, per ricompensa, questi rivelò a Pāṇini il nuovo sistema grammaticale.

Pāṇini dev'essere stato certamente una figura ben conosciuta per divenire il protagonista di tali leggende. Anche in due altre grandi raccolte di racconti indiani compaiono storie che lo riguardano: il *Kathāsaritsâgara* di Somadeva (attivo nell'XI secolo) e il *Pañcatantra* (una raccolta di autore sconosciuto che è datata in un periodo compreso tra il IV e il VI secolo). Il secondo narra come Pāṇini morì di morte violenta, assalito da un leone.

Tutto ciò che si sa per certo sulla vita di Pāṇini è che nacque nella piccola città di Śalatūra, vicino alla confluenza dei fiumi Kabul e Indu. Suo padre si chiamava Paṇia o Paṇina (da qui il nome derivato Pāṇini), e sua madre era conosciuta con il nome di Dakṣī, il che probabilmente indica il *gotra* (clan) Dakṣa del Gandhara; pertanto Pāṇini era anche conosciuto come Dīkṣeya o Dakṣiputra. Benché ora si accetti generalmente che egli sia vissuto nel IV secolo a.C., gli studiosi, nel corso di lunghi dibattiti, hanno collocato Pāṇini in un periodo compreso dal VII al III secolo a.C. (Gran parte di questo dibattito è delineato da Goldstücker [1860], che collocò il grammatico in epoca prebuddhista).

A prescindere dall'epoca in cui Pāṇini visse realmente, possiamo accertare che, allorché la sua grammatica divenne ben nota, se ne fece un uso costante e passò dagli insegnanti agli studenti in una progressione continua attraverso i secoli. Il pellegrino cinese del VII secolo Xuan Zang visitò il luogo natale di Pāṇini e in vari resoconti illustrò come i princìpi del grammatico fossero un argomento centrale per l'istruzione degli scolari in tale luogo. Egli documenta inoltre un editto del re che imponeva lo studio della grammatica di Pāṇini, con ricompense offerte a coloro i quali avessero memorizzato tutto il testo (Watters, 1961, pp. 221-24). Lo storico kashmiro Kalhaṇa (XI secolo) menziona nella sua *Rājataraṅgiṇī* che la grammatica di Pāṇini «è stata per lungo tempo studiata assiduamente in Kashmir» (4,365).

L'*Aṣṭādhyāyī* è rimasta fino a oggi un testo di insuperata autorevolezza nel campo della grammatica sanscrita. Considerando la grande varietà della tradizione indiana e la competizione per l'autorità dei testi in ques

ogni altra disciplina indiana, questo è un risultato di non poco conto.

[Vedi anche *VEDĀṄGA* e la biografia di *PATAÑJALI IL GRAMMATICO*].

BIBLIOGRAFIA

Ś.C. Vasu (cur. e trad.), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, I-II, 1891, rist. Delhi 1962, è la traduzione inglese standard della grande opera di Pāṇini. Uno studio eccellente della storia della grammatica sanscrita che comprende una trattazione dettagliata di Pāṇini in relazione ai suoi predecessori è A.C. Burnell, *On the Aindra School of Sanskrit Grammarians*, 1875, rist. Varanasi 1976.

Il primo saggio, che è forse anche il più completo, di un europeo su Pāṇini e la tradizione di commenti che si sviluppò intorno alla *Aṣṭādhyāyī* è T. Goldstücker, *Pāṇini. His Place in Sanskrit Literature*, 1860, S.N. Shastri (cur.), Varanasi 1965. Fra le altre opere sullo stesso argomento, cfr. F. Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali. Their Relation to Each Other and to Pāṇini*, 1876, Varanasi 1963 (2ª ed.), e K.M.K. Sarma, *Pāṇini, Kātyāyana, and Patañjali*, Delhi 1968.

Per un'interessante compilazione di informazioni geografiche, demografiche, sociologiche e religiose sull'India antica basate interamente su riferimenti di cui Pāṇini è l'autore, cfr. V.S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini. A Study of the Cultural Material in the Aṣṭādhyāyī*, Varanasi 1963 (2ª ed. riv. e ampl.).

Il resoconto dei viaggi di Xuan Zang è stato tradotto da T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1904, rist. Delhi 1961.

CONSTANTINA BAILLY

PATAÑJALI, ritenuto l'autore del testo principale dello Yoga classico, lo *Yoga Sūtra*, anche conosciuto come *Pātañjala Sūtra* o *Sāṃkhyapravacana*. Su Patañjali non si sa nulla di preciso. Secondo la tradizione indiana, è identificato con il famoso grammatico sanscrito dallo stesso nome, che visse probabilmente nel II secolo a.C. La leggenda lo considera come l'incarnazione del re serpente Ananta o Śeṣa (una manifestazione di Viṣṇu), che si crede circondi la terra. Questa identificazione è interessante per il suo simbolismo: la stirpe dei serpenti, che è governata da Ananta, protegge i tesori nascosti della terra, vale a dire le tradizioni esoteriche, e lo Yoga è, ovviamente, la tradizione segreta per eccellenza. L'identificazione tradizionale di Patañjali con il suo omonimo grammatico, per la prima volta menzionata da Bhoja nel suo *Rājamārtaṇḍa* (introduzione, strofa 5), è generalmente respinta dagli studiosi moderni.

Per ragioni storiche e terminologiche, la data più probabile per lo *Yoga Sūtra* è il III secolo d.C. (cfr. Woods, 1914), benché le tradizioni da cui il suo autore attinge siano senza dubbio molto più antiche. Quest'opera appartiene a un genere particolare della letteratura filosofica indiana che pretende di sintetizzare una certa tradizione, in questo caso lo Yoga, in frasi concise o aforismi (*sūtra*). L'estrema brevità di queste composizioni ha dato origine a una vasta letteratura esegetica che comprende commenti, subcommenti e glosse di varia lunghezza; essa diverge dall'originale o gli è fedele in misura diversa. Per quanto riguarda lo *Yoga Sūtra*, sussistono più di una ventina di tali commenti.

Lo *Yoga Sūtra* rappresenta un tentativo di fornire definizioni succinte delle tecniche e dei concetti importanti dello Yoga, rivendicando per la tradizione yogica la condizione di un sistema autorevole (*darśana*) nell'arena del pensiero metafisico indiano. A giudicare dall'estesa letteratura dei commenti e dai riferimenti al testo negli scritti delle altre scuole, lo *Yoga Sūtra* godette di una considerevole influenza e fu certamente fondamentale nell'imporre lo Yoga come un ramo indipendente della soteriologia indiana. L'opinione molto diffusa che Patañjali si limitasse a fornire al Sāṃkhya classico una struttura pratica è chiaramente errata (cfr. Feuerstein, 1980).

Il testo stesso è composto da 195 aforismi (in alcune recensioni 194 o 196), distribuiti in quattro capitoli come segue: 1) «Samādhipāda» (Capitolo sull'enstasi), 51 aforismi; 2) «Sādhanapāda» (Capitolo sulla disciplina), 55 aforismi; 3) «Vibhūtipāda» (Capitolo sui poteri paranormali), 55 aforismi; 4) «Kaivalyapāda» (Capitolo sulla liberazione), 34 aforismi. L'organizzazione apparentemente incoerente del materiale ha fatto sì che gli studiosi moderni cercassero un *Urtext* (cfr. Deussen, 1920, e Hauer, 1958, che postulano entrambi cinque sottotesti). Tali tentativi di ricostruire l'originale sono in genere fondati sul presupposto dell'implicita eterogeneità («corruzione») del testo, e tendono a non rispettare il materiale dividendolo sostanzialmente in frammenti. Un approccio metodologico alternativo è quello di presupporre l'omogeneità strutturale («innocenza») del testo e delimitare gradualmente questo principio euristico man mano che emergono delle controprove. Sulla base di questo secondo procedimento, è possibile dimostrare che il testo può essere salvato dalla scomposizione in minuscoli frammenti operata dalla critica testuale convenzionale (cfr. Feuerstein, 1979). Secondo questa analisi, sembra che ci sia in realtà un'unica interruzione nella forma di un'interpolazione (l'intera sezione che tratta delle «membra» o costituenti dello Yoga, o *yoga-aṅga*). Altri aforismi singoli, o piccoli gruppi di aforismi, possono anche essere stati interpolati, ma ciò non si può verificare in modo definitivo.

Il commento più antico ancora esistente è lo *Yogabhāṣya* di Vyāsa («il sistematizzatore»), probabilmente composto nel V secolo d.C. Esso contiene la chiave di

molti degli aforismi più enigmatici, benché non di tutti, e svolse la funzione di fondamento per tutti i successivi sforzi esegetici. Sulla base di uno studio inerente al testo dello *Yoga Sūtra*, si può mostrare che questo scolio differisce in alcuni punti dalle interpretazioni di Patañjali, il che si riflette nelle divergenze terminologiche. Il commento più importante dopo questo è lo *Yogabhāṣyavivaraṇa* di Śaṅkara Bhagavatpāda, che è stato identificato da Paul Hacker (1968-1969) come Śaṅkarācārya. Questo è il più indipendente dei subcommenti e ha anche conservato parecchie letture varianti dello *Yoga Sūtra*. Sia che il *Vivaraṇa* sia opera del grande *ācārya* sia che non lo sia, esso non mostra apparentemente alcuna familiarità con la *Tattvavaiśāradī* di Vācaspati Miśra composta intorno all'850 d.C. Mentre i commenti posteriori a Vācaspati sono in maggior parte composizioni largamente tributarie del *bhāṣya*, il che vale anche per il *Rājamārtaṇḍa* di Bhoja (XI secolo), che pretese di essere più indipendente, Vijñānabhikṣu offre nel suo elaborato *Yogavārttika* (XVI secolo) un'esposizione fresca e originale dello *Yoga Sūtra*.

[Vedi anche *YOGA*].

BIBLIOGRAFIA

S. Dasgupta, *The Study of Patañjali*, Calcutta 1920; *Yoga as Philosophy and Religion*, 1924, rist. Port Washington/N.Y. 1970; e *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Thought*, 1930, rist. Delhi 1974. Sebbene scritta anteriormente ai recenti studi critici sullo *Yoga Sūtra*, questa trilogia contiene molte preziose riflessioni sullo Yoga classico, mostrando la vasta portata e le sottigliezze di questo sistema filosofico. Le opere di Dasgupta sono particolarmente utili per una comprensione della letteratura esegetica sanscrita.

P. Deussen, *Der Yoga des Patañjali*, in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, parte 3, *Die Nachvedische Philosophie der Inder*, pp. 507-78, Leipzig 1920. Il tentativo (ancora in gran parte intuitivo) di Deussen fu il primo ad analizzare lo *Yoga Sūtra* nelle sue componenti testuali. La sua comprensione del testo ispirò J.W. Hauer (1958).

G. Feuerstein (cur. e trad.), *The Yoga-Sūtra of Patañjali. A New Translation and Commentary*, Folkestone (England) 1979. Una nuova traduzione dell'opera di Patañjali, basata sulle mie ricerche testuali e semantiche sullo Yoga classico.

G. Feuerstein, *The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*, New Delhi 1979. L'analisi testuale più completa e profonda dello *Yoga Sūtra* oggi disponibile, che rivede tutti gli studi precedenti.

G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980. Un esame approfondito dei principali concetti della filosofia di Patañjali, fondato su un'interpretazione inerente al testo dello *Yoga Sūtra* che cerca di combattere il monopolio esegetico dello *Yogabhāṣya*.

P. Hacker, *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 12-13 (1968-69), pp. 119-48. Un articolo importante che discute l'identificazione di Śaṅkara Bhagavatpāda, autore del *Vivaraṇa*, con Śaṅkarācārya, il grande maestro dell'Advaita Vedānta.

J.W. Hauer, *Der Yoga als Heilweg. Nach den Indischen Quellen dargestellt*, Stuttgart 1958 (2ª ed.). Uno studio storico e filosofico dello Yoga, con un'interpretazione originale dell'opera di Patañjali. Hauer fornì la prima analisi testuale dettagliata dello *Yoga Sūtra*.

G.M. Koelman, *Pātañjala Yoga. From Related Ego to Absolute Self*, Poona 1970. Uno studio eccellente dello Yoga classico con particolare riferimento alla letteratura commentariale in sanscrito.

T. Leggett, *Śaṅkara on the Yoga-Sūtra-s. The Vivaraṇa Sub-commentary to Vyāsa-bhāṣya on the Yoga-Sūtra-s of Patañjali*, I, *Samādhi-pāda*, London 1981. La prima (e in generale buona) traduzione del primo capitolo del *Vivaraṇa*, che mostra come Śaṅkara fosse un pensatore molto creativo, avendo ovviamente ricevuto una formazione nel campo delle pratiche yogiche.

T.S. Rukmani (cur. e trad.), *The Yogavārttika of Vijñānabhikṣu. Text with English Translation and Critical Note Along with the Text and English Translation of the Pātañjala Yogasūtras and Vyāsabhāṣya*, I-II, *Samādhipāda* e *Sādhanapāda*, New Delhi 1982-1983. La prima traduzione critica dei primi due capitoli dell'autorevole commento di Vijñānabhikṣu.

J.H. Woods (trad.), *The Yoga-sūtras of Patañjali as Illustrated by the Comment Entitled "The Jewel's Lustre or Maṇīprabhā"*, in «Journal of American Oriental Society», 34 (1914-1915), pp. 1-114. Una traduzione completa della *Maṇīprabhā*.

GEORG FEUERSTEIN

PATAÑJALI IL GRAMMATICO (attivo intorno al 140 a.C.), grammatico della lingua sanscrita e autore del *Mahābhāṣya*, il più importante commento all'*Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini. Il *bhāṣya* («commento») di Patañjali si focalizza sull'opera di Pāṇini sia direttamente sia indirettamente, poiché tiene conto sia dei versi di Pāṇini sia di quelli del *Vārttika* di Kātyāyana, il primo commento degno di nota all'*Aṣṭādhyāyī*. Pāṇini, Kātyāyana e Patañjali sono spesso stati riuniti insieme in una specie di lignaggio grammaticale; Pāṇini e Patañjali, tuttavia, rimangono di gran lunga le principali autorità nel campo della lingua sanscrita.

Gli studiosi hanno opinioni diverse per quanto riguarda lo scopo per cui Patañjali ha composto il *Mahābhāṣya*. La maggior parte di essi, tuttavia, concorda nel ritenere che il fatto stesso che Patañjali scelse di dare alle sue osservazioni anziché la forma di una grammatica indipendente quella di un commento al-l'opera di Pāṇini indica un grande rispetto per il primo dei grammatici; il fine di Patañjali non era quello di tentare di superarlo o di mettere in dubbio la sua autorità. Nella sua opera, Patañjali menziona aperta-

mente il suo debito verso il *mahācārya* (il «grande maestro»).

All'epoca di Patañjali avvennero in India molti mutamenti sociali. Diverse popolazioni affluivano dai paesi confinanti; il contatto intellettuale, commerciale e politico con regioni lontane come la Grecia era frequente, e la struttura delle classi subiva importanti cambiamenti. Il mutamento sociale si rifletté nel linguaggio: l'uso del sanscrito classico (cioè, il *saṃskṛta* o la lingua «perfetta» di Pāṇini) fu sempre più limitato a una *élite* sociale e letteraria, mentre il resto della popolazione parlava uno dei molti pracriti (cioè, il *prakṛta*, o le lingue e i dialetti «naturali, rozzi») che si stavano sviluppando rapidamente.

Anche il sanscrito parlato stava cominciando a includere l'*apaśabda*, la «parola volgare, imperfetta». Per esempio, la stratificazione sociale aveva relegato le donne a una condizione sociale di gran lunga inferiore a quella di cui avevano goduto durante il periodo vedico e il primo periodo upaniṣadico; ciò si rifletteva nel modo di parlare con una crescente irregolarità delle forme e delle desinenze femminili che eliminavano del tutto l'onorifico femminile. Patañjali osservò che la grammatica di Pāṇini era a quel tempo ancora osservata quasi artificialmente; quando notò che anche alcuni dei *paṇḍit* più rispettati, benché fossero meticolosi nelle recitazioni religiose, facevano ricorso occasionalmente a un termine *apaśabda* nel loro linguaggio ordinario, capì che certe modificazioni erano ammissibili. Patañjali divenne così il primo grammatico indiano a rilevare la differenza fra *laukikabhāṣya* («linguaggio empirico») e *śāstrīyabhāṣya* («linguaggio sacro»).

L'intenzione di Patañjali non era quella di riflettere nella grammatica ogni forma di linguaggio imperfetto, ma piuttosto di incorporarvi alcuni dei cambiamenti che stavano avvenendo nel sanscrito parlato, di modo che il linguaggio potesse essere così conservato in una forma praticabile. Egli scelse di riconvalidare i detti di Pāṇini e ampliarli ove necessario. Se, per esempio, Pāṇini ammetteva che tre categorie di nomi si adeguassero a una certa regola, Patañjali poteva rivedere la regola per aggiungere un'ulteriore categoria. Al tempo di Pāṇini la *ṛ* e la *ḷ* vediche erano ancora comunemente usate come vocali. In alcuni secoli le due lettere acquisirono, con pochissime eccezioni, lo stato di consonanti; questo fu un altro tipo di cambiamento che Patañjali favorì.

Patañjali credeva che il grammatico dovesse rimanere in contatto con il linguaggio del proprio tempo e fornire mutamenti ragionevoli, aderendo il più possibile alle regole classiche. In questo modo, il volgo avrebbe continuato a rivolgersi ai grammatici per essere guidato in ogni questione riguardante il linguaggio.

Pāṇini, al momento di scrivere la sua grammatica, era più interessato alle forme delle parole (*pāda*) che alla sintassi e al significato della frase. Al tempo di Patañjali, la Mīmāṃsā e altre scuole filosofiche avevano enfatizzato altri elementi: la parola (*vākya*) e il pensiero espresso compiutamente in una frase rappresentavano la vera base del linguaggio. Il contatto di Patañjali con questi altri punti di vista influenzò l'integrazione che egli apportò alla grammatica di Pāṇini, e così egli introdusse il concetto di *vākyasphota*, cioè il concetto che l'elemento eterno dei suoni e delle parole, e il vero veicolo di un'idea, brilla nella mente quando un suono è pronunciato. Ciò indica un *nityatvā* («infinitezza») inerente nello *śabda* («parola grammaticalmente corretta»); di esso partecipa a vari livelli anche l'*apaśabda* («parola scorretta»).

Inserendo la nozione di *nityatva* nel *vyākaraṇa* (la «grammatica»), Patañjali contribuì a innalzare lo *status* della scienza grammaticale. L'*Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini, venerata per l'ineguagliabile contributo alla conservazione della parola vedica sacra e del sanscrito classico, non apparteneva ad alcuna particolare categoria della letteratura sanscrita anteriore al periodo di Patañjali. Era, a seconda dei modi, *dharmaśāstra*, *smṛti*, *āgama*, o, occasionalmente, *vedāṅga* («membra dei *Veda*»). Le osservazioni e le sintesi di Patañjali, unite al ripetere frequentemente che il *vyākaraṇa* è un dovere religioso, servirono a innalzare in modo permanente l'*Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini alla condizione sacra di *vedāṅga*.

[Vedi anche *VEDĀṄGA* e la biografia di *PĀṆINI*].

BIBLIOGRAFIA

Il *Mahābhāṣya* di Patañjali può essere consultato nella traduzione inglese di S.D. Joshi e J.A.F. Roodbergen (edd. e tradd.), *Patañjali's Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, I-VIII, Poona 1968-1980; l'edizione contiene anche un'importante sezione introduttiva. Fra le opere secondarie utili, cfr. K.M.K. Sarma, *Pāṇini, Kātyāyana, and Patañjali*, Delhi 1968, e F. Kielhorn, *Kātyāyana and Patañjali. Their Relation to Each Other and to Pāṇini*, 1876, Varanasi 1963 (2ª ed.).

CONSTANTINA BAILLY

PELLEGRINAGGIO INDUISTA. I germi del pellegrinaggio induista si trovano forse nelle pratiche lustrali e cerimoniali della civiltà delle popolazioni prearie della Valle dell'Indo. Tuttavia, nella letteratura vedica compaiono espliciti riferimenti a *tīrthayātrā* (viaggi verso sacri guadi). Il grande poema epico *Mahābhārata* presuppone una pratica già ben stabilita di pellegrinaggio induista, che si conforma strettamente al significato

letterale di *tīrtha* («sacro guado») e *yātrā* («viaggio»). Un itinerario di pellegrinaggio ricostruito nel *Mahābhārata* traccia lo schema di un grande pellegrinaggio dell'India in una direzione generalmente oraria, che comincia a Puṣkara in Rajasthan e, dopo aver attraversato diverse parti dell'India, si conclude a Prayāga (la moderna Allahabad) presso la triplice confluenza della Gaṅgā, della Yamunā e dell'«invisibile» mitica Sarasvatī.

Con il passare del tempo il significato di *tīrthayātrā* si generalizzò e venne a definire le visite a diversi luoghi sacri. Il *Mahābhārata* suggerisce che il *tīrthayātrā* è una ricerca piuttosto solitaria di merito religioso, particolarmente adatta per coloro che non possono permettersi sacrifici religiosi costosi. [Vedi *MERITO*, vol. 3]. Come risultato dell'evoluzione e della convergenza di diverse tradizioni teistiche e settarie all'interno dell'Induismo e del lungo schema sincretistico del suo sviluppo, il sistema di pellegrinaggio induista divenne molto complesso. Nella letteratura purāṇica il pellegrinaggio a luoghi sacri è spesso promosso come uno dei mezzi per accumulare merito religioso, ma non è considerato obbligatorio. Il pellegrinaggio continua a essere un'attività religiosa molto popolare tra gli induisti e con lo sviluppo dei mezzi di trasporto in India si è effettivamente molto intensificato. In realtà, vi sono segnali molto chiari che il volume di tale tipo di «viaggio religioso» continuerà ad aumentare. Nonostante sia molto difficile determinare il numero annuale dei pellegrini in India, una stima al ribasso potrebbe essere di 20 milioni in riferimento ai circa 150 famosi luoghi sacri.

I luoghi di pellegrinaggio induista sono stati classificati in molti modi. La tradizione purāṇica riconosce quattro categorie di *tīrtha*, a seconda dell'origine della loro santità: *daiva* («divino»), *āsura* («demoniaco»), *ārṣa* («saggio») e *mānuṣa* («umano»). Alcuni specialisti fanno una distinzione tra i luoghi puramente settari e quelli non settari, dividendo questi ultimi in livelli regionali e panindiani. Esiste una differenza fondamentale tra *jalatīrtha* (luoghi associati all'acqua) e *mandiratīrtha* (siti templari). Presso i primi, le attività prevalenti dei pellegrini sono l'autopurificazione attraverso il bagno rituale e la celebrazione di riti per gli antenati. Presso i secondi, i devoti generalmente cercano di stabilire una relazione e una prossimità spaziale reciproca con la divinità che costituisce il loro centro di attenzione. Pertanto, presso i *mandiratīrtha* tendono a predominare suppliche, voti, *darśan* (sacra visione) e varie aspettative relazionali dei pellegrini. I *jalatīrtha* e i *mandiratīrtha* sembrano rispettivamente riflettere la complementarità delle dimensioni trascendente ed esistenziale della vita induista.

La letteratura religiosa induista riconosce anche *kṣetra* («aree») sacre che possono includere foreste, boschetti, o anche un'intera regione montuosa come lo Himalaya, ma anche uno o più luoghi sacri. Gli *kṣetra* sono aree cognitivamente demarcate (come il Kurukṣetra) dove si sono verificate, continuano ad avvenire o si attualizzano le molteplici attività delle divinità, come battaglie, cacce e attività ludiche. [Vedi *KURUKṢETRA*]. Il pellegrinaggio attraverso gli *kṣetra* corrisponde alla partecipazione alla stessa esperienza sacra. Infine, la tradizione induista riconosce che un sant'uomo è anche un *tīrtha* e non solo un simbolo di esso. Pertanto, il pellegrinaggio induista non deve essere considerato come un viaggio religioso esclusivamente diretto verso punti sacri fissati sulla terra.

Non esiste una base completamente obiettiva per identificare i principali luoghi di pellegrinaggio induista, a causa dei molti sistemi di fede presenti all'interno dell'Induismo e delle numerose differenze regionali e culturali presenti in India. Ciononostante, i *chārdhāma* (quattro dimore principali), Badrināth in Himalaya, Puri sulla costa orientale, Rāmeśvaram nell'estremo Sud e Dvārkā sulla costa occidentale in Gujarat, sono molto popolari tra i pellegrini che intraprendono il grande circuito di pellegrinaggio dell'India. Alcuni pellegrini considerano particolarmente meritorio portare *gaṅgājala* (acqua del Gange) dalla sua sorgente himalayana e versarla sullo *śivaliṅga* di Rāmeśvaram, oltre tremila chilometri più a sud. Prayāga, Hardvār, Nāsik e Ujjain formano una serie di quattro luoghi sacri dove ogni dodici anni si svolgono le enormi fiere per il bagno lustrale. Queste fiere sono chiamate Kumbha Melā a Prayāga, Hardvār e Nāsik (Simhastha a Ujjain). Milioni di pellegrini convergono verso questi luoghi dall'intera India. Altri siti principali «trans-settari» di importanza paninduista includono Gayā, Vārāṇasī, Kāncipuram, Ayodhyā, Mathurā-Vṛndāvana, Puṣkara e, in epoche recenti, la sempre più popolare cittadina di Tirupati.

Molti dei principali *tīrtha* paninduisti sono associati a fiumi. [Vedi anche *FIUME*, vol. 4; *GANGE* e *SARASVATĪ*]. Inoltre, il numero dei principali *tīrtha* che ha come divinità tutelare Śiva è più alto di quelli che onorano Viṣṇu e le sue personificazioni. Esiste solo un luogo importante (Puṣkara) dove Brahmā è la divinità principale. Pochi santuari paninduisti (quasi nessuno hanno come divinità principale una dea. Tuttavia, ai livelli da regionale a locale Devī (la Dea), nota con i suoi vari epiteti, assume grande importanza come la divinità principale e molti dei suoi santuari sono i centri di attrazione di grandi schiere di pellegrini, come quello di Kālī («la nera») a Calcutta, Jvālāmukhi («colei che ha la bocca fiammeggiante») in Himachal Pradesh, Kanyā Kumārī («la vergine») e Mīnākṣi («colei che ha gli occhi a forma di pesce») in Tamil Nāḍu, e Kāmākṣi («colei

che ha gli occhi lascivi») a Kāmākhyā in Assam. Gli śakta, i fedeli settari devoti della *Śakti*, riconoscono molti *pīṭha* (siti) specifici dove la Dea è la divinità principale. [Vedi *DEA, CULTO DELLA*].

Il sistema di circolazione dei pellegrini induisti può essere considerato a diversi livelli spaziali. Al livello più alto, rappresentato dai pellegrini più abbienti e ritualmente di casta superiore, il pellegrinaggio ai famosi luoghi sacri lodati nella letteratura sanscrita tradizionale equivale a riaffermare la validità di un sistema di credenze e di uno spazio religioso paninduisti e trascende, pertanto, la diversità culturale linguistica e regionale dell'India. Le motivazioni del pellegrinaggio ai suoi livelli più alti tendono a essere caratterizzate da una ricerca di spiritualità e di purificazione o dalla partecipazione agli eventi cosmici «riattualizzati», di profonda importanza religiosa. I livelli di circolazione religiosa regionale e inferiore riflettono la grande varietà del sistema sociale e dei modelli di fede induisti. Molti santuari regionali della Devī sono attivamente associati a sacrifici cruenti (per esempio il tempio di Kālī a Calcutta e il tempio di Jvālāmukhi in Himachal Pradesh). Le divinità in questi santuari sono personificate e sono propiziate dai devoti affinché intercedano nei problemi e nelle crisi di questo mondo. A questi livelli, i devoti appartengono a diversi gruppi economici e a molte caste, comprese molte caste schedate.

Il sovrasistema di pellegrinaggio induista è un meccanismo di circolazione continua che include induisti di diverse regioni geografiche, strati socio-economici, sette e caste. Le motivazioni e il grado della loro partecipazione possono essere molto differenti da un livello di circolazione all'altro. Ciononostante, generando uno spazio religioso essenzialmente continuo, questa circolazione aiuta i pellegrini induisti a trascendere l'altrimenti enorme diversità linguistica e regionale-culturale dell'India.

[Vedi anche *KUMBHA MELĀ*; *BENARES*; *VṚNDĀVANA* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO INDUISTE*].

BIBLIOGRAFIA

L'elenco moderno più completo (comprendente più di 1.800 luoghi) e la descrizione generale di luoghi di pellegrinaggio induisti si può trovare in un'edizione speciale di «Kalyāṇa», 31, 1 (1957), intitolata *Tīrthāṅka*. L'elenco più dettagliato dei *pīṭha* śakta a oggi è D.C. Sircar, *The Śākta Pīṭhas*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal Letters», 14 (1948), pp. 1-108. Il poema epico *Mahābhārata* è la più ricca singola fonte di nomi di luoghi sacri precedente all'era volgare; cfr. il libro III, *The Book of the Forest*, in J.A.B. van Buitenen (trad. e cur.), *The Mahābhārata*, II, Chicago 1975.

Per un'autorevole e seria fonte sul pellegrinaggio induista e sulla sua dimensione religiosa e sociale, cfr. A. Bharati, *Pilgrimage in the Indian Tradition*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 135-67. D.E. Sopher, *Pilgrim Circulation in Gujarat*, in «Geographical Review», 58 (1968), pp. 392-425, rimane un'utile analisi spaziale del pellegrinaggio induista contemporaneo. Le dimensioni culturali storiche e contemporanee del pellegrinaggio induista sono discusse in S.M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography*, Berkeley 1973. Questo studio esplora anche gli aspetti normativo e comportamentale della circolazione di pellegrini in riferimento a diversi «livelli» di luoghi sacri. Il testo comprende numerose mappe dei luoghi sacri induisti basate sulla toponomastica sacra del *Mahābhārata* e della letteratura purāṇica; contiene anche una ricca bibliografia.

Uno studio pionieristico sugli aspetti economici di un principale tempio induista è B. Stein, *The Tirupati Temple. An Economic Study of a Medieval South Indian Temple*, Diss., University of Chicago 1958. L.P. Vidyarthi, *The Sacred Complex in Hindu Gaya*, Bombay 1961, presenta uno studio antropologico di un centro di pellegrinaggio paninduista. Studiosi tedeschi del South Asian Institute di Heidelberg, insieme con i loro colleghi indiani, hanno effettuato alcuni degli studi più approfonditi di Jagannath Puri. Cfr. D. Rothermund e S. Schwertner, *South Asian Institute. The Second Decade*, Heidelberg 1984, per una bibliografia di importanti contributi, compresi quelli di H. Kulke, G.D. Sontheimer e G.C. Tripathi.

SURINDER M. BHARDWAJ

PIḶḶAI LOKĀCĀRYA (1264-1369), primo formulatore della teologia Teṅkalai per l'Induismo dello Śrī Vaiṣṇava dell'India meridionale. Nacque nella sesta generazione di discepoli di Rāmānuja in una famiglia di studiosi di sanscrito e di *tamiḻ*, e trascorse la sua lunga vita nel complesso di templi di Śrī Raṅgam. Suo padre era conosciuto semplicemente con l'appellativo Vaṭakku Tiruvīti Piḷḷai, «il Piḷḷai della strada settentrionale», e sua madre era Śrī Raṅga Nācciyār. La coppia non ebbe figli fino a che, dice la leggenda, il guru di Piḷḷai, Nampiḷḷai, gli ordinò di abbandonare la sua castità ascetica. Quando nacque un figlio, la coppia lo chiamò Lokācārya («insegnante del mondo»), uno dei titoli di Nampiḷḷai stesso. Piḷḷai Lokācārya non si sposò mai, ma dedicò la sua vita al servizio della manifestazione iconica di Nārāyaṇa e all'insegnamento. La tradizione racconta che nel 1309, quando i musulmani del nord saccheggiarono il tempio, egli murò le icone che non potevano essere spostate e scappò con le altre verso un lontano villaggio, continuando a venerarle fino a che furono nuovamente al sicuro nel tempio.

L'insegnamento segnò la sua formazione fin da piccolo. Suo padre registrò i commenti di Nampiḷḷai al *Ti-*

ruvāymoḻi di Nammāḻvār nel *Bhagavat Viṣayam*, e il fratello minore, l'asceta Aḻakiya Maṇavāḷa Perumāḷ Nāyaṉār, uno dei suoi discepoli, compose un importante commentario alle poesie di Nammāḻvār, l'*Ācārya Hṛdayam* (Il cuore del maestro). Piḷḷai Lokācārya scrisse alcuni manuali teologici come l'*Aṣṭadaśa Rahasyam* (Diciotto segreti), un compendio di trattati succinti che spiegano in maniera sistematica gli insegnamenti esoterici dei seguaci dello Śrī Vaiṣṇava ricevuti dai loro maestri. L'opera è scritta in *maṇipravāḷam*, il dialetto dei brahmani dello Śrī Vaiṣṇava, ed è indirizzata «alle donne e agli uomini ignoranti» affinché si liberino dai legami dolorosi del mondo e servano con gioia Nārāyaṇa. Dopo che la setta si scisse in due scuole, Teṅkalai e Vaṭakalai, l'*Aṣṭadaśa Rahasyam* venne usata dal teologo della prima, Maṇavāḷa Māmuṉikaḷ (1370-1443), che ne fece diversi commentari.

Dei diciotto trattati, ve ne furono tre che ebbero notevole importanza per lo Śrī Vaiṣṇava: *Mumukṣuppaṭi* (I mezzi per coloro che desiderano la libertà), *Tattvatrayam* (Le tre realtà) e *Śrī Vacana Bhūṣanam* (L'ornamento fortunato dell'istruzione). Piḷḷai Lokācārya insegnò il Viśiṣṭādvaita Vedānta, ma accentuò un punto in particolare: la grazia divina e l'incapacità di autoemancipazione delle anime incarnate. Secondo quanto affermano alcune scritture, Śrī, o Lakṣmī, la consorte di Nārāyaṇa, è l'agente mediatore tra il Signore sovrano e le infinite anime impigliate nei legami creati dal sé. La dea è compassionevole con tutti gli esseri senzienti e perfettamente sottomessa al suo Signore. Proprio perché completamente dipendente, può influenzarlo, intercedendo per quelle anime che tocca con la sua grazia. Abbandonarsi alla dea è ciò che bisogna fare per ottenere l'emancipazione.

Piḷḷai Lokācārya insegna che il devoto, uomo o donna di qualsiasi casta, che non riesce ad adempiere alle prescrizioni dei testi per i riti, la conoscenza o la devozione, può comunque raggiungere il Signore sia tramite la grazia, che rende il devoto capace di rinunciare a questo mondo nella ricerca impaziente di dio, sia grazie alla completa fiducia posta in Nārāyaṇa e Lakṣmī, a cui affida la sua salvezza. Inoltre, il devoto che non riesce ad abbandonarsi a Dio può abbandonarsi al proprio guru. Il guru giusto, vedendo la disperazione di chi si rifugia in lui, in virtù della propria saggezza e dell'attività di Lakṣmī in lui, può caricarsi del fardello del rifugiato. Ogni rituale e ogni atto devozionale compiuto dopo l'abbandono a Dio, o al guru, trae origine dal desiderio del rifugiato di piacere a Dio ed è una prova della sua vicinanza, non è conseguenza del desiderio di ottenere un merito. Un contemporaneo di Piḷḷai Lokācārya, Vedānta Deśika (1268-1369) della scuola rivale Vaṭakalai, prese spunto e insegnò che per l'emancipazione sono importanti, oltre all'attività di Śrī, anche il rituale e gli sforzi devozionali.

[Vedi anche *ŚRĪ VAIṢṆAVA*].

BIBLIOGRAFIA

Una buona trattazione dello *Śrī Vacana Bhūṣanam* ad opera di un guru induista moderno è S. Satyamurthi Swami, *Sree Srivachana Bhushanam by Sri Pillai Lokacharya. An English Glossary*, Gwalior 1972. Le differenze tra Piḷḷai Lokācārya e Vedānta Deśika sono brevemente discusse in M.R.R. Aiyangar (cur. e trad.), *Srimad Rahasyatrayasara of Sri Vedantadesika*, Kumbakonam 1956, corredato da introduzione e note. J.B. Carman, *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*, New Haven 1974, cap. 17, fornisce un'eccellente trattazione del concetto di resa e delle sue implicazioni nel pensiero di Rāmānuja. Una trattazione più recente a proposito di Piḷḷai Lokācārya nel contesto della letteratura tamiḻ è data dal testo di M. Aruṇācalam, *Tamiḻ ilakkiya varalāṟu*, I-VI, Tiruciṟṟampalam 1969-1972.

D. DENNIS HUDSON

POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA. La poesia devozionale maggiormente popolare e influente in India è quella associata alla *bhakti*, un movimento popolare e devozionale, un'ondata di fervore religioso che investì l'intera India dal sud al nord, iniziato intorno al VI secolo nella zona del *tamiḻ* e fiorito nella regione della *hindī* tra il XV e il XVII secolo. [Vedi *BHAKTI*]. Fu un movimento popolare che contestava il formalismo e il dominio dei sacerdoti, insisteva sul diretto contatto con Dio aperto a tutti, attaccava le pratiche esteriori e l'ipocrisia, e sottolineava l'importanza dell'esperienza individuale interiore, che generalmente comporta il generarsi di un amore fervente e personale con la divinità. La *bhakti* è spesso associata allo sviluppo della letteratura in lingua volgare e ad un gruppo di poeti-*sant* le cui opere sono diventate i classici dello loro rispettive lingue. Gran parte di questa letteratura era trasmessa oralmente e una buona metà veniva cantata. Le versioni scritte vennero, tendenzialmente, trascritte e raccolte dopo la morte degli autori, ma alcuni poeti misero in forma scritta le loro opere. Questo articolo si concentra soprattutto sulle forme in versi brevi (liriche e distici) e sulla poesia in lingua volgare induista, benché compaiano brevi accenni al materiale sanscrito, buddhista e jainista.

Poesia induista in sanscrito. I più antichi testi della cultura indiana, gli inni del *Ṛgveda* (1200-900 a.C.), possono essere considerati i remoti antenati della lunga tradizione di poesia devozionale in India. Queste poesie comprendono lodi ai vari dei arii, molti dei qua-

li trovarono posto anche nel pantheon induista posteriore.

Il gruppo di versi sanscriti più rilevante per questa analisi è l'ampio insieme degli *stotra* induisti (inni di lode, adorazione e supplica), con esempi che attraversano due millenni, da prima dell'era volgare ai giorni nostri. Queste poesie si trovano inserite nelle grandi epiche, nei *purāṇa*, nei *māhātmya*, nei *tantra*, in altri testi sacri e, occasionalmente, anche in testi secolari, o come opere indipendenti di autori devoti e maestri. Il periodo in cui venne prodotto il maggior numero di *stotra* è quello del movimento *bhakti*. Gli inni, composti in tutte le parti dell'India, sono rivolti principalmente alle varie manifestazioni di Śiva, di Viṣṇu e della Devī (la Dea), ma sono dedicati anche ad altre divinità come Gaṇeśa e Sūrya. I soggetti trattati comprendono le città sacre, i fiumi, i templi e le piante, ma anche i guru e gli antenati, fino al principio dell'Assoluto impersonale. Molti *stotra* sono di autori anonimi o di dubbia attribuzione. Tra i numerosi autori conosciuti, ricordiamo alcuni esempi famosi: i filosofi Śaṅkara e Rāmānuja, il devoto kashmiro śivaita Utpaladeva, il bengalese seguace di Caitanya Rūpa Gosvāmin e il poeta dell'India meridionale Nīlakaṇṭha Dīkṣita. [Vedi *ŚAṄKARA* e *RĀMĀNUJA*].

Gli *stotra* sanscriti sono ampiamente utilizzati per l'adorazione al tempio e in casa. Solitamente descrivono dettagliatamente la forma della divinità e il suo equipaggiamento, lodano i suoi attributi, fanno riferimenti agli episodi mitologici, ne elencano i nomi e gli epiteti, la pregano di concedere grazia e assistenza, e testimoniano il dolore del devoto, la sua impotenza, il suo amore e la sua fede.

A.K. Ramanujan (1981, p. 109) così commenta la relazione che intercorre tra la letteratura sanscrita e quella vernacolare *bhakti*: «La presenza dominante del sanscrito fu quella contro cui si definì la *bhakti* in *tamil*, anche se non sempre provocatoriamente». I poeti *bhakti* spesso sfidavano le norme sanscrite, ma tra le due tradizioni c'è continuità. Per esempio, nel *Rāmcaritmānas* di Turlsīdās ci sono molte poesie di lode scritte in una *hindī* molto sanscritizzata, separate per dizione e forma, sicuramente composte con l'intenzione di echeggiare lo stile degli *stotra* sanscriti. Lo *stotra Saudaryalaharī*, attribuito a Śaṅkara, descrive l'esperienza dell'unione in un'unica entità con il divino in termini che ricompariranno quasi identici nella tradizione di Kabīr. Un importante lavoro che collega la letteratura sanscrita dell'India settentrionale con quella *bhakti* in volgare è il Gitagovinda di Jayadeva, composto in Bengala attorno al 1200. [Vedi *TULSĪDĀS* e *JAYADEVA*].

Poesia vernacolare dell'India meridionale. In parte come reazione al diffondersi del Buddhismo e del Jainismo nel Sud, tra il VI e il IX secolo, i poeti-santi della regione tamil̠ si preoccuparono di predicare la fede in Viṣṇu e Śiva. I poeti seguaci delle due divinità furono da un lato rivali, ma collaborarono, a livello più profondo, al risveglio della fede, condividendo temi e stili comuni. Essi si spostarono per il paese raggiungendo gente di tutte le estrazioni sociali, contadini, aristocratici, intoccabili, sacerdoti, donne e uomini. La tradizione tramanda i nomi di sessantatre poeti śivaiti, noti come *nāyan̠ār* e dodici viṣṇuiti detti *āl̠vār*. Nammāl̠vār è spesso riconosciuto come il poeta *āl̠vār* maggiore, e Māṇikkavācakar come il più grande *nāyan̠ār*. Intorno al X secolo, Nātamun̠i compilò il *Divyaprabhandam*, che contiene quattrocento componimenti *āl̠vār* destinati all'adorazione dello Śrī Vaiṣṇava. Si dice che Nampi Āntār Nampi, su richiesta di un re del X secolo, abbia compilato quasi interamente il *Tirumur̠ai*, che include gli undici volumi della poesia *nāyan̠ār* (il dodicesimo volume, un'agiografia, venne aggiunto in seguito). I seguaci śivaiti spesso chiamano il *Tirumur̠ai* il «*Veda* del Tamil», come i devoti viṣṇuiti chiamano il *Tiruvāymol̠i* di Nammāl̠vār. [Vedi *ŚIVAISMO*, articolo sui *Nāyan̠ār*; *ĀL̠VĀR*; *MĀṆIKKAVĀCAKAR*].

I *siddha* (tamil̠, *cittar*) appartengono a un antico movimento panindiano che si caratterizza per l'uso delle pratiche dello yoga e dei simboli tantrici. Nell'area tamil̠ fiorirono importanti poeti *siddha* nel periodo tra il VII e il XVIII secolo. Tra questi ricordiamo Civavākkiyar, Pattirakiyar e Pāmpāttic Cittar. La poesia *siddha* è collegata alla corrente principale della poesia *bhakti*, ma nel contempo se ne distingue. Entrambe tendono a denigrare le caste, i riti meccanici e la sterile intellettualità, ma mentre i seguaci della *bhakti* continuano ad adorare le immagini di Viṣṇu e di Śiva, i *siddha* prediligono una divinità interiore e impersonale, attaccando inequivocabilmente la venerazione delle immagini. I *siddha* differiscono anche stilisticamente dalla poesia più raffinata dei poeti devozionali. I loro versi, che spesso utilizzano le forme e i metri delle canzoni popolari, sono colloquiali, forti e semplici, talvolta quasi rudi. [Vedi *MAHĀSIDDHA*].

«Come una miccia accesa, la passione della *bhakti* sembra diffondersi da regione a regione, da secolo a secolo, accelerando l'impeto religioso», afferma Ramanujan (1973, p. 40). Tra il X e il XII secolo la fiamma bruciò intensamente in Karnataka con i versi in *kannada* dei poeti-santi vīraśaiva; i quattro maggiori furono Basavaṇṇa, Dēvara Dāsimayya, Mahādēviyakka e Allama Prabhu. Essi composero brevi detti in versi sciolti (*vacana*) in cui esprimevano l'intensa esperienza personale e talvolta una forte critica nei confronti di ciò che consideravano superstizione e ipocrisia. [Vedi *ŚIVAISMO*, articolo sui *Vīraśaiva*]. Un *vacana* di Allama Prabhu, per esempio, è un puro sfogo lirico:

Cercando la tua luce,
Uscii fuori:
fu come un'improvvisa alba
di milioni di soli,

un ganglio di luci
per il mio stupore.

O Signore delle Grotte,
se tu sei la luce,
non ci possono essere metafore.
(trad. Ramanujan 1973, p. 168)

mentre la conclusione di un *vacana* di Basavaṇṇa ha una nota di aspra critica:

Dei, dei, ce ne sono così tanti
non è rimasto più spazio
per un piede.

Vi è solo
un dio. Egli è il nostro Signore
dei fiumi che si incontrano.
(trad. Ramanujan 1973, p. 84).

La poesia viṣṇuita emerge, nel XVI secolo, con Purandaradāsa Viṭṭhala, che si ricorda per essere stato il fondatore dello stile meridionale della musica classica (*karnatak*). Il più grande compositore di musica carnatica, Tyāgarāja (1767-1847) riconobbe il suo debito nei confronti di Purandaradāsa. Egli era un devoto di Rāma e compose svariate canzoni devozionali in *telugu*, spesso lodando la musica come sentiero verso Dio. Un altro famoso poeta-santo *telugu* del XVII secolo fu Rāmdās di Bhadracalam, anch'egli adoratore di Rāma.

Poesia vernacolare dell'India settentrionale. Quattro nomi spiccano tra la folta schiera dei cantanti del Maharashtra tra il XIII e il XVII secolo: Jñāneśvar, detto anche Jñāndev (tardo XIII secolo); Nāmdev (circa 1270-1350); Eknāth (1548-1600) e Tukārām (1598-1650). Jñāneśvar è famoso soprattutto per la sua traduzione in *marāṭhī* della *Bhagavadgītā*, la *Jñāneśvararī*. Nāmdev compose appassionate canzoni devozionali e rese più solido il culto dei *vārkarī* («pellegrini») presso il centro di pellegrinaggio di Pandharpur. Eknāth tradusse e interpretò alcune importanti opere sanscrite. Egli espresse anche i propri sentimenti in poesie liriche e in un considerevole numero di monologhi drammatici, mettendo in bocca ai personaggi generalmente disprezzati dalla società (intoccabili, prostitute, funamboli, demoni, ciechi e sordi) i più profondi insegnamenti della *bhakti*. Tukārām, forse il più amato dei quattro poeti, fu uno *śudra* (un appartenente alla più bassa delle quattro categorie di casta) che la sfortuna costrinse a rifiutare i beni del mondo e a votarsi a Dio. Le sue liriche vanno dall'aspro disprezzo per gli opportunisti specialisti della religione («il *paṇḍit* corrotto studia sodo la dialettica... un folle tra i folli / che porta una barba da saggio») all'umiltà più tenera («Possa io essere, Signore, un piccolo sasso, una grossa roccia o polvere / sulla via per Pandharpur / per essere calpestato dai piedi dei santi»).

Nasiṃha Mehta (XV o XVI secolo), il maggiore poeta *bhakti* del Gujarat, scrisse delle canzoni che vennero incorporate nei rituali della setta di Vallabhācārya. La kashmira Lal Dev (XIV secolo) fu una devota di Śiva e le sue espressioni poetiche sono famose in tutto il Kashmir e oltre. La prima e più importante poesia devozionale del Panjab è quella che costituisce l'*Ādi Granth* (1604) dei Sikh, scritta in una *hindī* arcaica. La letteratura puramente in *pañjābī* iniziò nel XVII secolo ed è quasi interamente musulmana. [Vedi *ĀDI GRANTH*].

I rappresentanti principali della poesia bhakti in *hindī* sono Tulsīdās, Sūrdās, Kabīr e Mīrā Bāī, seguiti da Raidās, Nānak e Dādū. Tulsīdās (1543-1623) scriveva nel dialetto *avadhī* e compose il *Rāmcāritmānas*, una versione in chiave altamente devozionale dell'epica del *Rāmāyaṇa*. L'opera è generalmente chiamata il *Tulsī Rāmāyan* ed è probabilmente la composizione letteraria singola più influente dell'India settentrionale. Tulsīdās è l'autore anche di diverse poesie. [Vedi *KABĪR*, *MĪRĀ BĀĪ*, *SŪRDĀS*, *NĀNAK*].

Sūrdās (XVI secolo) è il membro più illustre degli *aṣṭacāp*, gli otto poeti devoti di Kṛṣṇa connessi con Vallabhācārya e la setta da lui fondata a Vrindavan. È famoso soprattutto per le sue evocazioni dell'infanzia idillica di Kṛṣṇa, ma i ricercatori contemporanei hanno recentemente fatto notare che le sue strazianti suppliche personali a Dio e le sue poesie sulla dolorosa separazione sono forse più vicine al nucleo autentico del suo lavoro di quanto lo siano le canzoni popolari sulla gioventù del dio. Secondo la leggenda, Sūr era cieco, e oggi il titolo *sūrdās* viene attribuito a tutti i cantanti ciechi di canzoni religiose. Le migliaia di liriche a lui attribuite sono raccolte nel *Sūrsāgar* (Oceano di Sūr). Egli scrisse in *braj bhāṣā*, il più importante dialetto letterario della *hindī* medievale.

Mīrā Bāī era una principessa rājpūt che divenne un'asceta itinerante. Si presume che abbia trascorso l'ultima parte della sua vita a Dwarka, in Gujarat, e molte delle poesie a lei attribuite sono in *gujarātī*; tuttavia ella è maggiormente legata alla sua terra nativa, il Rajasthan, e alla forma regionale di *hindī* di quella zona.

Il poeta più eminente della scuola *sant* o *nirguṇa* («senza attributi») dell'India settentrionale è Kabīr (circa 1398-1448). Nacque in una famiglia musulmana a Benares, ma fu più influenzato dalle tradizioni indu-

ste che da quelle musulmane. Si crede che sia stato un discepolo di Rāmānanda. È famoso soprattutto per la sua iconoclasta e per lo stile rude e colloquiale. Kabīr afferma che il nome di Rāma è un suono che rivela la realtà ultima, ma rifiuta la mitologia del popolare *avatāra* Rāma, perché Dio non ha forma.

Gurū Nānak (1469-1539), fondatore del Sikhismo, compose poesie che venerano un dio senza forma e criticano le pratiche superstiziose. Lo stesso vale per Dādū (1544-1603), a cui fu dedicata una setta nata in Rajasthan. Raidās fu un conciatore di pelle, quindi un intoccabile, e un poeta-*sant* del XV secolo. Egli è rispettato dai membri di tutte le classi, ma è particolarmente amato da quelli della sua stessa casta, i *camār*.

Bisogna menzionare anche la poesia degli *yogin* dell'India settentrionale, conosciuti come *nāth panthi*, che appartengono alla stessa vasta tradizione dei *siddha* del Tamil. La raccolta più significativa è attribuita a Gorakhnāth (XI secolo?), fondatore semileggendario del Nāth Panth, i cui insegnamenti pervasero il pensiero religioso dell'India settentrionale durante il Medioevo. [Vedi *GORAKHNĀTH*].

La storia della poesia *bhakti* in Bengala inizia con Jayadeva, un poeta sanscrito, il cui capolavoro del tardo XII secolo, il *Gītagovinda*, diede il via al fiorire dei versi dedicati a Kṛṣṇa nei successivi quattrocento anni. In una serie di poesie sottili e sensuali, il *Gītagovinda* dispiega la storia d'amore tra Kṛṣṇa e Rādhā, che divenne poi il tema principale della poesia devozionale nel Bengala medievale. In questa poesia confluiscono le correnti di diverse tradizioni: i versi erotici sanscriti a carattere secolare, il Tantrismo e la religione viṣṇuita ortodossa.

Il nome Caṇḍidās venne usato da almeno due importanti poeti bengalesi, le cui date possono solo essere congetturate (l'ipotesi spazia dal XIV al XVI secolo). Il *sant* Caitanya (1486-1533), enormemente influente, pur scrivendo poco di suo pugno incoraggiò lo sviluppo della letteratura cantata *baṅgālī* istituendo la pratica diffusa del *kīrtan*, un incontro per cantanti ferventi. [Vedi *CAITANYA*]. Rāmprasād Sen (1718-1785) fu un influente poeta della tradizione Śākta (adoratori della dea). I *baul*, caso unico del Bengala, sono dei vagabondi iconoclasti che oscillano tra il misticismo induista e quello ṣūfī e venerano esclusivamente per mezzo dei canti.

Vidyāpati (circa 1352-1448) fu uno dei primi poeti a comporre liriche religiose in *maithili* (un linguaggio di confine tra *hindī* e *baṅgālī*). La figura di spicco della letteratura devozionale dell'Assam è Śaṅkaradeva (circa 1489-1568), che introdusse una forma di teatro-danza devozionale ancora in auge oggi. Un'istituzione *bhakti* unica dell'Assam è il *satra*, un centro religioso con un direttore, membri laici, e strutture per rappresentazioni musicali e teatrali. Un altro poeta eminente dello stesso periodo è Mādhavadeva (1489?-1596). Il poeta più famoso della *bhakti* medievale in Orissa fu un discepolo di Caitanya, chiamato Jagannāthadāsa (XV secolo).

Poesia buddhista. Significativi esempi di poesia buddhista si trovano nelle raccolte *Therīgāthā* e *Theragāthā* (Canti delle donne venerabili e canti degli uomini venerabili) del canone *pāli*, compilati attorno all'80 a.C. Le donne descrivono in modo molto vivido le esperienze personali che le hanno portate a scegliere la rinuncia.

Nel II secolo d.C. vi furono due grandi poeti sanscriti: Aśvaghoṣa, famoso per il *Buddhacarita*, una biografia del Buddha in forma di *mahākāvya* (narrativa lirica), e Mātṛceta, forse un contemporaneo più anziano di Aśvaghoṣa, che scrisse alcuni begli inni a Buddha in sanscrito. Il pellegrino cinese del VII secolo, I-ching, annotò: «Ovunque in India a tutti coloro che diventano monaci vengono insegnati due inni di Mātṛceta, non appena sono in grado di recitare... i precetti».

Nei secoli, i poeti buddhisti, tra cui il monaco del VII secolo Śāntideva, composero numerosi *stotra* in lode di Buddha e dei *bodhisattva*, esprimendo la loro fervente dedizione al sentiero buddhista. [Vedi *ŚĀNTIDEVA*, vol. 10]. Come gli *strota* induisti, anche quelli buddhisti si trovano incorporati in testi più ampi (come i *sūtra* e i racconti *Jātaka*) o in opere indipendenti di singoli autori. In uno di questi inni, Śāntideva esprime la sua promessa di salvare tutti gli esseri:

> Io sono la medicina per il malato e l'affaticato
> possa io essere il loro curatore e il loro infermiere
> fino a quando non ci sarà più la malattia...
> possa io essere un protettore di coloro che non hanno
> protezione
> una guida per i viandanti
> un ponte, una barca, un sentiero rialzato
> per coloro che anelano l'altra sponda...
> (trad. Stephan Beyer).

Un'importante raccolta di canti esoterici, conosciuti come *caryāgīti*, venne composta da alcuni adepti tantrici dell'India settentrionale tra il X e il XII secolo. I poeti *caryāgīti* più conosciuti sono Kāṇha e Saraha, che scrissero anche *dohākoṣa* («raccolte di distici»).

Infine, è doveroso menzionare l'autorevole e originale contributo del Tibet alla poesia lirica buddhista. Di notevole interesse sono molti canti del maestro del XII secolo Mi-la-ras-pa (Milarepa). [Vedi *MI-LA-RAS-PA*, vol. 10].

Poesia jainista. I jainisti, come gli induisti e i buddhisti, produssero una vasta letteratura di *stotra*. I loro inni, composti a partire dai primi secoli dell'era volgare pri-

ma in sanscrito e poi in pracrito, lodano soprattutto i ventiquattro *jina* e alcuni maestri antichi della tradizione jainista. Esiste però anche un *corpus* di poesia vernacolare jainista, soprattutto in *hindī* e in *gujarātī*. Uno dei più famosi inni jainisti è il *Bhaktāmara Stotra* di Mānatuṅga, la cui datazione è stata stimata tra l'inizio del III e la fine del IX secolo. Diversi autori jainisti composero lavori filosofici e poesie devozionali. Tra questi, ricordiamo Siddhasena Divākara, Samantabhadra, Vidyānanda, e il grande saggio del XII secolo Hemacandra.

Molti *stotra* jainisti sono organizzati attorno allla sequenza delle lodi ai ventiquattro *jina*. Il più conosciuto è il ricco ed elaborato *Śobhana Stuti* del poeta Śobhana (X secolo). Poiché la ripetuta glorificazione dei *jina* rendeva monotoni dei contenuti simili, i poeti si sforzarono di dare un tocco di originalità alla forma, e così gli *stotra* contengono i versi più elaborati della letteratura jainista.

BIBLIOGRAFIA

Una buona introduzione al movimento *bhakti* è offerta dal saggio di Eleanor Zeliot, *The Medieval Bhakti Movement in History. An Essay on the Literature in English*, in B.L. Smith (cur.), *Hinduism. New Essays in the History of Religions*, Leiden 1976, pp. 143-68, in cui l'autrice fornisce, oltre alle informazioni bibliografiche, un resoconto dei movimenti regionali.

I testi di A.K. Ramanujan, *Hymns for the Drowning. Poems for Viṣṇu by Nammālvār*, Princeton 1981, e *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, vantano pregevoli traduzioni dal *tamiḻ* e dal *kannada*. Kamil Zvelebil, *The Smile of Murugan*, Leiden 1973 (trad. it. *Il sorriso di Murugan. Sulla letteratura tamil nell'India meridionale*, Milano 1996), è una panoramica sulla letteratura *tamiḻ* che comprende anche capitoli sulla poesia *bhakti* e *siddha*. Sulla poesia *siddha* in traduzione, cfr. anche Kamil Zvelebil, *The Poets of the Powers*, London 1973 (trad. it. *I maestri dei poteri*, Roma 1979).

La monumentale opera di Charlotte Vaudeville, *Kabīr*, I, Oxford 1974, che rappresenta soltanto uno dei suoi numerosi contributi in questo settore, presenta un'ampia introduzione di centocinquanta pagine, una nutrita serie di traduzioni e un apparato critico accurato. Sukhdev Singh e Linda Hess (tradd.), *The Bījak of Kabir*, San Francisco 1983, rende appieno la vitalità stilistica di Kabīr ed è corredato da saggi sullo stile e sul simbolismo dell'autore. Sūrdās è riccamente presentato nei volumi di K.E. Bryant, *Poems to the Child-God. Structure and Strategies in the Poetry of Sūrdās*, Berkeley 1978, e di J. Stratton Hawley, *Sūr Dās. Poet, Singer, Saint*, Seattle 1984. Le liriche di Tulsīdās sono fruibili in traduzioni godibili, seppur non eccelse, nei volumi di F.R. Allchin, *Kavitāvalī*, London 1964, e *The Petition to Rām*, London 1966.

Un testo estremamente piacevole è il volume di E.C. Dimock, Jr. e Denise Levertov (tradd.), *In Praise of Krishna*, Chicago 1967 (1981), in cui la traduzione dalla lingua *baṅgālī* gode della fruttuosa collaborazione tra un accademico e una poetessa. La stessa formula viene impiegata anche nel testo di L. Nathan e C. Seely (tradd.), *Grace and Mercy in Her Wild Hair. Selected Poems to the Mother Goddess*, Boulder 1982, che presenta traduzioni delle poesie di Rāmprasād Sen. Il *Gītāgovinda* di Jayadeva è splendidamente tradotto da Barbara Stoler Miller, *Love Song of the Dark Lord*, New York 1977.

Una buona fonte per la poesia buddhista è costituita da S. Beyer, *The Buddhist Experience. Sources and Interpretations*, Encino/Cal. 1974. Per i *caryāgīti*, cfr. P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Oslo 1977, rist. Bangkok 1985.

Per una storia globale della letteratura indiana, cfr. J. Gonda (cur.), *History of Indian Literature*, I-X, Wiesbaden 1973-1987. Esistono inoltre diverse monografie dedicate alla letteratura in sanscrito e nelle lingue vernacolari e alle letterature di particolari tradizioni religiose. M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, I-II, Calcutta 1927-1933, e, in particolare, II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, affronta molti temi altrimenti inediti.

LINDA HESS

PRAJĀPATI fa parte del potente rito centrale della tradizione vedica e compare nelle dissertazioni attorno ai *Veda*, conosciute come *brāhmaṇa*, dove è l'Essere supremo e padre degli dei. Prajāpati è il legame tra l'antico Puruṣa mitologico che istituì il sacrificio, da un lato, e lo sdoppiamento vedico in una metafisica dell'Assoluto impersonale (*brahman*) e di un dio personale (Brahmā), dall'altro. Nella storia religiosa dell'Asia meridionale, la cosmogonia, il sacrificio, il culto di *soma*, l'ascetismo e l'automortificazione, il concetto di salvezza, la ritualizzazione della procreazione e il ruolo di consigliere dell'avo degli dei dipendono tutti, più o meno fortemente, dalle varie manifestazioni di Prajāpati.

Prajāpati è meglio conosciuto come Signore (*pati*) delle creature (*prajā*) nel decimo libro del *Ṛgveda*, dove vi sono speculazioni sulla creazione del mondo. Qui viene identificato con diversi temi cosmogonici, e nei *brāhmaṇa*, in una fase posteriore, viene a coincidere più precisamente con Puruṣa, che domina il processo sacrificale della trasformazione creativa attraverso l'autosacrificio. Come Puruṣa si proietta nel mondo degli esseri con il sacrificio (*Ṛgveda* 10,90), si dice nei *brāhmaṇa* che Prajāpati si sacrifichi nel logorante fervore dell'ascesi e del fuoco erotico (*tapas*), e come risultato cosmico si ha dapprima il *brahman*, il potere del verbo sacro, e poi le varie parti della creazione, compresi gli dei e gli uomini (cfr., per esempio, *Śatapatha Brāhmaṇa* 6,1,1,8ss.). Altrove egli stesso è considerato un risultato del *tapas*.

Un tema costante in questi racconti è la necessità dell'uomo di ripetere l'evento esemplare primordiale, reintegrando tutto lo spazio, il tempo e l'essere che rappresenta Puruṣa-Prajāpati, vittima sacrificale dispersa nella manifestazione. Il rito *śrauta* vedico, noto come

agnicayana, divenne una delle espressioni principali della dottrina brahmanica del sacrificio: l'istallazione cerimoniale del fuoco (*agni*), dove Agni è identificato con Prajāpati, divenne una soteriologia. In un processo che durava un anno veniva ricostruito sistematicamente il mondo come un altare con cinque livelli, nel cui cuore di fuoco era recuperato l'*ātman* («sé») non solo di Prajāpati, ma anche del suo corrispondente umano, il sacrificatore (*yajamāna*).

Un altro importante rituale *śrauta* era il *vājapeya* («la bevanda della forza»), una cerimonia *soma* nella quale venivano realizzati la totalità mistica di Prajāpati e il potere del numero diciassette. Con queste corrispondenze rituali, colui che compiva il sacrificio era in grado di impedire il ripetersi della morte (*punarmṛtyu*). Questa ideologia prefigurò la posteriore concezione dell'equivalenza dell'*ātman* con il *brahman*, che si trova nelle *upaniṣad* e la nozione della liberazione spirituale ottenuta grazie alla conoscenza intuitiva e non più attraverso il rito.

Il controllo esercitato da Prajāpati sull'energia riproduttiva degli uomini e degli animali gli garantì la stessa centralità nel rituale domestico, nella mitologia e nel folclore che aveva ottenuto nei testi per le grandi cerimonie del cosmo. Un inno di creazione del *Ṛgveda* (10,121) indirizzato al «germe d'oro» (*hiraṇyagarbha*) identifica Prajāpati come il «seme di fuoco» all'interno delle acque cosmiche. Le immagini del seme, dell'uovo, dell'embrione e del parto si trovano ancora nell'*Atharvaveda* e nei *Gṛhyasūtra*, che divennero dei manuali per i riti del ciclo della vita (*saṃskāra*), come il matrimonio, la fecondazione, il concepimento di un maschio, il parto sicuro, il primo allattamento e la prima tonsura. Nel simbolismo relativo alla gestazione, Prajāpati compare con altre figure maschili, circondato da quattro potenze femminili.

Prajāpati ha diverse rappresentazioni zoomorfe, alcune delle quali evidentemente arcaiche. Il cinghiale Emūṣa è identificato con lui nella mitologia del tuffatore cosmico della terra, la creatura che discende nelle acque per procurare un frammento o un prototipo del mondo terrestre, così come altre due creature predominanti nell'*agnicayana*, ovvero l'uccello e la tartaruga (tutte e tre manifestazioni riprese dalla posteriore mitologia dell'Induismo viṣṇuita). L'ariete, il toro, la vacca, il cavallo, il cervo, la formica e altri animali caddero nell'orbita dei simboli di Prajāpati. Le divinità vediche legate a Prajāpati sono Vāyu, Varuṇa, Dakṣa, Vāc e, con un'implicazione incestuosa, sua figlia Uṣas. Nei testi postvedici, Brahmā assorbe le sue caratteristiche come Hiraṇyagarbha, e i Prajāpati sono, variabilmente, i dieci o i sette figli spirituali di Brahmā.

[Vedi *AGNI*].

BIBLIOGRAFIA

La più chiara e concisa trattazione su Prajāpati nella speculazione mitologico-rituale dei *brāhmaṇa* è M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, I, Chicago 1978, pp. 223-35 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1987). Su Prajāpati nel rituale e nella teologia dell'*agnicayana*, cfr. F. Staal, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I, Berkeley 1983, capp. 4 e 5, specialmente pp. 65ss. (sull'insegnamento di Śāṇḍilya nel *Śatapatha Brāhmaṇa*), 115ss. e 159ss. Le tradizioni popolari (nel senso di «non sacerdotali») su Prajāpati al di fuori del culto sacrificale sono sapientemente illustrate da J. Gonda, *The Popular Prajāpati*, in «History of Religion» 22 (1982), pp. 129-49. I tre autori summenzionati trattano più gli aspetti arcaici della figura di Prajāpati che il suo aspetto nel *Ṛgveda*, e solo Staal ipotizza un'origine indiana autoctona.

DAVID M. KNIPE

PRAKṚTI è una parola sanscrita che significa «natura, origine, progresso». Come concetto filosofico si riferisce a uno dei princìpi fondamentali della scuola Sāṃkhya, la natura materiale o materia. La materia, secondo la scuola Sāṃkhya, è manifesta e non manifesta. Ci sono altri termini specifici per designare la materia non manifesta, come *mūlaprakṛti* («materia originale») o *pradhāna* («principio fondamentale»). *Prakṛti*, tuttavia, è un termine che designa la materia sia nelle sue forme manifeste sia in quelle non manifeste. L'uso di questo termine risale al gruppo delle *upaniṣad* medie, composte alcuni secoli prima dell'era volgare.

Il concetto della materia compare in primo luogo nei miti vedici della creazione. Benché questi miti varino, essi assumono tutti come punto di partenza l'esistenza di un essere originario, qual è il «primo uomo» (cfr., per es., *Ṛgveda* 10,90). Il successivo sviluppo del concetto di *prakṛti* può essere suddiviso in due periodi, un periodo formativo e creativo e un periodo classico.

Il periodo creativo e formativo è ben riflesso nelle *upaniṣad* (dal 900 a.C. circa al I secolo d.C.) e nel *Mahābhārata* (composto fra il IV secolo a.C. e il IV secolo d.C.). «Il primo essere era solo, e desiderò essere molti». Tali descrizioni sono numerose nelle *upaniṣad.* L'essere che desidera moltiplicarsi è conosciuto con vari nomi: *puruṣa*, Prajāpati, *ātman* e, termine particolarmente notevole, *mahān ātman*. Questo «grande sé» è non-nato eppure esiste, come viene descritto, per esempio, nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,4,22. In seguito, il *mahān ātman* si incarna nella creazione. Questa creazione è un'espansione del sé, e nella sua incarnazione come creazione il sé è completo.

Il sé è conscio di se stesso, come si esprime nelle frasi «Io sono!» o «Io stesso sono questa creazione». Que-

sta consapevolezza dà inizio a processi come la cognizione, la percezione e così via. Il sé conosce come se avesse diverse facoltà sensoriali. Per esempio, esso ode, benché non abbia orecchie. I vari processi cui la consapevolezza dà inizio fornirono la base per la distinzione di diversi princìpi (*tattva*) come risultato di un'analisi che richiedeva una singola funzione per un singolo principio.

Il *Mokṣadharma*, dodicesimo libro del *Mahābhārata*, chiama il primo nato «grande». Il «grande» è nato a causa della sua conoscenza. Ma il «grande» non è l'unico cui sia attribuita questa funzione. Analogamente, qui la *buddhi* (di solito tradotta con «intelletto») è considerata la creatrice dell'universo. Il «grande» e la *buddhi* sono due concetti che si sovrappongono a cominciare da questo periodo.

Tale sovrapposizione è importante nella teoria dell'evoluzione dell'universo qual è descritta nel *Mokṣadharma*. Qui sono presentati due schemi cosmogonici. In uno schema, come è esemplificato in *Mokṣadharma* 187, l'intelletto (*buddhi*) esiste in tre *bhāva*, più tardi generalmente conosciuti come *guṇa* (costituenti della materia). In questo schema dell'evoluzione, la sequenza è come segue: l'intelletto, poi la mente, quindi i sensi, e così via. L'altro schema aggiunge l'ego e lo pone tra l'intelletto e la mente; quindi la sequenza dell'evoluzione diviene la seguente: l'intelletto, poi l'ego, quindi la mente, e così via. C'è anche una differenza nel modo in cui i tre *bhāva* sono correlati all'intelletto. Nel primo schema, i tre *bhāva* non sono inerenti all'intelletto; nel secondo schema, i tre *bhāva* sono qualità «psicologiche» degli esseri individuali.

Il secondo periodo dello sviluppo del concetto della *prakṛti* è quello classico. Il periodo classico si espresse nel Sāṃkhya classico, la *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa (circa 350-550 d.C.). Entrambi gli schemi dell'evoluzione sono documentati nella *Sāṃkhyakārikā* (strofe 24-25). Il primo schema è fondato sulla ramificazione dell'ego. Questa ramificazione forma tre qualificazioni distinte dell'ego che sono anche attribuite ai *guṇa*. Nelle prime descrizioni della teoria dell'evoluzione, esse sono i tre *bhāva*.

Una versione del secondo schema, d'altra parte, divenne lo schema accettato per la teoria dell'evoluzione nella scuola Sāṃkhya (cfr. *Sāṃkhyakārikā* 3 e 22). In questo schema, tutti i princìpi (intelletto, ego, ecc.) emergono dalla materia originaria non manifesta. L'evoluzione comincia quando l'intelletto emerge dalla materia originaria non manifesta; questo intelletto produce l'ego. Dall'ego emergono vari princìpi: la mente, le dieci facoltà (le cinque facoltà sensoriali e le cinque facoltà di azione) e gli elementi sottili. Da questi elementi sottili emergono gli elementi materiali. Pertanto ci sono nella materia ventiquattro princìpi. Secondo la scuola Sāṃkhya, la materia insieme alla coscienza dà luogo ai venticinque princìpi che costituiscono l'universo.

In entrambi gli schemi di produzione, la trasformazione della materia originaria in ventitré princìpi evoluti è spiegata con una relazione di causa ed effetto. Poiché i vari princìpi, che sono semplicemente forme diverse della materia originaria non manifesta, emergono dalla materia, la materia originaria non manifesta è concepita come la causa che produce i princìpi i quali diventano i suoi effetti. Poiché la materia originaria è non manifesta, può essere conosciuta solo mediante i suoi effetti. Questa teoria della causalità ha per fondamento la preesistenza dell'effetto nella causa (*satkāryavāda*), come lo yogurt è presente allo stato latente nel latte.

La materia è distintamente descritta come duplice: quella originaria non manifesta e quella manifesta. La scuola Sāṃkhya postula un universo che palpita, il che significa che la creazione e il riassorbimento si susseguono l'un l'altro; al momento del riassorbimento, la materia è in uno stato di riposo e non manifesto. Durante questo periodo, i tre *guṇa* sono in condizione di equilibrio. Allorché l'equilibrio viene disturbato, la materia incomincia a emergere nelle varie combinazioni dei tre costituenti.

In *Sāṃkhyakārikā* 11, la materia manifesta è caratterizzata come ciò che è l'opposto della coscienza. Per esempio, la materia è causata, finita, spaziale, attiva, composita, dipendente, indifferenziata, produttiva, avente un sostrato e formata da tre costituenti. Sebbene molteplice nelle sue trasformazioni, è una sola. Dal momento che la materia è priva di coscienza, dipende dalla coscienza per compiere l'esperienza della materia conscia.

La *prakṛti*, in breve, è uno dei due princìpi della scuola Sāṃkhya che trae origine dai miti vedici della creazione. In principio, tuttavia, la creazione cominciò con il primo essere, che alla fine abbandonò la sua funzione procreativa trasmettendola alla *prakṛti*. Così la *prakṛti* è sempre connessa con la teoria dell'evoluzione dell'universo.

[Il ruolo della *prakṛti* nel contesto specifico della filosofia classica indiana è discusso in *SĀṂKHYA*. Per un esame del complemento ontologico della *prakṛti*, vedi *PURUṢA*. Vedi anche *GUṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'indagine dettagliata circa le origini del concetto di *prakṛti* si può trovare nell'articolo in tre parti di J.A.B. van Buitenen, *Studies in Sāṃkhya*, in «Journal of American Oriental Society», 76 (1956), pp. 153-57; 77 (1957), pp. 15-25 e 88-107. Per uno studio sintetico dello sviluppo del concetto di *prakṛti*, cfr. J.A.B

van Buitenen, *The Large* Ātman, in «History of Religions», 4 (1964), pp. 103-114. Lo studio più aggiornato e dettagliato sulla scuola Sāṃkhya è G.J. Larson e R.S. Bhattacharya, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, in K. Potter (cur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, III, Delhi 1987.

EDELTRAUD HARZER

PRALAYA, o il giorno del giudizio universale nell'escatologia induista, arriva alla fine della quarta e peggiore delle quattro ere (*yuga*), alla fine di ogni *kalpa*, o giorno di Brahmā. I *purāṇa*, che descrivono molto dettagliatamente questo processo, non concordano sulla sua durata precisa, ma la scala è comunque sempre astronomica, e implica centinaia di migliaia di anni. Alla fine del *kalpa*, il calore del sole diventa talmente intenso da prosciugare l'intera terra e incendiare i tre mondi (cielo, terra e mondo sotterraneo). Quando questi saranno stati completamente consumati, allora compariranno enormi nubi e pioverà per centinaia di anni, inondando il mondo intero fino a che le acque raggiungeranno il cielo e tutto si trasformerà nell'oceano primordiale del caos. In termini antropomorfi, questo è il momento in cui Brahmā, i cui momenti di risveglio e i cui sogni sono stati la fonte dell'«emissione» dell'universo dalla sua mente, cade in un profondo sonno senza sogni dentro le acque cosmiche. E alla fine di questo sonno, alla fine del periodo di quiescenza, l'universo, o la coscienza del dio, rinasce ancora una volta dalle acque del caos.

Questo schema circolare contiene al suo interno un infinito numero di segmenti lineari. L'India, così come la Grecia, concepì una teoria delle quattro età di benessere decrescente. Mentre i Greci chiamarono queste età con i nomi dei metalli, gli Indiani ne attinsero i nomi dalle giocate dei dadi: la prima e la migliore è il *kṛtayuga*, seguono il *tretā*, lo *dvāpara* e infine vi è l'età presente o *kaliyuga*. L'importanza della metafora dei dadi è anche evidente nel fatto che la cerimonia regale della consacrazione comprendeva un gioco rituale dei dadi. Nel secondo libro del *Mahābhārata*, il re Yudhiṣṭhira perde tutto il suo regno in una partita a dadi contro un avversario, che egli sa essere un truffatore, causando l'inizio di un periodo di esilio, anche questo parte del rituale di consacrazione. Inoltre, come ha convincentemente argomentato Madeleine Biardeau, la battaglia catastrofica che conclude il *Mahābhārata*, un'«apocalisse» in cui vengono uccisi tutti gli eroi e tutti i cattivi, è una ricostruzione, a livello umano, del giorno del giudizio finale cosmico a cui costantemente allude l'epica. Questa fine del mondo umano inizia, come la grande partita a dadi nel cielo, con la sconfitta sfortunata di Yudhiṣṭhira e finisce, inevitabilmente, con il lancio perdente per l'umanità.

La «fine» che arriva dopo il *kaliyuga*, tuttavia, non è affatto la fine, ma un nuovo inizio; un nuovo *kṛtayuga* ricomincerà dopo l'intervallo inerte. Inoltre, un «seme» dell'umanità sopravvive al giorno del giudizio finale per ricreare una nuova razza umana. Talvolta si dice che questo gruppo germinale sia costituito dai sette saggi, che Viṣṇu in forma di pesce salva dal diluvio cosmico; talaltra che sia Manu, l'antenato dell'umanità, e la sua famiglia; talaltra ancora che sia un gruppo non specificato di «uomini bravi» che non cedono alla corruzione che domina tutti gli altri alla fine del *kaliyuga*, un gruppo che si ritira nella foresta per vivere nell'innocenza, mentre le città della pianura affondano nella propria depravazione. A livello del macrocosmo questo «seme» funge da metafora per la trasmigrazione delle anime a livello microcosmico; è l'*ātman* che salta oltre le barriere tra la morte individuale dell'uomo e la rinascita, proprio come il buon «seme» salta oltre le barriere tra una *pralaya* e la futura emissione del cosmo, o *prasarga*. Nella mitologia vedāntica degli ultimi *purāṇa* e nella letteratura indiana in generale, le immagini ricorrenti del giorno finale servono a sottolineare l'inconsistenza del mondo; le cose che noi riteniamo siano permanenti sono costantemente distrutte e ricreate.

BIBLIOGRAFIA

Per una buona introduzione in inglese, cfr. H. Jacobi, *Ages of the World*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh 1908. I testi sanscriti vengono descritti, ma purtroppo non interpretati, da W. Kirfel, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa*, Bonn 1927. La trattazione classica resta tuttora quella di M. Eliade, *Time and Eternity in Indian Thought*, in J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbook*, III, *Man and Time*, New York 1957, pp. 173-200. Per un'interpretazione completa e articolata del *pralaya*, cfr. Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient» (Paris 1968, 1969, 1971, 1976).

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

PRĀṆA. Il termine sanscrito *prāṇa* (dall'unione di *pra* e *ana*, «respirare») può significare 1) l'Assoluto (*brahman*) come fonte trascendente di tutta la vita, 2) la vita in generale, 3) la forza vitale o «respiro» della vita in particolare, 4) la respirazione, 5) l'aria (solo in contesti secolari), e 6) gli organi vitali (cioè, i cinque sensi cognitivi, i cinque sensi conativi, e la mente correlata ai sensi, o *manas*).

La terza connotazione è particolarmente interessante per lo storico delle religioni, poiché esprime una realtà

psico-fisica vibrante (visibile allo *yogin*) simile al greco *pneuma* e al melanesiano *mana*. In questo senso, *prāṇa* è una forza creativa, definita nello *Yogavāsiṣṭha* (3, 13,31 *et passim*) come l'«energia vibratoria» (*spanda-śakti*) responsabile di tutte le manifestazioni. La maggior parte delle scuole metafisiche indiane, con poche eccezioni tra le quali il Buddhismo Hīnayāna, accettano questa nozione, sebbene i dettagli delle sue interpretazioni siano diversi.

Nel pensiero vedico arcaico, *prāṇa* è considerato il «respiro» del macrantropo, il *puruṣa* cosmico (per esempio, *Ṛgveda* 10,90,13; *Atharvaveda* 11,4,15), e il respiro della forza vitale del corpo umano è considerato come una forma di quel *prāṇa* onnipervasivo. Gli scrittori posteriori fanno una distinzione terminologica tra la forza vitale che interpenetra l'intero universo come una sorta di sottile energia (chiamata *mukhyaprāṇa* o «respiro principale») e la forza vitale che sostiene e anima le unioni di corpo e mente individuali. *Prāṇa* in questo secondo senso è stato classificato fin dai tempi più antichi in cinque respiri individualizzati. Queste speculazioni, che risalgono all'*Atharvaveda* (cfr. specialmente il capitolo 15), rivelano una cultura di intensa introspezione e di acuta sensibilità verso i processi corporei.

I cinque respiri individualizzati, talvolta noti collettivamente come *vāyu* («vento»), sono i seguenti:

1. *prāṇa*: il respiro ascendente che scaturisce dall'ombelico o dal cuore e che include sia l'inalazione che l'esalazione
2. *apāna*: il respiro associato con la metà inferiore del tronco
3. *vyāna*: il respiro diffuso che circola in tutte le membra
4. *udāna*: il «respiro che sale», ritenuto responsabile di azioni come ruttare, parlare, e concentrare spontaneamente l'attenzione nei «centri» (*cakra*) esoterici del cervello, che si realizzano negli stati superiori di coscienza o sono ad essi associati.
5. *samāna*: il respiro localizzato nella regione addominale, dove è associato principalmente con il processo digestivo.

La letteratura soteriologica del periodo post-Śaṅkara spesso aggiunge a questa classica pentade un'ulteriore serie di cinque respiri secondari (*upaprāṇa*), riguardo alla collocazione e alle funzioni dei quali, tuttavia, non c'è unanimità. Essi sono i seguenti:

1. *nāga* («serpente»): ritenuto generalmente responsabile di azioni come ruttare e vomitare
2. *kūrma* («tartaruga»): associato con l'apertura e la chiusura delle palpebre.
3. *kṛkāra* («facitore del *kṛ*»): che si pensa causi la fame, il singhiozzo, o il battito delle palpebre
4. *devadatta* («dato da Dio»): associato con i processi del sonno, specialmente lo sbadiglio
5. *dhyanaṃjaya* («conquista di ricchezza»): responsabile della decomposizione del cadavere; si dice anche talvolta che sia connesso alla produzione del flegma.

Questi dieci tipi di respiro sono generalmente concepiti come circolanti in una complessa intelaiatura di sentieri bioenergetici chiamati *nāḍī* («dotti»). Si ritiene comunemente che essi costituiscano un campo sperimentale o «guaina» corporea, il *prāṇamaya-kośa* (*Taittirīya Upaniṣad* 2). Nella *Chāndogya Upaniṣad* (2,13,6), i cinque respiri principali sono definiti «i guardiani dell'ingresso al mondo dei cieli», il che suggerisce un'interpretazione esoterica della stretta relazione tra il respiro e la coscienza. In seguito, questa connessione fu analizzata nelle diverse scuole soteriologiche, specialmente nello Haṭhayoga.

Talvolta, *prāṇa* e *apāna* rappresentano semplicemente l'inalazione e l'esalazione, ma in contesti yogici entrambi i termini sono usati nel senso tecnico sopra specificato. In particolare nello Haṭhayoga, entrambi i respiri svolgono un ruolo importante nella tecnica del controllo del respiro (*prāṇayāma*) come uno strumento per controllare, attraverso l'inibizione sensoriale, l'ascesa e la caduta di attenzione.

[Vedi anche *YOGA*; *CAKRA* e *HAṬHAYOGA*. Per una discussione di *prāṇa* in una prospettiva transculturale, vedi *RESPIRAZIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

G.W. Brown, *Prāṇa and Apāna*, in «Journal of the American Oriental Society», 39 (1919), pp. 104-12.

A.H. Ewing, *The Hindu Conception of the Functions of Breath*, in «Journal of the American Oriental Society», 22 (1901), pp. 249-308.

S. Wikander, *Vāyu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Uppsala 1941.

GEORG FEUERSTEIN

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE.

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE. La casa induista rappresenta un centro necessario all'intera vita sociale e religiosa. Un uomo non ha completato i suoi doveri e i suoi obblighi verso gli antenati finché non è diventato un padre di famiglia. Una donna è considerata di buon auspicio e benedetta fintanto che è maritata ed è incompleta se non lo è. In effetti, né gli uomini né le donne nella società induista celebrano

normalmente rituali del calendario o del ciclo della vita se non sono sposati e se i loro consorti non sono più in vita. La casa è il luogo in cui avvengono i principali momenti di cambiamento nel ciclo della vita (nascita, matrimonio e morte). Sebbene oggigiorno considerazioni pratiche rendano spazi di possibile alternativa l'ospedale e il tempio, gli induisti associano ancora questi avvenimenti fondamentali agli ambienti domestici familiari. La tradizionale architettura domestica, laddove possibile, prevede la celebrazione di questi eventi periodici e importanti a casa.

Pratiche rituali domestiche. A livello simbolico, la famiglia composta da una coppia rappresenta una riproduzione in miniatura di princìpi cosmici. Idealmente, una casa dovrebbe essere strutturata come una serie di stanze che circondano un'unica ampia corte. Questo è lo stesso schema che gli astrologi usano per descrivere l'organizzazione e il movimento delle divinità planetarie e che i sacerdoti utilizzano per tracciare uno spazio sacro a scopi rituali. A causa di vincoli naturali, di scarsità di materiali da costruzione adeguati e di altri problemi economici e sociali, le case induiste contemporanee nel subcontinente indiano spesso si discostano dall'ideale tradizionale. Ciononostante, la vita in una casa moderna può ancora essere connessa, in numerosi modi simbolici, con questo schema di base.

Dove Viṣṇu è la principale divinità è comune trovare una pianta di *tulasi* che cresce nel cortile di famiglia. Questa pianta, trattata come sacra, sarà sempre accudita teneramente. Anche quando manchi, un piedestallo dalla forma caratteristica a essa destinato fa spesso parte della struttura di base della casa. Non esiste un parallelo esatto di ciò per le case dove Śiva è il dio principale. Tuttavia, vi sono altri modi per segnalare il centro simbolico dello spazio abitativo famigliare per occasioni speciali. Una pratica comune è erigere un padiglione quadrato con canne di bambù, stuoie, stoffe, fronde e rami. Questa struttura viene generalmente legata a uno o più rami verdi che fungono simbolicamente da pilastri centrali del rituale. Spesso, essi sono ulteriormente arricchiti di festoni composti di piccoli sacchetti di cereali, che suggeriscono la fertilità della casa o semplicemente l'abbondanza. Come la pianta di *tulasi*, i pali rituali funzionano come *axis mundi*. Espressioni alternative della stessa idea prendono forma attraverso elaborati disegni tracciati sul pavimento, completati da un bell'oggetto segnacentro verticale. Durante il mese di ottobre-novembre, gli induisti in Bengala appendono tradizionalmente una lampada a olio a un'asta fissata al tetto. Oggigiorno essa è spesso sostituita da una lampadina elettrica: questa luce aiuta gli antenati a vedere la via nel viaggio che essi compiono annualmente lungo il cielo. Nell'India meridionale simili illuminazioni sono poste sul pilastro centrale del tempio nello stesso periodo. Questi concetti popolari utilizzano una concezione di pilastro-del-cielo. In questo modo, le case induiste connettono simbolicamente la vita domestica e quella del tempio all'energia ordinata del cosmo in generale.

La casa induista condivide la sua struttura con lo spazio cosmico anche grazie al suo orientamento tradizionale secondo i quattro punti cardinali. Pareti, porte e anche i vani nei quali si dorme o si mangia all'interno sono spesso identificati in questa maniera. Nelle regioni di lingua *tamiḻ* si dice che, idealmente, la porta principale della casa dovrebbe aprirsi sul sole nascente. Presumibilmente le linee interne dell'edificio permetteranno in questo caso il passaggio attraverso la casa dell'aria e della luce del mattino in linee rette. Alcune case ortodosse nel sud hanno in realtà un grande specchio posto di fronte all'ingresso orientale, laddove non esiste un salone che conduce attraverso l'intero edificio. Così lo stesso effetto si ottiene in modo illusorio ma ancora altamente visivo. Simili sfumature cosmiche governano altri aspetti della struttura della casa. Il focolare domestico, per esempio, ricorda il sacro fuoco utilizzato in molti rituali induisti, proprio come il pozzo domestico (laddove esista) conduce simbolicamente al mondo degli inferi. Una tipica residenza induista riserva anche uno spazio per gli dei. Il tempio domestico può essere maestoso in una stanza separata, oppure semplice come una piccola immagine o una nicchia nella parete. Spesso gli dei preferiti della famiglia sono raffigurati su poster, ma possono essere anche rappresentati in altre maniere più tradizionali, ad esempio con lampade, orci d'acqua o contenitori di granaglie.

Nessuna terminologia verbale associa esplicitamente le parti della casa a parti del corpo, tuttavia casa e corpo sono intimamente legati. In effetti, il corpo umano è considerato da molti induisti come un tempio del Signore, proprio come lo spazio domestico è un santuario. Pertanto, l'abluzione quotidiana è una parte fondamentale della pulizia personale induista e il corpo deve essere purificato internamente attraverso il digiuno in preparazione di eventi importanti. Analogamente, per il mantenimento della casa è essenziale una pulizia domestica quotidiana, e anche le pareti interne devono essere regolarmente intonacate o ridipinte. Parte dei preparativi tradizionali per molti eventi cerimoniali è l'uso di una tintura medicinale a base di sterco di vacca sui pavimenti. Dopo tali preliminari, in molte parti dell'India le case sono ulteriormente decorate con disegni sul pavimento realizzati con polveri, affreschi rituali, mazzi di foglie espressamente legate o ghirlande di fiori. Queste decorazioni contribuiscono a proteggere la dimora contro gli spiriti malvagi e servono allo stesso tempo ad abbellire lo spazio personale. Allo stesso modo, il corpo

di un induista è spesso adornato di polveri profumate dopo il bagno. Corde o amuleti protettivi e un impasto nero sugli occhi possono essere aggiunti per tener lontano varie energie sgradite.

Immagini di fuoco e di cucina connettono ulteriormente queste due forme (il corpo umano e il «corpo» della casa) all'interno della vita religiosa induista. Ogni giorno nel focolare domestico gli alimenti vengono trasformati attraverso l'acqua e il calore in pietanze commestibili. Anche la digestione umana fornisce un fuoco che purifica e trasforma i cibi internamente. Per un induista, il fuoco è a sua volta un dio (Agni), ma è anche il veicolo attraverso il quale le offerte dei rituali domestici sono fatte pervenire ad altri dei, per mezzo della fiamma e del fumo che sale. Spesso l'assunzione di cibo è considerato un processo parallelo, che porta offerte a un dio interiore. Pertanto, tutto ciò che riguarda la nutrizione, ma specialmente consumare pranzi interi, è un'attività semisacra. Gli induisti ortodossi si lavano e indossano vesti pulite prima dei pasti e preferiscono non conversare quando sono seduti per mangiare. Molti induisti preferiscono effettuare queste operazioni in modo estremamente privato. Solo un cuoco autorizzato si deve occupare in maniera esclusiva del focolare domestico, e nessun altro se non colui che deve mangiare deve guardare il pasto che gli viene presentato. A causa della presenza di un fuoco interno, il periodo riservato all'assunzione di cibo è anche un periodo di trasformazione. Il pericolo di compiere questo processo in maniera non adeguata, e pertanto di causare di conseguenza un disordine spirituale e fisico, è sempre presente in questi momenti. Per questo motivo il processo della nutrizione è circondato da attenti controlli.

Severe regole governano anche i movimenti del corpo nella casa. Dal momento che lo spazio personale o domestico deve essere rispettato e mantenuto pulito, scarpe o sandali devono sempre essere lasciati all'ingresso. Inoltre, gli induisti sono molto consapevoli del simbolismo della sistemazione verticale. Il piano inferiore di una casa è riservato ai visitatori impuri. Lavandai o mercanti ambulanti sono fatti sedere o restano in piedi in quel luogo. I livelli superiori sono riservati agli ospiti d'onore e ai membri della famiglia, mentre i luoghi più alti sono usati come santuari sacri e per conservare le preziose foto dei parenti defunti. Ci si siede e ci si sdraia a un livello sempre inferiore rispetto a quello destinato a questi simboli riveriti. Analogamente, gran parte dell'etichetta familiare è incentrata intorno all'inchino nei confronti dei membri anziani, spesso effettuato toccando i loro piedi. Generalmente, le donne si coprono le spalle (e al nord, la testa) alla presenza di alcuni parenti. Tali gesti indicano un atteggiamento di speciale rispetto. Anche il comportamento corretto maschile è simile. Gli uomini si scoprono parzialmente (gambe, testa, petto) quando compiono servizi in cambio di una paga, riconoscendo in questo modo il proprio *status* inferiore, ma si coprono (perlomeno le gambe) per esprimere deferenza verso i parenti più anziani e gli dei.

È difficile distinguere ruoli femminili da ruoli maschili trattando le pratiche rituali domestiche. Nelle case abbienti spesso cucinano servitori di sesso maschile, ma generalmente fra parenti stretti sono le donne ad occuparsi del focolare domestico. Un'eccezione insorge quando le donne della casa sono mestruate, periodo nel quale non possono toccare nulla in cucina, o addirittura non possono entrare in quella stanza. Se non sono disponibili altri parenti di sesso femminile, in questo periodo gli uomini possono assumere temporaneamente il compito della preparazione del cibo. Gli induisti possono anche essere molto attenti nell'accettare cibi cucinati da estranei, poiché in tali casi non possono sapere molto riguardo alle restrizioni di casta e di contaminazione osservate durante la preparazione del cibo. Molti uomini induisti che viaggiano, o che vivono da soli per altri motivi, imparano a cucinarsi il cibo da sé.

Una divisione del lavoro in qualche modo simile, strutturata secondo linee sessuali, governa il culto dei templi domestici. Molte donne induiste si occupano regolarmente dell'altare di famiglia, disponendo o appendendo fiori freschi intorno alle divinità e recitando preghiere. Tuttavia, nelle case dove si celebrano elaborati rituali quotidiani, questi sono affidati generalmente a un uomo anziano. Tale culto intensivo dipende da preferenze personali ed è generalmente associato a un'ortodossia individuale. È anche molto comune che le famiglie celebrino i rituali quotidiani da sé, ma si avvalgano di uno specialista-sacerdote per le cerimonie più elaborate associate con il culto degli dei di famiglia durante speciali festività religiose o in occasioni particolari della vita familiare.

Relazione con le pratiche rituali non domestiche. Sarebbe scorretto tracciare una netta divisione tra i riti domestici induisti e le pratiche rituali non domestiche. Il corpo umano, lo spazio della vita domestica e il tempio pubblico, come si è già sottolineato, sono ritualmente simili. Per un induista, il culto riferito a uno di questi luoghi è spesso equivalente al culto di un altro di essi.

L'ospitalità, altro tema fondamentale, si situa a sua volta tra eventi del tempio ed eventi domestici. Accogliere speciali visitatori della casa richiede particolari rituali di saluto, accomodamento e offerta di cibo. Gli dei sono trattati come ospiti della casa e i visitatori umani possono essere trattati come dei. I cibi che devono essere offerti a un ospite, come anche la sequenza

con cui essi devono essere presentati, sono codificati dettagliatamente. Negli ambienti tradizionali perfino i piatti in cui si serve il cibo per dare il benvenuto agli ospiti sono fatti di metalli speciali e hanno forme caratteristiche. Anche i dettagli dei gesti e della postura sono importanti quando si accolgono i visitatori. Talvolta, questi gesti sono attentamente descritti nei racconti popolari. I dettagli di queste regole dell'ospitalità, ma non i princìpi, differiscono da regione a regione e a seconda della posizione sociale o nella comunità della famiglia.

Per tutti gli induisti, l'ospite di casa per eccellenza è il mendicante religioso. Molti fedeli benestanti si incaricano di dare da mangiare ogni giorno ad asceti mendicanti. Grazie alla generosa offerta di cibo a chi ha rinunciato al mondo, si accrescono l'onore della famiglia e il merito personale. Popolari leggende religiose narrano di dei trasformatisi in mendicanti per mettere alla prova un fedele laico. Queste persone sante mettono alla prova il donatore, per vedere se è disposto a sacrificare la propria ricchezza personale per la devozione religiosa. In tutti questi incontri, la grazia divina entra nella famiglia insieme con la presenza dell'ospite, proprio come una divinità entra nel tempio della casa durante il culto. Inoltre, non è raro che si offrano cibi che erano stati prima offerti nel tempio della famiglia a estranei che in seguito si presentano alla porta.

In altre pratiche rituali induiste si uniscono elementi pubblici e domestici. Una tradizione che sta diventando sempre più popolare al giorno d'oggi è il canto serale di inni tra amici. Questo evento può svolgersi in un tempio pubblico, ma è organizzato solitamente anche in privato. I partecipanti siedono rivolti al tempio domestico o usano come punto focale un'immagine presa da quell'altare. Tali raduni ridefiniscono lo spazio in una casa privata cosicché esso diventa simile allo spazio del tempio pubblico.

I rituali domestici induisti si riversano nel mondo esterno anche in altri modi. Un buon esempio è fornito dal popolare rito del Sud chiamato Poṅkal. Si tratta di una speciale bollitura di riso grezzo (*poṅkal*) in un'occasione festiva e della sua successiva offerta a una o più divinità. Il simbolismo del Poṅkal porta con sé molte delle associazioni tra corpo, casa, tempio e cosmo già menzionate. A un livello esplicito, il Poṅkal trasforma il riso grezzo in una pappa gelatinosa e lattiginosa che viene offerta a un dio o a una dea con una breve cerimonia di *pūjā*. In un terzo momento, lo stesso cibo viene successivamente distribuito fra i principali partecipanti, che lo consumano. A un livello più profondo il Poṅkal è associato simbolicamente al raccolto del riso o alla nascita di un bambino. In ciascuna di queste tre trasformazioni vi è sia un attento controllo, sia l'applicazione del calore. Durante il Poṅkal la cottura è limitata a una pentola; in un campo il riso è portato a maturazione, o cotto, dal sole, tenuto lì nella terra nella quale è stato piantato; durante la gestazione un bambino matura o «cuoce» all'interno del ventre materno, finché resta confinato nel suo utero. La cerimonia del Poṅkal è anche connessa a feste del calendario religioso, come il Capodanno tamil̲, in cui si celebra un'ulteriore transizione temporale.

Generalmente il *poṅkal* è cucinato in pentole nuove, spesso su un fornello nuovo. Normalmente è preparato all'aperto, sulla soglia di una casa o ai bordi di un complesso templare. In questo senso, cucinare il *poṅkal* è un po' come cucinare a un picnic. Il luogo è insolito e il metodo di preparazione è leggermente diverso da quello usuale. Esiste anche uno speciale rituale che riguarda il modo di cucinare, per cui ciascuna pentola deve essere in ebollizione e spruzzare in una direzione favorevole, ma non traboccare in modo sostanziale. Questo rituale di cottura del riso può essere compiuto a casa e il prodotto viene direttamente offerto alle divinità di quel luogo, oppure il *poṅkal* può essere preparato nel cortile aperto di un tempio da donne di diverse famiglie. In questo caso sarà offerto a un dio o a una dea venerati pubblicamente. Pertanto, il rito del Poṅkal porta un'attività fondamentale della vita domestica all'esterno del *sanctum* interiore della cucina in spazi più marginali e più aperti. La preparazione del riso bollito, di questa che è la sostanza nutritiva più vulnerabile, in tali occasioni è anche esposta alla pubblica visione in un grado insolito. Entrambi questi cambiamenti suggeriscono la temporanea fusione dell'ambito domestico con quello più generalmente umano.

Se cucinare il *poṅkal* implica un rilassamento della distinzione tra l'ambito domestico e quello del tempio, è anche un rituale importante negli eventi che segnano la sovrapposizione del raggruppamento sociale domestico con altre dimensioni fondamentali della struttura della comunità. Per esempio, una parte del riso del Poṅkal è spesso offerta agli antenati della famiglia. Inoltre, cucinare il *poṅkal* è un comune ingrediente rituale delle feste religiose celebrate da assemblee allargate di parenti, come intere stirpi, sottocaste, o interi clan. La preparazione del *poṅkal* è anche un grande evento delle celebrazioni del calendario religioso per la dea del villaggio. A esse partecipano apertamente membri di molte caste diverse. Unendosi in tale evento, essi definiscono la loro comune appartenenza a un'unità più ampia rispetto al villaggio o alla singola comunità.

Contaminazione. Gli uomini e le donne induisti contraggono una contaminazione rituale in seguito alla morte di parenti stretti. Regole complesse determinano per quanto tempo ci si debba astenere dalla partecipazione a feste religiose dopo che nella famiglia si sia cele-

brato un funerale. Entrambi i sessi sono considerati temporaneamente impuri dopo i rapporti sessuali (che richiedono un bagno purificatore) e dopo aver mangiato cibo cucinato da persone di bassa casta (fatto che tradizionalmente richiede atti di espiazione aggiuntivi). Le donne induiste si contaminano durante il parto e le mestruazioni. Le regole differiscono a seconda della casta, della regione e dell'ortodossia generale della casa riguardo alle azioni e alle precauzioni necessarie in tali circostanze. La maggior parte degli induisti colti o cittadini considera ora tutte queste idee di contaminazione, o almeno alcune di esse, obsolete. Tuttavia, l'applicazione di tali restrizioni continua in molte regioni rurali.

Il concetto induista di contaminazione è ancora conosciuto in maniera imprecisa e incompleta da parte degli specialisti, ma si sa che questa idea incorpora in maniera complessa elementi come precauzioni domestiche, regole dettagliate per le relazioni sociali, e numerose idee di pericolo. Per il padre di famiglia induista, la contaminazione implica un cattivo collocamento all'interno della società, la perdita di sostanze corporee oppure una mancanza di funzioni biologiche fondamentali. O la materia è fuori posto o si sono posizionate in maniera erronea energie primarie. Le restrizioni connesse alla contaminazione servono a impedire che tali disordini si diffondano. Come nella cerimonia del Poṅkal, le mescolanze insolite e il calore che esse generano sono un'energia necessaria per la trasformazione. Tali processi, sebbene necessari, devono essere adeguatamente controllati e contenuti, per poter mantenere nei limiti il caos prodotto come loro effetto collaterale. Le cerimonie domestiche induiste simboleggiano il bisogno di regola e controllo. Perciò, esse assicurano un positivo incanalamento di molti tipi di forze vitali ed eccitanti.

[Per la discussione dei riti obbligatori specifici [*saṃskāra*] del padre di famiglia, vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*].

BIBLIOGRAFIA

Due fonti classiche molto importanti sulle questioni domestiche sono i *dharmaśāstra*, sunteggiati eccellentemente in P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, I-V, Poona 1968-1975 (2ª ed. riv. e ampl.); e le *Leggi di Manu*, cfr. G. Bühler (trad.), *The Laws of Manu*, 1886, rist. Delhi 1964 (Sacred Books of the East, 25). Nessun testo recente offre al lettore un resoconto altrettanto vivace e dettagliato delle pratiche domestiche induiste, tracciando allo stesso tempo una presentazione generale dei princìpi fondamentali. Tuttavia, le opere attuali forniscono un'idea migliore delle pratiche rituali domestiche quotidiane. Per esempio, una discussione approfondita della preparazione del cibo, della gastronomia e dello scambio di cibo si può trovare in R.S. Khare, *The Hindu Hearth and Home*, Durham/N.C. 1976. Una trattazione più tecnica e di ampio respiro del rituale domestico e templare si trova in C.G. Diehl, *Instruments and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund 1956. Un'altra eccellente descrizione delle cerimonie domestiche, specialmente di quelle che celebrano il ciclo della vita degli individui, si trova in Margaret S. Stevenson, *Rites of the Twice Born*, London 1920.

Un'opera ancora più antica descrive l'intero arco di cerimonie induiste incontrate dall'autore tra il 1792 e il 1823 durante il suo soggiorno nell'India meridionale come missionario cattolico: cfr. Abbé J.A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford 1906. Sebbene in alcuni passi Dubois tenda a dare giudizi personali, i dettagli etnografici inclusi mantengono il proprio valore fino ai giorni nostri. Una gran parte di informazioni contemporanee sulle pratiche rituali domestiche rurali dell'India settentrionale si trova in Ruth S. Freed e S.A. Freed, *Rites of Passage in Shanti Nagar*, New York 1980. Informazioni sull'India centrale si trovano in L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975. Le tradizioni dell'area di lingua *tamiḻ* dell'India meridionale (specialmente quelle che riguardano la cerimonia del Poṅkal) sono discusse da L. Dumont, *Une Sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris 1957.

BRENDA E.F. BECK

PŪJĀ INDUISTA. Fin dai tempi antichi l'Induismo ha conosciuto due metodi principali di accostarsi alla divinità nel rituale: 1) il metodo dello *yajña*, che consegna le offerte a una divinità lontana affidandole a un fuoco intermediario e 2) il metodo della *pūjā*, che porge le offerte a una divinità presente ponendole davanti, o applicandole, al simbolo o all'immagine del dio. Lo *yajña* compare nei documenti più antichi; era il metodo rituale principale delle popolazioni arie antiche, i cui sacerdoti produssero una raccolta di testi nota come i *Veda*. La *pūjā* è menzionata per la prima volta in testi supplementari ai *Veda* che sono noti come *sūtra* (redatti tra il 600 e il 400 a.C.). Essa divenne importante in India dapprima come risultato dei movimenti devozionali incentrati su un dio personale, che si diffusero in tutta l'India durante i primi secoli dell'era volgare. Il metodo della *pūjā* ora predomina nella pratica induista, anche se lo *yajña* rimane importante per il rituale sacerdotale e domestico.

Origini ed etimologia. L'opinione degli studiosi è discorde riguardo alle origini e all'etimologia della *pūjā*. Molti studiosi hanno sostenuto che la *pūjā* fosse inizialmente una pratica dravidica autoctona dell'India e sottolineano la rigida distinzione tradizionalmente tracciata tra *pūjā* e *yajña*, il rifiuto dei sacerdoti vedici più rigidi a partecipare alla *pūjā*, la prevalenza da lungo tempo della *pūjā* nei culti di villaggio e il ruolo da sempre avuto dai sacerdoti ereditari di bassa casta (e pertanto non

arii) nelle *pūjā* di villaggio. Ma per il termine *pūjā* non si è stabilita alcuna derivazione dravidica sicura; il tentativo più noto di fornire un'etimologia dravidica è quello di Jarl Charpentier (1927), che propose di derivare il termine *pūjā* dal tamil *pūcu* o dal kannada *pūsu*, «cospargere», con riferimento alle applicazioni di pasta di sandalo, curcuma o pasta di vermiglio che sono comuni nelle offerte della *pūjā*.

In alternativa, il sanscritista Paul Thieme propose nel 1939 di derivare il termine *pūjā* dal sanscrito (e quindi ario) *pṛc*, «mescolare», con riferimento al *madhuparka*, una mistura di miele e acqua che era comunemente offerta agli ospiti nell'antica India. Analizzando gli usi del termine *pūjā* nei *sūtra* e nella letteratura epica, Thieme concluse che un tempo esso si riferisse principalmente a un rituale di culto dell'ospite. Le offerte e i gesti caratteristici della *pūjā* sono, infatti, ancor oggi utilizzati in India in onore di ospiti particolari, come anche di altre persone meritorie, piante e animali sacri, e talora anche armi o utensili. Inoltre, nella *pūjā* convenzionale hanno ancora un ruolo significativo elementi che derivano dall'antico rituale dell'ospitalità, come l'offerta di un seggio e il lavacro dei piedi. Tuttavia, tracce del rituale dell'ospitalità sono più rare nella pratica di villaggio e nelle *pūjā* delle tradizioni eterodosse (cioè, buddhista e jainista); pertanto, la questione dell'origine del termine rimane aperta.

Tipologie. *Deva-pūjā* (cioè, *pūjā* per gli dei) sono offerte in quattro tipi di ambientazioni: 1) presso santuari mantenuti per divinità di famiglia (*kula*) e/o divinità «prescelte» (*iṣṭa*) all'interno della casa induista; 2) presso templi dedicati a divinità panindiane come Śiva e Viṣṇu; 3) durante il corso delle festività religiose che possono esser organizzate dai templi o dalle comunità locali; 4) presso santuari o templi di divinità di villaggio circoscritte. In qualunque di questi contesti le *pūjā* possono essere strutturate in maniera molto libera, fino a consistere di poco più che gesti di riverenza (*namas*) e piccole offerte. Oppure, si possono seguire schemi convenzionali, che differiscono solo leggermente a seconda della setta devozionale di chi le effettua e della divinità che è venerata.

Pūjā *nei santuari domestici*. La maggior parte degli induisti mantiene un santuario domestico per una o più divinità onorate all'interno della casa. Idealmente, il santuario domestico è situato in una piccola stanza della casa dedicata esclusivamente al culto (*pūjāśālā*). Il santuario spesso consiste di immagini di divinità collocate sopra un tavolo o una bassa piattaforma, oppure le immagini possono essere custodite in un contenitore di legno, le cui porte si aprono solo durante la pratica di culto. Le immagini custodite in tali santuari possono essere Śiva-*liṅga*, statuette metalliche di varie divinità, oppure le pietre consacrate a Viṣṇu note come *śālagrāma*. Generalmente un singolo rappresentante della famiglia offre la *pūjā*; gli altri membri della famiglia entrano alla fine del rito per prostrarsi e/o bere un sorso dell'acqua nella quale è stato effettuato il lavacro dell'immagine. Gli adoratori di Viṣṇu mangiano in seguito anche il cibo (*prasāda*) che il dio ha reso sacro avendolo gustato, e possono aggiungere alla loro *pūjā* speciali offerte di omaggio per l'*ācārya*, o maestro religioso, della famiglia. Un'ambiziosa *pūjā* domestica può incorporare tutti o la maggior parte dei sedici tradizionali *upacāra*, «servizi», che formano anche il nucleo del tradizionale servizio templare. (La seguente lista varia leggermente in differenti fonti testuali).

1. *Āvāhana* («invocazione»). Si invita il dio a essere presente alla cerimonia.
2. *Āsana*. Si offre un seggio alla divinità.
3. *Svāgata* («saluto»). L'adoratore chiede al dio se il viaggio è stato buono.
4. *Pādya*. L'adoratore lava simbolicamente i piedi del dio.
5. *Arghya*. Si offre dell'acqua, cosicché la divinità possa lavarsi il viso e i denti.
6. *Ācamanīya*. Si offre dell'acqua perché sia sorseggiata.
7. *Madhuparka*. Si offre al dio la bevanda di acqua e miele.
8. *Snāna* o *abhiṣekha*. Si offre dell'acqua per un lavacro simbolico. Se l'immagine può essere immersa, essa può essere sottoposta letteralmente a un bagno completo e in seguito è asciugata con salviette.
9. *Vastra* («vestizione»). Un panno può essere avvolto attorno all'immagine e ornamenti possono essere appesi ad essa.
10. *Anulepana* o *gandha*. Si applicano all'immagine profumi e/o cosmetici.
11. *Puṣpa*. Si dispongono fiori davanti all'immagine o si drappeggiano ghirlande intorno a essa.
12. *Dhūpa*. Si brucia incenso davanti all'immagine.
13. *Dīpa* o *āratī*. Si fa oscillare una lampada accesa davanti al dio.
14. *Naivedya* o *prasāda*. Si offrono cibi come riso cucinato, frutta, burro chiarificato, zucchero e foglie di betel.
15. *Namaskāra* o *pranāma*. L'adoratore e la sua famiglia si inchinano o si prostrano davanti all'immagine per renderle omaggio.
16. *Visarjana* o *udvasana*. Il dio è congedato.

Pūjā *templare*. Una *pūjā* completa di sedici *upacāra* è in realtà un rituale templare miniaturizzato; il culto quotidiano, o *nitya pūjā*, in un tempio importante differisce

da essa principalmente in scala e nel numero di volte che si ripete la *pūjā* (da tre a sei volte quotidianamente per il rituale templare). Gli officianti del tempio sono generalmente brahmani; tuttavia, i brahmani che sono sacerdoti del tempio godono di un prestigio minore rispetto a coloro che celebrano rituali vedici. Nei templi non śivaiti le *pūjā* sono generalmente dirette a immagini antropomorfiche, ma nei templi di Śiva l'«immagine» centrale è sempre il *liṅga* non antropomorfo. Una sequenza di *pūjā* templare può effettivamente coinvolgere due immagini, poiché un'immagine mobile prende il posto del simbolo centrale fissato in permanenza quando sia necessario manipolare o trasportare la divinità.

Il dio di un tempio importante è più una sorta di residente che non un ospite. Segmenti della *pūjā* quotidiana subiranno di conseguenza delle variazioni; pertanto, il dio è «risvegliato» piuttosto che «invocato» la mattina, e può essere letteralmente sollevato da un letto sul quale la sua immagine mobile era stata deposta la notte precedente. Inoltre, il dio del tempio è regale; il tempio è il suo palazzo e i suoi sacerdoti sono servitori del palazzo. Perciò il «seggio» del dio è un trono e tra gli ornamenti apposti all'immagine può comparire una corona; inoltre, il «sovrano», nella forma dell'immagine mobile, ogni giorno è condotto in processione intorno al perimetro del tempio, in maniera simile a quella con cui i sovrani locali in India anticamente si recavano in processione attraverso i loro territori. Le *pūjā* del tempio sono leggermente differenti a seconda della setta e della regione. Perciò i templi di Śiva nell'India meridionale un tempo offrivano spettacoli di danzatrici (*devadāsī*) mantenute come parte del personale del tempio. Le *pūjā* śivaite contengono anche molti elementi tantrici; per esempio, il sacerdote officiante comincia la propria *pūjā* invocando il Signore Śiva nel proprio corpo. Spesso si cantano inni devozionali durante le *pūjā* nei templi viṣṇuiti; si venerano immagini di santi viṣṇuiti, come anche immagini di Viṣṇu.

Le *pūjā* quotidiane dei templi non sono eventi che riguardano tutta la comunità; come nelle case, un solo individuo (in questo caso, il sacerdote del tempio) agisce a vantaggio di tutti. Tuttavia, gli individui possono fare richieste particolare agli dei per mezzo di offerte speciali. Questa pratica è conosciuta come *kāmya pūjā*, «la *pūjā* intrapresa per scelta». Tali *pūjā* opzionali sono perlopiù celebrate presso i piccoli santuari che costellano i recinti dei templi principali. Il fedele commissiona a un sacerdote l'atto di deporre le sue offerte davanti all'immagine sacra o sopra di essa.

Festività religiose. Tutti i principali templi organizzano feste religiose. Un tipo molto diffuso è la *ratha yātrā*, o «festa del carro», durante la quale l'immagine mobile viene issata su un grande carro (talvolta a più piani) che viene portato in processione in tutta la città. In questo modo i devoti hanno la possibilità di ottenere *darśana*, o «visioni», del dio; possono lanciare fiori, spaccare noci di cocco o spruzzare l'immagine con acqua durante la processione del carro. I gruppi delle diverse comunità possono anche organizzare feste, nelle quali un elemento centrale è l'esibizione pubblica e la celebrazione dell'immagine. Le associazioni comunitarie o le famiglie possono commissionare elaborate e costose immagini di terracotta appositamente per tali *pūjā* festive. Le immagini sono intrattenute con musica e spettacoli, e in seguito sono condotte in processione fino a un fiume e ivi abbandonate a dissolversi nelle acque. Le festività *pūjā* di questo tipo sono particolarmente popolari nello Stato del Bengala, nell'India nordorientale.

Pūjā *di villaggio*. Fra le principali divinità induiste, solo la feroce dea Kālī riceve regolarmente sacrifici cruenti (capre) nel corso del culto quotidiano a lei rivolto. Tuttavia, i sacrifici cruenti sono più comuni nelle *pūjā* delle divinità di villaggio (*grāmadevatā*), che si differenziano sotto molti aspetti dalle *pūjā* delle divinità panindiane di tipo urbano. Tali divinità associate con luoghi specifici sono state registrate fin dai tempi antichi, non solo nei testi induisti, ma anche in quelli buddhisti e jainisti. Il culto degli dei di villaggio attualmente è più diffuso nell'India meridionale, dove spesso la divinità di villaggio è una dea il cui nome è un composto di *amma*, «madre». Il santuario di *amma* può essere irrilevante; talvolta è solamente un piccolo recinto all'esterno del perimetro del villaggio vero e proprio. L'«immagine», se pur esiste un'immagine permanente, può essere una pietra, o un recipiente di terracotta, o ancora un lume. Il sacerdote ereditario del tempio, o *pūjāri*, è di casta bassa, spesso un vasaio. Le *pūjā* di villaggio non si celebrano necessariamente in modo regolare, né seguono solitamente il modello degli *upacāra*; le offerte non cruenti più diffuse sono noci di cocco, banane, foglie di *nīm* o di betel, curcuma e riso cotto. Le divinità di villaggio durante le *pūjā* possono possedere i propri *pūjāri* o altri medium; durante le feste religiose si assiste a queste esperienze di possessione, come anche a processioni, talvolta a fiaccolate e a sacrifici di pecore, capre, selvaggina o bufali.

[Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO INDUISTI*; e *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*. Per una ulteriore discussione della *pūjā* domestica, vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti citate per le etimologie proposte del termine *pūjā* sono J. Charpentier, *Über den Begriff und die Etymologie von Pūjā*.

in W. Kirfel (cur.), *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn 1926, pp. 276-97; e P. Thieme, *Pūjā*, in «Journal of Oriental Research», 27 (1957-58), pp. 1-16. Per un sommario dei precetti che regolano le *pūjā* nella letteratura classica sanscrita, cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, II, parte 1, Poona 1941, pp. 705-40. Descrizioni dettagliate delle *pūjā* nell'India meridionale si trovano in C.G. Diehl, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund 1956; tuttavia, questo volume può essere abbastanza difficile da seguire per i non specialisti. Un sommario più leggibile delle *pūjā* nei templi śivaiti e viṣṇuiti è J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970, pp. 75-86. La fonte più ricca sul rituale di villaggio rimane H. Whitehead, *The Village Gods of South India*, London 1916, Delhi 1976 (2ª ed. riv. e ampl.). Per una preziosa analisi dettagliata di una celebrazione di *Durgā-pūjā* in Bengala, cfr. Á. Östör, *The Play of the Gods. Locality, Ideology, Structure, and Time in the Festivals of a Bengali Town*, Chicago 1980.

NANCY E. AUER FALK

PURĀṆA. La parola sanscrita *purāṇa*, nel suo significato più antico, significa «antica narrazione e antica tradizione» e, in questo senso, si trova nell'*Atharvaveda* (11,7,24), nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (13,4,3,13) e in diversi altri testi *śruti* («rivelati»). Il termine è spesso associato con *itihāsa* («così invero fu», cioè i resoconti tradizionali o storici), e sia *purāṇa* che *itihāsa* sono stati talora usati con significati disgiunti, ma altre volte, invece, con lo stesso significato. Gradualmente, *purāṇa* venne a designare il *corpus* di opere, enciclopedico nella sua ampiezza, che incorporano leggende, miti e pratiche di culto usuali.

Sebbene molte opere possano avere il nome di *purāṇa*, solo diciotto sono riconosciuti tradizionalmente. Il famoso viaggiatore arabo Albīrūnī (circa 1030 d.C.) presenta due liste. La prima comprende *Ādi*, *Matsya*, *Kūrma*, *Varāha*, *Narasiṃha*, *Vāmana*, *Vāyu*, *Nārada*, *Skanda*, *Āditya*, *Soma*, *Samba*, *Brahmāṇḍa*, *Mārkaṇḍeya*, *Tārksya*, *Viṣṇu*, *Brahma* e *Bhaviṣya Purāṇa*. La seconda lista tuttavia include *Brahma*, *Padma*, *Viṣṇu*, *Śiva*, *Bhāgavata*, *Nārada*, *Mārkaṇḍeya*, *Agni*, *Bhaviṣya*, *Brahmavaivarta*, *Liṅga*, *Varāha*, *Skanda*, *Vāmana*, *Kūrma*, *Matsya*, *Garuḍa* e *Brahmāṇḍa Purāṇa*. Questa seconda lista, che deve essere la più recente, è comunemente accettata ed è fornita in ciascuno dei testi, cosicché è riconosciuta come il gruppo dei diciotto *mahāpurāṇa* (*purāṇa* principali); le opere non incluse in questa lista, sebbene chiamate *purāṇa*, sono considerate come *upapurāṇa* (*purāṇa* minori). Non vi è concordia riguardo ai titoli dei diciotto *purāṇa* minori, tuttavia, poiché qualunque testo religioso potrebbe essere detto un *upapurāṇa* o essere dichiarato parte di un *mahāpurāṇa*. Questo è ciò che avviene con numerosi *māhātmya*, o «glorificazioni» di *tīrtha* («luoghi di pellegrinaggio»).

I *purāṇa* più antichi, nella loro forma attuale, potrebbero essere stati redatti durante i primi secoli dell'era volgare; questa datazione è suggerita da M. Winternitz nella sua *History of Indian Literature* (cfr. V. Srinivasa [trad.], Delhi 1981), sulla base di una comparazione dei testi buddisti Mahāyāna di quel periodo. Ciascun *purāṇa*, tuttavia, mostra differenti stratificazioni storiche, poiché ha subito diverse redazioni e revisioni; molti presentano numerose parte comuni, spesso quasi identiche, tanto che alcuni studiosi (per esempio Willibald Kirfel) hanno postulato l'esistenza di un singolo *purāṇa* originale che possedesse i *pañcalakṣaṇa* (cioè le cinque principali caratteristiche): *sarga* («creazione»), *pratisarga* (nuova creazione), *vaṃśa* (genealogia di dei e *ṛṣi*), *Manvantara* («i grandi periodi di un Manu», cioè un'epoca che ha un Manu come antenato), e *vaṃśanucarita* (la storia delle dinastie la cui origine viene fatta risalire al sole e alla luna). Si postula che tutti gli altri testi siano derivati da questo schema originario, ciascuno apportando variazioni e miti supplementari. Sebbene l'ipotesi di un unico *purāṇa* originario non sia più accettata, la comparazione filologica di sezioni parallele di numerosi testi purāṇici ha messo in luce chiare somiglianze nella struttura di base. Non si può fornire una precisa cronologia per i singoli *purāṇa*, sebbene il *Bhāgavata Purāṇa*, che è situato tra l'epoca di Albīrūnī e il movimento *bhakti* viṣṇuita nell'India meridionale, possa essere considerato il più recente.

L'importanza dei testi purāṇici deriva dal fatto che essi sono stati, e tuttora rimangono, strumenti d'istruzione di massa con funzioni religiose, culturali e sociali molto importanti. In primo luogo, i *purāṇa* hanno una metafisica derivata in parte da antichi resoconti cosmogonici e in parte dal Sāṃkhya. Questa metafisica appartiene a fonti anonime tanto quanto l'intero *corpus* di miti e leggende, nonostante i *purāṇa* siano generalmente attribuiti a Vyāsa. Dal punto di vista metafisico, la parte più antica dei testi suggerisce un antagonismo fra teismo e non teismo. Gli strati più recenti indicano l'esistenza di un'influenza settaria, poiché è documentata una divinità personale considerata come l'Assoluto supremo. A partire dal IV o V secolo d.C., l'opposizione fra teismo e non teismo è sostituita dal teismo rappresentato dagli dei Brahmā, Viṣṇu, e Śiva. In un senso teistico essi sono venerati separatamente da sette distinte, ma metafisicamente sono considerati come una *trimūrti* o una trinità, cioè, un solo dio nella sue funzioni di creare, sostenere e distruggere il mondo.

I *purāṇa* sono stati classificati come dedicati a Brahmā (*Brahmāṇḍa*, *Brahmavaivarta*, *Mārkaṇḍeya*, *Bhaviṣya*, *Vāmana* e *Brahma Purāṇa*), a Viṣṇu (*Viṣṇu*, *Nārada*,

Bhāgavata, *Garuḍa*, *Padma* e *Varāha Purāṇa*) e a Śiva (*Matsya*, *Kūrma*, *Liṅga*, *Śiva*, *Skanda* e *Agni Purāṇa*). Ma questa classificazione è artificiale, poiché nessuno dei *purāṇa* è dedicato esclusivamente a una divinità; ciascuno reca, al contrario, tracce di culti differenti, sebbene orientati principalmente alla glorificazione di un dio settario.

Viṣṇu è un dio descritto variamente: egli è spesso glorificato come il solo e unico dio, come il creatore e conservatore del mondo; perfino la dottrina non dualistica delle *upaniṣad* è combinata con la devozione viṣṇuita. Ma i *purāṇa* più recenti, *Nārada*, *Varāha* e *Garuḍa*, e l'ultima parte (*uttara-khaṇḍa*) del *Padma Purāṇa* insegnano che Viṣṇu deve essere venerato principalmente attraverso riti, pellegrinaggi e feste religiose.

Viṣṇu è celebrato soprattutto nei suoi *avatāra* («discese»). La dottrina degli *avatāra*, in quanto tale, fu un buon metodo per incorporare antichi dei popolari nella divinità suprema; infatti, gli *avatāra* più antichi, di forma animale, derivano da culti arcaici e, negli scritti più antichi, erano manifestazioni di Prajāpati («il signore delle creature») e di Brahmā. Ma come *avatāra* viṣṇuiti ricevono un significato simbolico più ampio, poiché sono correlati a dottrine teologiche di salvezza. La personificazione come pesce (*matsya avatāra*) è connessa all'antico mito transculturale del grande diluvio e raccoglie numerosi simboli soteriologici: Viṣṇu assume la forma di un pesce con un grande corno al quale è legata l'imbarcazione che salva Manu, il progenitore della razza umana, insieme con i sette saggi (*sapta ṛṣayaḥ*) e con i semi di tutte le cose esistenti. Nel *Bhāgavata Purāṇa* si dice, inoltre, che Viṣṇu assunse la forma di un pesce per salvare i *Veda* (scritture sacre) dopo che essi erano stati rubati dal demone Hayagrīva durante una delle notti di Brahmā, quando i mondi erano sommersi nell'oceano. Questo mito, sebbene non sia omogeneo, include simboli soteriologici antichi e universali come il diluvio (caos), la nave (ordine e salvezza), il pesce (il salvatore), e il demone che rubò i *Veda* (il nemico della religione).

Il *kūrma avatāra*, o personificazione di Viṣṇu come tartaruga, compare nella leggenda del frullamento dell'oceano. In essa, l'antico simbolo cosmogonico rappresentato dalla tartaruga è combinato con un mito di salvezza: sul *kūrma* poggia la grande montagna Mandara; gli dei e due classi di demoni (i *daitya* e i *dānava*) che arrotolano il grande serpente Vāsuki attorno alla montagna e in questo modo frullano l'oceano, dal quale fuoriesce l'*amṛta*, l'«ambrosia dell'immortalità»; dall'*amṛta* emerge Lakṣmī, dea della bellezza e della fortuna, consorte di Viṣṇu. Nel *Kūrma Purāṇa*, Lakṣmī è identificata con la *śakti* («energia creativa») di dio. Gli oggetti estratti dall'oceano – il gioiello (*kaustubha*), l'arco (*dhanus*), la conchiglia (*śaṅkha*), e l'albero celeste (*pārijāta*) – e i personaggi descritti nel mito – come la dea del vino (Sūra), la luna (Candra), la ninfa (Rambhā), il cavallo archetipico (Ucchaiḥśravas), la vacca dell'abbondanza (Surabhī), e l'elefante (Airāvata) – sono tutti simboli di prosperità, vittoria e felicità, con l'eccezione del veleno (*viṣa*), che a sua volta fuoriesce dal mare frullato e probabilmente significa che su questa terra il bene è sempre mescolato con un po' di male. Un altro *avatāra* riferito alle acque è la personificazione come cinghiale: Viṣṇu assume la forma di un cinghiale per salvare la terra, che è stata trascinata da un demone sul fondo del mare. Questa è un'antica leggenda dello *Śatapatha Brāhmaṇa* che, adattata a una prospettiva viṣṇuita, presenta la tensione tra demone e dio, tra caos e ordine, e ha un significato sia cosmologico che soterico.

Il quarto *avatāra*, Narasiṃha, mezzo uomo e mezzo leone, presenta la forma assunta da Viṣṇu per poter liberare il mondo dal demone Hiraṇyakaśipu, che era diventato invulnerabile e perseguitava suo figlio Prahlāda per il fatto che questi venerava Viṣṇu. Indistruttibile da dei, uomini o animali, alla fine il demone fu ucciso da Narasiṃha («uomo-leone»), che non era né uomo né animale.

Si ritiene che le quattro personificazioni finora trattate siano apparse nella prima età del mondo (*satya-* o *kṛtayuga*). Nella seconda età (*tretayuga*), Viṣṇu apparve di fronte al re *daitya* Bali come un nano. Bali aveva acquisito il dominio dei tre mondi (cielo, terra e le regioni degli inferi), e perfino gli dei avevano paura del suo potere, ma il nano, al quale era stato concesso un dono, chiese a Bali solo lo spazio che potesse percorrere con tre passi. Vāmana-Viṣṇu misurò la terra con il suo primo passo e i cieli con il secondo; solo i mondi sotterranei furono lasciati a Bali. La fonte di questa leggenda dei tre passi di Viṣṇu si trova nel *Ṛgveda*, dove Viṣṇu compie tre passi sulla terra, in cielo e nelle regioni sotterranee, a rappresentare l'immensità di Dio. Nella leggenda del *vāmana avatāra*, egli rappresenta immensi opposti: la dimensione grande e quella minuscola, la trascendenza e l'immanenza, l'alto e il basso. Persino il *daitya* Bali non è contrapposto a Viṣṇu, ma questi gli concede di governare il mondo degli inferi.

Gli *avatāra* più importanti sono, naturalmente, quelli umani, in particolare Rāma, la cui storia è sintetizzata in diverse sezioni purāṇiche, e Kṛṣṇa, che è considerato da molti fedeli come la manifestazione perfetta di Viṣṇu. A Rāma è dedicato l'*Adhyātmarāmāyaṇa*, poema considerato una parte del *Brahmāṇḍa Purāṇa*. In questo componimento, che senza dubbio è uno dei testi purāṇici più recenti, Rāma è identificato con l'*ātman* delle *upaniṣad* e Sītā è considerata eguale a Lakṣmī e a Prakṛti («natura originaria»).

Kṛṣṇa è celebrato nel quinto libro del *Viṣṇu Purāṇa*.

che contiene la sua biografia e le sue avventure, e nel quarto libro del *Brahmavaivarta Purāṇa*, dove è lodato come il dio sopra tutti gli dei, il creatore del mondo. La sua consorte favorita, Rādhā, non è descritta come un essere separato, ma come la *śakti* di Kṛṣṇa. La migliore descrizione della vita di Kṛṣṇa è presentata nel decimo libro del *Bhāgavata Purāṇa*; ivi la personificazione di Kṛṣṇa, che è numerata come la ventunesima, è seguita da quella del Buddha e di Kalkin, l'*avatāra* del futuro. Nel *Bhāgavata Purāṇa* la vita di Kṛṣṇa è narrata con molti dettagli commoventi, a partire dai suoi primi giorni fino alla sua infanzia e alla sua giovinezza. Il fascino della leggenda di Kṛṣṇa si trova nel fatto che Viṣṇu abbia adottato i ruoli di fanciullo e amante, simile a qualunque bambino e a qualunque fanciullo e, allo stesso tempo, diverso, a causa della sua luce interiore e del suo fascino sovrannaturale. La personificazione di Kṛṣṇa si ritiene appartenga allo *dvāparayuga*, mentre gli *avatāra* del Buddha e di Kalkin si svolgono nel *kaliyuga*; Kalkin apparirà alla fine del *kaliyuga*, la quarta e più degenerata età del mondo.

Anche Śiva ha le sue personificazioni, ma non sono importanti quanto quelle di Viṣṇu; nel *Liṅga Purāṇa* e nel *Kūrma Purāṇa* (1,51) si elencano ventotto *avatāra* di Śiva, il primo dei quali è la personificazione come Śveta è l'ultimo quella come Nakulīśa. Tutti questi *avatāra* appartengono al *kaliyuga*.

La seconda parte del *Kūrma Purāṇa* contiene una *Īśvaragītā* nella quale Śiva è descritto come colui che ha mille forme, come la grande causa della creazione, protezione e distruzione dell'universo, come il signore sul quale devono meditare gli *yogin* e come signore degli *yogin*. Solo coloro che hanno controllato completamente le proprie menti possono vederlo danzare nel cielo, luminoso come un milione di soli, ricolmo di beatitudine, la dimora delle energie eterne. L'ultima parte del *Vāyu Purāṇa* afferma che gli *yogin* che meditano su Śiva giungono alla città di Śiva (Śivapura), che risplende d'immenso splendore.

Più spesso, in modo più diffuso è più popolare, Śiva è venerato sotto forma di un *liṅga*, un antico simbolo, probabilmente più antico della cultura aria, che significava in origine una potenza, o energia divina, oltre la forma, e che in seguito divenne una figura di fertilità. Il *Liṅga Purāṇa* è il testo più importante per il culto di Śiva nel simbolo del *liṅga*. Il testo include mille nomi di Śiva (*Liṅga Purāṇa* 1,65), una lista compilata sullo schema dei mille nomi di Viṣṇu, già noto nei poemi epici.

Analogamente, la *śakti* («energia») di Śiva è concepita come una divinità femminile. Il suo nome è Śakti, ma ella è venerata e invocata con 1008 nomi (*Kūrma Purāṇa* 1,11): Śiva è uno dei suoi nomi, e si dice che Śiva sia colui che possiede Śakti. Le altre Śakti e i possessori di *śakti* («energie») nascono dalla Śakti di Śiva. La Dea, chiamata variamente Śivā, Satī, Maheśvarī o Pārvatī, è il rifugio di coloro che sono desiderosi di liberazione, poiché ella è in grado di distruggere le afflizioni del mondo. Il *Matsya Purāṇa* (13) enumera 108 nomi con i quali si deve lodare la consorte di Śiva, o la Dea; e qui, ancora una volta, ella è considerata madre, salvatrice, rifugio nel pericolo.

I *purāṇa* più enciclopedici contengono non solo idee teologiche e inni di lode in onore delle grandi manifestazioni divine, ma anche sezioni su astronomia, astrologia, geografia, medicina, grammatica, metrica e poetica, e perfino istruzioni su come costruire le case e compiere una varietà di attività quotidiane. Pertanto, i *purāṇa* ci informano in modo molto esteso sulla storia dell'Induismo.

In tutti i *purāṇa* il tema più importante è la *bhakti*, o religione devozionale, un tema che riflette i cambiamenti culturali e sociali della società induista durante i secoli nei quali i *purāṇa* furono redatti. La religione *bhakti* riflette una grande differenza rispetto alle cerimonie e ai comportamenti tradizionali basati sui *Veda* (le sacre scritture del Brahmanesimo), sebbene l'autorità dei *Veda* non sia mai negata. Alcuni dei testi più recenti sottolineano anche l'indipendenza della *bhakti* da tutti gli altri mezzi di salvezza. In alcune sezioni purāṇiche, come detto sopra, si menziona la meditazione yogica come la suprema realizzazione religiosa, ma in generale i testi purāṇici propongono la *bhakti* come il mezzo migliore per raggiungere l'unione con Dio, sia egli chiamato Brahmā, Śiva, Viṣṇu, Rāma, o con i vari nomi della Dea.

Nella religione dei bhāgavata, specialmente come è presentata nel *Bhāgavata Purāṇa*, la *bhakti* è concepita anche come uno stile di vita, come disinteressata dedizione a Kṛṣṇa; un *bhakta* («devoto») deve essere libero da qualunque orgoglio legato alla nascita, alla ricchezza, e così via, e non deve riconoscere alcuna distinzione fra sé e gli altri. Ciò implica che la nascita e la casta di un individuo non hanno alcuna importanza per la salvezza. Sembra perfino che vi sia una contrapposizione tra ricchezza e devozione, al punto tale che secondo il *Bhāgavata Purāṇa* (10,88,8-9), Dio toglie la ricchezza a coloro che egli predilige. I sacerdoti (*brāhmaṇa*) devoti al Signore Kṛṣṇa si dice siano i migliori tra gli uomini, ma essi devono essere persone libere da invidia, falsità, gelosia, ingiuria e orgoglio (10,7,13). In effetti, orgoglio, ipocrisia e arroganza sono considerati i difetti tipici di coloro che rifiutano la *bhakti*. Gli insegnamenti sociali ed etici dei bhāgavata possono essere sintetizzati nei seguenti due aspetti: l'elogio della povertà e la compassione per coloro che sono oppressi, disprezzati, e perseguitati (11,22,59). Molti dei *bhakta* erano poveri o di bassa casta; alcuni, invece, divennero poveri in seguito a rinuncia.

Va sottolineato anche che l'istituzione del culto delle immagini, di cerimonie templari, e la pratica dei pellegrinaggi e delle feste religiose come sono descritte nei *purāṇa* devono essere state di grande aiuto nel portare persone delle classi inferiori verso la religione *bhakti*. Fin dai tempi più antichi la *bhakti* è stata considerata come una via di salvezza aperta a tutti; dall'epoca dei *purāṇa*, le feste religiose e i pellegrinaggi sono sempre più diventati occasioni di fraternizzazione intercastale e una sorta di «modello» per un ritorno a un'unità originaria.

Il sanscrito dei *purāṇa*, che in molti modi è simile a quello dei poemi epici indiani, mostra l'influsso delle lingue pracrite e contiene irregolarità grammaticali come anche espressioni idiomatiche popolari, che suggeriscono che gli autori dei testi non appartenessero ai circoli più colti. I componimenti purāṇici possono essere, occasionalmente, ricchi di poesia, ma qua e là mostrano il segno di incertezze stilistiche. In contrasto a ciò, il *Bhāgavata Purāṇa* è relativamente privo di impurità, poiché è scritto in uno stile arcaico che cerca di «brahmanizzare» o «sanscritizzare» la religione *bhakti* e la leggenda di Kṛṣṇa; in altre parole, l'autore del *Bhāgavata* si sforzò di usare un linguaggio simile a quello dei veggenti vedici per riconnettere la tradizione *bhakti* a un passato sacro.

[Vedi anche *AVATĀRA* e *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*. Molte delle divinità e degli eroi mitici qui menzionati sono soggetti di lemmi indipendenti].

BIBLIOGRAFIA

L'All-India Kashiraj Trust ha intrapreso il compito di pubblicare edizioni critiche di tutti i *mahāpurāṇa*. Per i primi testi editi criticamente cfr. A.S. Gupta (ed.), S.M. Mukhopadhyaya (trad. *hindī* e ingl.), *Vāmana Purāṇa*, Varanasi 1968; A.S. Gupta (ed.), A. Bhattacharya (trad.), *Kūrma Purāṇa*, Varanasi 1971, e *Varāha Purāṇa*, Varanasi 1982. Altri seguiranno e saranno pubblicati a Varanasi. Attualmente è in corso una traduzione di tutti i *mahāpurāṇa* nella collana Ancient Indian Tradition and Mythology, Motilal Banarsidas, Delhi (1977-). Per la traduzione francese del *Bhāgavatapurāṇa*, cfr. E. Burnouf (trad.), *Bhāgavatapurāṇa*, 1840, rist. Paris 1982.

Numerose altre traduzioni inglesi più antiche sono ancora utili. Tra queste ricordiamo: M.N. Dutt (trad.), *Agnipurāṇam*, I-II, 1901, rist. Varanasi 1967; R.N. Sen (trad.), *Brahma-vaivartapurāṇa*, I-II, Allahabad 1922; M.N. Dutt (trad.), *Garuḍapurāṇam*, 1908, rist. Varanasi 1968; F.E. Pargiter (trad.), *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 1888-1904, rist. Delhi 1969; H.H. Wilson (trad.), *Viṣṇu Purāṇa*, London 1840, Calcutta 1961 (2ª ed. con introd. di R.C. Hazra). Il volume di V. Mani (cur.), *Purāṇic Encyclopaedia*, 1964, Delhi 1975, è un dizionario di nomi propri, con molti riferimenti a miti e leggende contenuti nei poemi epici indiani come anche nella letteratura purāṇica.

Tra gli studi sui *purāṇa* meritano di essere ricordati R.C. Hazra, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, 1940, rist. Delhi 1975; A.D. Pusalker, *Studies in the Epics and Puranas*, Bombay 1955; P. Hacker, *Prahlāda. Werden und Wandlung einer Idealgestalt*, I-II, Wiesbaden 1960; A.J. Gail, *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa*, Wiesbaden 1969; M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966; e S. Bhattacharya, *Philosophy of Srimad Bhāgavata*, I-II, Santiniketan 1960-1962.

CATERINA CONIO

PURUṢA è un termine sanscrito che significa «persona» o «uomo». Tuttavia, nel corso della storia intellettuale indiana, il termine ha acquisito i significati indipendenti di «il primo uomo», «sé» e «coscienza». Lo sviluppo del concetto di *puruṣa*, pertanto, coincide con lo sviluppo dei concetti di *ātman* («sé»), *brahman* («sé universale») e *kṣetrajña* («conoscitore»). L'interrelazione tra questi concetti può essere rintracciata attraverso la letteratura delle *upaniṣad* e dei poemi epici, nelle opere dello scrittore buddista Aśvaghoṣa, nell'opera medica di Caraka, e nei testi della scuola Sāṃkhya.

Il termine *puruṣa* ricorre per la prima volta nel testo di inni vedici più antico che ci è pervenuto, il *Ṛgveda* (composto verso la fine del periodo che va dal 1500 al 900 a.C.). L'inno 10,90 fa riferimento al primo uomo, dalle cui parti del corpo scaturirono i diversi gruppi della società (*varṇa*) basati sulla divisione del lavoro. Nelle *upaniṣad* più antiche (900-700 a.C.), il termine si riferisce ancora al primo uomo, la cui essenza, tuttavia, è interamente sé (*ātman*): «All'inizio questo mondo era il sé (*ātman*) solo nella forma di una Persona (*puruṣa*)» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1,4,1). Quando il *puruṣa* venne ad esistere per la prima volta egli divenne cosciente di sé ed esclamò: «Io sono» (1,4,1).

Sia l'*ātman* che il *brahman* ereditarono la funzione della creazione dal *puruṣa* originario, il primo uomo. Tali esempi, per quanto riguarda l'*ātman* si trovano in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1,4,1-10, e nel caso del *brahman* in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1,4,11-16. I vari miti di creazione ripresero le descrizioni di come l'«uno», desiderando essere molti, si moltiplicò, formando una nuova creazione.

I concetti di *ātman* e di *puruṣa* come entità originarie sono sostituiti da *brahman* per la prima volta in un verso della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: «In verità, all'inizio questo mondo era *brahman*, solamente uno» (1,4,11). Secondo le *upaniṣad*, il concetto pienamente articolato di *brahman* si riferisce all'entità cosmica, un sé onnipresente che contiene l'intero universo dentro sé. È questo sé universale (*brahman*) che fa da controparte al sé individuale (*ātman*). L'obiettivo delle dottrine upaniṣadi-

che era realizzare l'identità di questi due princìpi attraverso l'esperienza mistica.

Non è possibile interpretare uniformemente il concetto di *puruṣa* come sé o coscienza. Nel suo sviluppo esso subì trasformazioni funzionali tali che a volte esso assunse funzioni opposte. Questo sviluppo si può osservare, per esempio, nella descrizione del *brahman* come avente due aspetti: «Esistono, invero, due forme di *brahman*: quello formato (*mūrta*) e quello privo di forma, il mortale e l'immortale, quello che si muove e quello privo di movimento» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2,3,1).

Cambiamento e creazione non erano le funzioni principali del concetto di *puruṣa*; alla fine *puruṣa* assunse altre funzioni, mentre quella della creazione venne ad essere associata con *prakṛti* («materialità»). Perciò, sebbene *puruṣa* fungesse da fondamento dell'intero universo, esso fu anche strumentale nello stabilire la materialità, un concetto opposto postulato dalla scuola Sāṃkhya. Nel loro insieme, *puruṣa* e *prakṛti* costituivano le entità essenziali del Sāṃkhya. Questa separazione di *prakṛti* dal *puruṣa* si riflette nel termine *kṣetrajña*.

Kṣetrajña («conoscitore del campo», cioè conoscitore della materialità) è un termine usato per descrivere il *puruṣa* come coscienza (cfr. *Maitri Upaniṣad* 2,5). Una sezione del dodicesimo libero del *Mahābhārata* chiamata *Mokṣadharma* utilizza *kṣetrajña* come sinonimo di *puruṣa*, mentre il *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa usa *kṣetrajña* per coscienza nelle sue descrizioni delle dottrine del Sāṃkhya (per esempio, *Buddhacarita* 12,20).

Le *Sāṃkhyakārikā* (circa 350-550 d.C.) di Īśvarakṛṣṇa, l'unica opera indipendente della scuola Sāṃkhya pervenutaci, sono considerate l'esposizione classica del pensiero sāṃkhya. Secondo questo testo, *puruṣa* è una coscienza priva di contenuto distinta sotto ogni aspetto dalla materialità. La coscienza (*puruṣa*) è, infatti, concepita come l'esatto opposto della materialità o *prakṛti* (*Sāṃkhyakārikā* 19). Per esempio, la coscienza è non causata e non è essa stessa una causa; essa è eterna, priva di spazio, priva di moto, priva di complessità, priva di substrato, priva di parti, indipendente, differenziata, e non produttiva. Lo scopo della coscienza è, per così dire, prestare coscienza alla materialità nel momento della conoscenza e giustificare in questo modo l'esistenza della materialità.

Grazie alla sua mera presenza, la coscienza è il «testimone passivo» (*sākṣin*) della materialità. La coscienza è anche il beneficiario delle attività della materialità, e alla fine, dato che è differente da tutte le esperienze comuni, il *puruṣa* rende quest'esperienza comune piena di significato grazie al suo essere diverso da essa, poiché è cosciente e rende l'esperienza un'esperienza *conscia*.

In origine, il *puruṣa* era definito uno, proprio come *brahman* e *kṣetrajña* sono uno. Tuttavia, nel Sāṃkhya classico *puruṣa*, come l'*ātman*, venne a essere considerato plurale o molteplice. Questa pluralità di coscienze serviva a spiegare le differenze dell'esistenza, come diverse nascite e diverse morti. Secondo il Sāṃkhya classico, se esistesse solo una coscienza ne conseguirebbe che, nel momento in cui un qualunque individuo ottenesse la liberazione, tutti gli individui otterrebbero simultaneamente la liberazione.

Sotto l'influsso della scuola filosofica dominante del Vedānta, il maestro del Sāṃkhya-Yoga Vijñānabhikṣu (XVI secolo) cercò di riconciliare la pluralità delle coscienze con l'unico sé universale del pensiero vedāntico. Egli affermò che è possibile che la coscienza sia molteplice a certe condizioni. Ciò, tuttavia, non deve essere considerato una contraddizione dell'affermazione che esiste un'unica coscienza, poiché, secondo lui, la pluralità dei *puruṣa* è in ultima analisi solo una questione di comodità ai fini del discorso.

Nel Sāṃkhya, come nella maggior parte delle scuole filosofiche indiane, la coscienza è strumentale per il conseguimento dello scopo supremo della filosofia, cioè la liberazione. La liberazione, secondo il Sāṃkhya, deriva da quella conoscenza tramite la quale si distingue tra due entità come realtà essenzialmente diverse: la coscienza priva di contenuto (*puruṣa*) e la materialità (*prakṛti*). Il riconoscimento di questa distinzione è la verità che garantisce la liberazione.

[Il concetto di *puruṣa* nel contesto della filosofia indiana è trattato in *SĀṂKHYA*. Vedi anche *PRAKṚTI* e *BRAHMAN*].

BIBLIOGRAFIA

Una dettagliata analisi degli stadi formativi del concetto di *puruṣa* si trova in E. Hanefeld, *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*, Wiesbaden 1976. Per le origini dello sviluppo di questo concetto, cfr. E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts*, 1937, rist. Delhi 1974. Uno studio dettagliato della scuola Sāṃkhya si trova in G.J. Larson e R.S. Bhattacharya, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, in K.H. Potter (cur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, III, Princeton 1987.

EDELTRAUD HARZER

RĀDHĀ. È la pastorella (*gopī*) appassionatamente innamorata del dio Kṛṣṇa, il cui amore è stato celebrato da molte canzoni e racconti in tutto il subcontinente indiano fin dal Medioevo. Rādhā è stata venerata dai devoti di Viṣṇu non solo come l'amata terrena di Kṛṣṇa ma anche come la sua eterna consorte, la metà della dualità divina. Il suo nome potrebbe essere la forma femminile del vedico *rādhas* («oggetto desiderato»). Rādhā, personificazione dell'ideale dell'«amore devozionale» (*prema bhakti*), è divenuta essa stessa oggetto del culto viṣṇuita, talvolta come una realtà mediatrice, ma spesso come realtà suprema, più elevata dello stesso Kṛṣṇa.

Origini e storia. Nonostante la considerevole attenzione prestata dagli studiosi alle origini di Rādhā, la questione resta celata nell'oscurità. Le prove disponibili indicano una possibile origine letteraria, forse nelle canzoni degli *ābhīr*, una comunità pastorale dell'India settentrionale. Dalla nostra fonte più antica (una serie di versi in sanscrito, pracrito e *apabhraṃśa*, del III secolo d.C., che celebrano l'amore di Rādhā e Kṛṣṇa) risulta che la sua relazione con il dio fosse già affermata in quasi tutto il subcontinente verso la fine del I millennio.

La trasformazione di Rādhā da eroina letteraria a oggetto di devozione religiosa fu un processo complesso e graduale. Il *Gītagovinda* di Jayadeva testimonia che già nel XII secolo era vista come l'eterna consorte di Kṛṣṇa. Nei secoli successivi, soprattutto nella parte orientale dell'India, cominciò ad assumere le designazioni che prima spettavano ad alcune figure divine femminili, come Devī o Durgā, *śakti* (forza, energia), *prakṛti* (natura) e *māyā* (l'energia creativa dell'illusione). Alcuni studi recenti hanno dimostrato la sua somiglianza con Ekānaṃśā-Durgā, dalla stessa carnagione chiara, e hanno ipotizzato che potrebbe essere in parte un'evoluzione di Durgā. Anche la sua controparte, e forse antenata, del sud, Piṉṉai, che viene rappresentata come consorte di Kṛṣṇa e moglie tra le pastorelle, sembra verosimilmente avere avuto legami di parentela con Ekānaṃśā-Durgā. Sia Rādhā che Piṉṉai hanno assimilato alcuni aspetti della consorte di Viṣṇu, Śrī Lakṣmī, soprattutto il ruolo di mediatrice tra Dio e le anime umane.

Il terreno dove si affermò Rādhā non è quello della mitologia narrativa, anche se ci sono riferimenti a lei nei *purāṇa*, ma quello della poesia o, meglio ancora, delle canzoni, poiché la poesia induista è composta per essere cantata. I poeti dell'India orientale (e, in misura minore, quelli dell'India settentrionale), formati nella tradizione letteraria di corte, ritrassero con sensualità e sentimento tutte le fasi e tutti gli stati d'animo del suo amore per Kṛṣṇa: la timidezza e l'incertezza agli inizi, la realizzazione nell'unione con lui e la successiva ferita e l'ira gelosa (*māna*) quando viene tradita, e il dolore finale per la separazione quando lui lascia il villaggio di pastori per adempiere al proprio destino, ossia sconfiggere il demone-re Kaṃsa. Pare che la gran parte dei poeti e dei drammaturghi che svilupparono questo tema sia partita dal presupposto che Rādhā fosse già sposata, lasciando ai teologi l'arduo compito di conciliare il suo stato di eroina *parakīyā* («donna che appartiene a un altro») con il suo ruolo di consorte di Kṛṣṇa, che come Signore dell'universo è il garante dell'ordine morale (*dharma*). In un tentativo di soluzione, il viṣṇuita bengalese Rūpa Gosvāmī (XVI secolo) spiega che Rādhā e le altre *gopī* appartengono in eterno a Kṛṣṇa; il loro matrimonio con i pastori terreni è solo un espediente per accrescere l'intrigo della *līlā* di Kṛṣṇa.

Teologia e venerazione. Le immagini dipinte di Kṛṣṇa con le *gopī* risalgono al VII secolo e anche prima, ma non sappiamo se a quel tempo fossero oggetto di culto. Solamente molto tempo dopo, circa al tempo di Caitanya (1486-1533), troviamo chiare prove dell'adorazione soprattutto di Rādhā con Kṛṣṇa, solitamente nella caratteristica *yugala-mūrti* («immagine della coppia», le due figure fianco e fianco), che si vede ancora oggi nei templi del Bengala e di Vrindavan. La venerazione di Rādhā non è però limitata a quelle comunità che mettono la sua immagine vicino a quella del dio. Nel tempio principale di Rādhāvallabha a Vrindavan, per esempio, viene rappresentata semplicemente con un cuscino posto su un trono, sul quale poggia una foglia d'oro con il suo nome iscritto, ma non c'è bisogno nemmeno di questa demarcazione: i membri delle comunità di Nimbārka e di Vallabha considerano Rādhā e Kṛṣṇa un'unica entità indistinguibile, e quindi il devoto che adora Kṛṣṇa venera allo stesso tempo Rādhā. I seguaci di Nimbārka interpretano infatti il suffisso onorifico *śrī* di Śrīkṛṣṇa, titolo tributato a Kṛṣṇa in tutta l'India, come attribuito esplicitamente a Rādhā, quindi Śrī-Kṛṣṇa. [Vedi *VALLABHA* e *NIMBĀRKA*]. La sua primaria importanza per i residenti di Vrindavan si riflette anche nell'uso del vocativo del suo nome, Rādhe, a cui ricorrono per salutarla. Gli appartenenti alla comunità di Rādhāvallabha la onorano scrivendone il nome sulla vite, sulle pietre e sui pezzi di legno deposti in certi luoghi sacri. Il nome di Rādhā, come quello di Kṛṣṇa, serve come un *mantra*, un gruppo di sillabe dotate di potere sacro. [Vedi *VṚNDĀVANA*].

Oltre alla venerazione di Rādhā attraverso il nome o le immagini, i devoti assistono a rappresentazioni in cui gli episodi del suo amore con Kṛṣṇa vengono cantati e recitati da artisti professionisti o amatoriali. In Bengala, per esempio, dove ha sempre goduto di popolarità, i versi medievali che celebrano il suo amore per Kṛṣṇa sono cantati in una forma musicale semidrammatica detta *padāvālī kīrtan*. In una rappresentazione tipica, il primo cantante, con l'assistenza di altri cantanti e di due o tre percussionisti, si sofferma su un singolo episodio della storia d'amore divina nel corso di tre o quattro ore, intervallando la narrazione e i dialoghi con i versi lirici che descrivono ed esprimono i sentimenti di Rādhā. Queste canzoni giocano sulla giustapposizione del fisico e del metafisico, come anche sul paradosso dell'incontro del divino con l'umano. I devoti rispondono con espressioni di stupore all'intensità, profondità e fermezza dell'amore di Rādhā, amore che, oltre a rappresentare il culmine delle umane passioni, simboleggia l'ideale religioso della devozione a dio disinteressata e irremovibile. L'inaspettato trionfo di Rādhā sul Signore dell'universo, come indicato dalla sottomissione degradante del dio che supplica di essere perdonato, invariabilmente provoca esclamazioni di stupore e divertimento.

Il presupposto principale della venerazione di Rādhā è quindi la natura trascendente del suo amore per Kṛṣṇa. Anche quando la dea viene qualificata come *śakti*, bisogna considerare il significato teologico dell'attributo, non in chiave tantrica come forza o attività, ma come amore. Che lei sia la personificazione dell'amore è indicato con la comune designazione di *mahābhāva* («grande emozione»). Questo amore la innalza talmente che molti viṣṇuiti, fin dai tempi di Caitanya, hanno ritenuto impossibile imitarla direttamente; e hanno scelto, piuttosto, di assumere nella loro devozione il ruolo della sua umile inserviente, una *mañjarī*, che ha il privilegio di assisterla e perciò di godere indirettamente della beatitudine della sua unione con Kṛṣṇa.

La natura di Rādhā contrasta con quella delle altre principali divinità femminili induiste. Ella non è né dea madre, né divinità della fertilità, né dea collerica e distruttiva e neppure paradigma sociale. Non è mai divenuta una divinità indipendente, ma è stata venerata esclusivamente in relazione con Kṛṣṇa. Nonostante tutto, la sua crescente importanza nel culto viṣṇuita a partire dal XVI secolo non può essere sottovalutata. Rādhā è la più alta fonte di ispirazione per il devoto, per la fermezza e l'intensità del suo amore per Kṛṣṇa, soprattutto nella separazione. La forza di Rādhā e delle compagne e la superiorità della loro devozione elevano il valore delle capacità religiose delle donne, con le relative implicazioni sociali. Infine, come personificazione dell'amore supremo, Rādhā nella sua eterna relazione con Kṛṣṇa rappresenta la realtà ultima, perché proprio l'amore (*prema*), nella visione viṣṇuita, è il più alto principio dell'universo.

[Vedi *KṚṢṆA* e *LĪLĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Due sono le fonti principali per lo studio di Rādhā. La trattazione più completa è l'opera in *baṅgālī* di S.B. Dasgupta, *Śrīrādhār kramabikās darvene o sāhitye*, Calcutta 1952: uno studio equanime e ben documentato sulle origini e lo sviluppo della sua figura, posta in relazione con le altre divintà e con il concetto indiano di *śakti*. Il volume di J. Stratton Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982, contiene invece una serie di interventi sul significato religioso di Rādhā in vari testi e tradizioni, insieme con un'esauriente bibliografia ragionata.

Inoltre, sono da citare due saggi, e alcuni capitoli di due opere di carattere più generale, che trattano aspetti particolari di Rādhā: A.K. Majumdar, *A Note on the Development of the Rādhā Cult*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research In-

stitute», 36 (1955), pp. 231-57, fornisce una panoramica delle attestazioni del culto di Rādhā; B. Majumdar, *Kṛṣṇa in History and Legend*, Calcutta 1969, le dedica due capitoli che ne documentano l'importanza nell'ambito della letteratura religiosa. Barbara Stoler Miller, *Rādhā. Consort of Kṛṣṇa's Vernal Passion*, in «Journal of the American Oriental Society», 95 (1975), pp. 655-71, analizza i versi più antichi sul tema Rādhā-Kṛṣṇa in sanscrito, pracrito e *apabhraṃśa*. Infine, F. Hardy, *Viraha-bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi 1983, distingue le più antiche tradizioni poetiche eminentemente secolari dedicate all'amore tra Rādhā e Kṛṣṇa dalle tradizioni epiche e purāṇiche incentrate su Kṛṣṇa e le *gopī*.

Per un ritratto di Rādhā nel contesto di particolari opere letterarie o di rappresentazioni tradizionali, cfr. Barbara Stoler Miller, *Love Song of the Dark Lord. Jayadeva's Gītagovinda*, New York 1977; Donna M. Wulff, *Drama as a Mode of Religious Realization. The Vidagdhamādhava of Rūpa Gosvāmī*, Chico/Cal. 1984, che tratta e illustra, mediante sunti e traduzioni, la figura di Rādhā così come viene presentata dal teologo e drammaturgo viṣṇuita bengalese Rūpa Gosvāmī; e infine due opere che gettano nuova luce sull'interpretazione di Rādhā nella regione settentrionale di Braj: J. Hawley, *At Play with Krishna. Pilgrimage Dramas from Brindavan*, Princeton 1981, che presenta la figura di Rādhā così come appare nelle *rās līlā*, e J. Hawley, *Sūr Dās. Poet, Singer, Saint*, Seattle 1984, che tratta la concezione di Rādhā nelle stratificazioni successive della raccolta poetica *Sūr Sāgar* attribuita al poeta del XVI secolo Sūr Dās.

DONNA MARIE WULFF

RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI (1888-1975), filosofo indiano, politico e presidente dell'India (1962-1967). Nato a Tirutani, una piccola città a sud di Madras conosciuta come meta di pellegrinaggio, Radhakrishnan frequentò le scuole missionarie cristiane per dodici anni, fino al diploma presso il Madras Christian College nel 1908. La tensione tra la pietà induista, che imparava a casa, e la dottrina cristiana, che gli veniva impartita a scuola, fece nascere in lui l'interesse per il comparativismo filosofico, religioso ed etico che portò avanti per tutto il resto della sua vita. I suoi due libri più importanti, *An Idealist View of Life* (pubblicato nel 1932 sulla base delle sue Hibbert Lectures del 1929) e *Eastern Religions and Western Thought* (conferenze tenute all'Università di Oxford nel 1939), mostrano l'interazione del pensiero religioso indiano e occidentale, caratteristica del lavoro di tutta la sua esistenza.

Le scarse informazioni che Radhakrishnan concesse sulla sua vita privata sono contenute in un breve saggio, *My search for Truth* (1937). Un saggio di settantacinque pagine, *The Religion of the Spirit and the World's Need. Fragments of a Confession* (1952), concepito come scritto autobiografico, offre uno dei più chiari riassunti del suo pensiero, ma liquida la sua vita personale in poche pagine poco significative. Rifiutando la richiesta di un editore di una breve autobiografia, Radhakrishnan insistette che la discrezione glielo impediva e che, inoltre, i suoi scritti contavano di più della sua vita personale.

Nel 1908, Radhakrishnan, all'età di vent'anni, pubblicò la sua tesi di laurea, *The Ethics of the Vedānta and Its Metaphysical Presuppositions*, e continuò a pubblicare una o più opere quasi ogni anno per i cinquanta anni successivi. Il suo primo libro più ampio, *The Philosophy of Rabindranath Tagore* (1918), mostra la maggior parte dei temi di cui si occupò durante la sua carriera: le fonti indiane, le varietà, e le implicazioni etiche dell'intuizione religiosa e filosofica. Ad eccezione del suo primo lavoro originale, *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy*, in cui critica l'influenza della religione sulla filosofia, gli altri scritti sono caratterizzati dalla relazione intima tra l'esperienza religiosa (soprattutto la tradizione mistica induista) e la filosofia (in particolare l'idealismo occidentale moderno). Con la pubblicazione dei suoi successivi lavori maggiori, *Indian Philosophy* (I, 1923; II, 1927), *The Hindu View of Life* (1926) e *An Idealist View of Life* (1932), Radhakrishhnan definì il suo caso come «religione dello spirito» per la relazione positiva tra la filosofia idealista e l'attitudine religiosa universale.

Con modalità diverse, tutti i lavori maturi di Radhakrishnan vertono su tre fattori strettamente correlati: la presentazione e l'interpretazione positiva della filosofia religiosa classica indiana, o Vedānta, così come si presenta soprattutto nelle *upanisad*, nella *Bhagavadgītā* e nel *Brahma Sūtra*; la difesa dell'idealismo filosofico, sia nell'espressione indiana sia nei filosofi occidentali (da Platone a Hegel e a F.H. Bradley); e la critica al pensiero materialistico e scientifico contemporaneo (soprattutto occidentale) in quanto esclude i valori spirituali e religiosi. Su ciascuno di questi punti, Radhakrishnan cercò di mostrare che il mondo è valido e degno delle più profonde attenzioni e della dedizione dell'uomo, anche se la realtà ultima autosufficiente è il *brahman* (l'Assoluto).

La dedizione personale di Radhakrishnan per gli affari del mondo non potrebbe essere stata più convincente: oltre alla sua posizione di professore di filosofia (Università di Mysore, 1918-1921; Università di Calcutta, 1921-1931 e 1937-1941) e amministratore universitario (vicerettore dell'Andhra University, 1931-1936 e vicerettore della Banaras Hindu University, 1938-1948; rettore dell'Università di Delhi, 1953-1962), egli occupò varie posizioni diplomatiche, compresa quella di capo della delegazione indiana all'UNESCO (1946-1952) e di ambasciatore dell'India in Unione Sovietica (1949-1952). Fu vicepresidente dell'India dal 1952 al 1962, e presidente dal 1962 al 1967.

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere di S. Radhakrishnan, *An Idelist View of Life*, London 1932, 1957 (2ª ed.), e *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1959 (trad. it. *Religioni orientali e pensiero occidentale*, Milano 1966), che rappresentano i suoi contributi più importanti nel campo, rispettivamente, della filosofia e delle religioni e dell'etica comparate, non ci si può esimere dal raccomandare anche la lettura di altre tre sue opere significative. Le 240 pagine di introduzione al suo volume, *Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*, New York 1960, contengono l'espressione più completa delle sue posizioni religiose e filosofiche nel contesto della spiritualità indiana, mentre il testo *Recovery of Faith*, New York 1955, costituisce la migliore introduzione al suo modo di intendere la vita e il pensiero religiosi moderni. Infine, i ventitré saggi raccolti nel volume di P.A. Schilpp (cur.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York 1952 riguardano tutti gli aspetti del pensiero di Radhakrishnan, e comprendono anche le sue *Replies to Critics*, il saggio autobiografico *Fragments of a Confession* e la bibliografia completa dei suoi scritti fino al 1952.

ROBERT A. MCDERMOTT

RĀMA, l'eroe del *Rāmāyaṇa* (poema epico dell'India antica), è il personaggio più celebrato nella letteratura, nella musica e nell'arte di tutta l'India e dell'Asia sudorientale. Il *Rāmāyaṇa* di Valmīki è la fonte più antica della biografia dell'eroe Rāma. Molti studiosi moderni concordano sul fatto che, nella parte centrale dell'epica, Rāma sia ritratto come un eroe secolare. Il primo e il sesto libro del testo di Valmīki raffigurano invece Rāma come un'incarnazione di Viṣṇu, disceso sulla terra in forma di guerriero umano per sconfiggere il temibile demone Rāvaṇa. I *rāmāyaṇa* devozionali, nati nel periodo medievale, svilupparono questo tema, facendo di Rāma il dio stesso. In questa prospettiva, la moglie di Rāma, Sītā, è la dea Śrī, e il fratello Lakṣamaṇa viene percepito come l'incarnazione umana del serpente Ādiśeṣa, sulle cui spire dorme Viṣṇu. Rāma e Lakṣamaṇa sono visti come fratelli inseparabili, uguali anche fisicamente tranne che per il colore della pelle: Rāma è blu e Lakṣamaṇa è giallo oro.

Rāma è perfetto: ha un ottimo autocontrollo, è eloquente, maestoso e capace di umiliare tutti i suoi nemici. Soprattutto, è sincero e totalmente devoto all'unica moglie. Allo stesso modo, Sītā è l'ideale di castità, devota al marito nel pensiero, nelle parole e nei fatti.

L'idealizzazione di Rāma e di Sītā non è del tutto priva di inconvenienti, soprattutto per gli autori dei testi della *bhakti*. Diversi eventi descritti da Valmīki offuscano la reputazione di Rāma. Per esempio, dopo che sua moglie viene rapita da Rāvaṇa, egli stringe un patto con il re delle scimmie Sugrīva in cui promette di uccidere il fratello di quest'ultimo, Vālin, in cambio dell'aiuto per ritrovare Sītā. Per mantenere la parola, Rāma, nascondendosi dietro un albero, uccide Vālin. Questo atto viola tutte le norme di giustizia e di valore. Un altro avvenimento simile accade più tardi, quando Rāma ingaggia una battaglia contro Rāvaṇa. Egli riesce a uccidere il demone, ma rifiuta di riprendere Sītā come moglie, perché ha vissuto nella casa di un altro uomo. Per provare la sua innocenza, Sītā affronta l'ordalia del fuoco. In seguito, Rāma abbandona nuovamente la moglie (che ora è incinta) perché la gente di Ayodhyā mormora maledicenze sulla sua permanenza presso Rāvaṇa.

I testi buddhisti trasformano Rāma da eroe guerresco a persona elevata spiritualmente. Nel *Dāśaratha Jātaka* si dice che egli è un *bodhisattva*. In questa versione, non si fa menzione di Rāvaṇa, e Sītā non viene rapita. Sītā è qui la sorella di Rāma. Gli intrighi della loro matrigna fanno sì che il padre, Daśaratha, mandi in esilio nella foresta per dodici anni Rāma, Sītā e Lakṣamaṇa. Alla fine dei dodici anni, Rāma ritorna, è incoronato re, e regna con Sītā per sedicimila anni. Altre storie dei *Jātaka* contengono il tema di Rāma con alcune varianti.

Se i buddhisti fanno di Rāma un *bodhisattva*, i Jainisti lo trasformano in uno dei loro sessantatré *śalākāpuruṣa*. Nelle narrazioni jainiste, la principale delle quali è il *Paumacariya* di Vimalasūri (scritto in pracrito nei primi secoli della nostra era), Rāma non mangia carne, non compie sacrifici di animali e vince le battaglie con l'ingegno, piuttosto che con la violenza. I *rāmāyaṇa* jainisti includono la storia di Rāma fino alla nascita dei suoi due figli gemelli. Altri *rāmāyaṇa* della comunità jainista sono quelli di Hemacandra (*Jaina Rāmāyaṇa*) e di Nāgacandra (*Rāmacandracarita Purāṇa*), entrambi del XII secolo. In queste versioni, Rāma entra alla fine nell'ordine jainista come monaco e raggiunge la liberazione attraverso mortificazioni eroiche.

La storia di Rāma viene menzionata in alcuni *purāṇa*. Quelli *śivaiti*, come il *Liṅga Purāṇa* e lo *Śiva Purāṇa*, fanno di Rāma un devoto di Śiva, mentre il *Bhāgavata Purāṇa* e altri *purāṇa* viṣṇuiti lo descrivono come un'incarnazione di Viṣṇu.

Intorno al XII secolo, la teologia viṣṇuita, in particolare quella di Rāmānuja, diede vita al culto di Rāma. Numerosi commentatori viṣṇuiti del *Rāmāyaṇa* interpretano Rāma come la manifestazione del divino tra gli uomini. Sotto queste influenze viṣṇuite, i *rāmāyaṇa bhakti* fanno dell'eroe il dio (Viṣṇu) incarnato che esercita la sua *līlā* («gioco divino») con la consorte Sītā. [Vedi *LĪLĀ*].

Un testo del tardo XIV secolo, l'*Adhyātma Rāmāyaṇa*, utilizza la forma narrativa per dare un orientamento filosofico *advaita* (non-dualistico) agli insegnamenti del

culto di Rāma. In questo libro, presentato come una conversazione tra Śiva e Pārvatī, Rāma è il *brahman*, l'Assoluto che assume una forma umana per assolvere i suoi scopi divini. Sītā, nel testo, è l'eterna consorte del Signore. Secondo questa logica, gli eventi che portano al suo rapimento, poi al suo abbandono, alla nascita dei due figli Lava e Kuśa, e alla finale separazione della coppia divina vengono alterati significativamente per rappresentare la riunificazione di Rāma e Sītā nel *vaikuṇṭha*, la dimora celeste di Viṣṇu.

Il *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās (composto attorno al 1574) fa uso di ingegnosi motivi per annullare i problemi della biografia di Rāma. [Vedi *TULSĪDĀS*]. In questo libro, tutti i personaggi del *Rāmāyaṇa*, compresi Rāvaṇa e i demoni uccisi dal dio, sono descritti come devoti di Rāma. Secondo la teoria devozionale presentata in questo testo, anche l'ostilità verso Dio è uno dei mezzi per raggiungerlo. Per gli esseri umani, tuttavia, il modello di devozione è quello presentato da Hanumān, il servitore-scimmia di Rāma, che serve il suo padrone con intenso amore. I compilatori di *rāmāyaṇa bhakti* presero a prestito elementi delle storie di Kṛṣṇa, soprattutto quelli della sua infanzia, per descrivere il bambino Rāma.

La figura di Rāma rimane prominente in molti culti *bhakti*. Qui, i devoti credono che cantando il nome di Rāma e riflettendo sui principali avvenimenti della sua vita potranno essere guidati al raggiungimento di Dio.

[Vedi *RĀMĀYAṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Camille Bulcke, *Rāma-kathā*, Allahabad 1962 (2ª ed.).

R.P. Goldman (trad.), *The Rāmayāṇa of Vālmīki*, I, *Bālakāṇḍa*, Princeton 1984.

W. Hill e P. Douglas (tradd.), *The Holy Lake of the Acts of Rāma*, 1952, rist. Oxford 1971.

H.D. Smith, *Reading the Rāmayāṇa. A Bibliographic Guide for Students and College Teachers*, Syracuse/N.Y. 1983.

VELCHERU NARAYANA RAO

RAMAKRISHNA (1834/6-1886), estatico e mistico induista, per molti fedeli induisti un'«anima supremamente realizzata» (*paramahaṃsa*) e un *avatāra*, o incarnazione divina. Attraverso il suo discepolo Swami Vivekananda, fu alla base della rinascita moderna della religione induista. Su scala mondiale, il suo «vangelo» della verità di tutte le religioni ha lanciato una sfida ad altri, più esclusivi, insegnamenti.

Vita. Il suo nome di nascita era Gadādhar Chatterjee e il suo paese natale un isolato villaggio in Bengala. Ramakrishna apparteneva a una famiglia di brahmani viṣṇuiti la cui divinità prediletta era un *avatāra* di Viṣṇu, Rāma, ma che venerava anche altre divinità, tra cui Śiva e Durgā. La caratteristica più stupefacente del ragazzo, alimentata dalla devozione estatica (*bhakti*) della tradizione viṣṇuita bengalese, era la grande sensibilità insieme alla capacità emotiva ed estetica. Quando era sopraffatto dalla bellezza e dall'emozione, perdeva coscienza ed entrava in uno stato di *trance* estatica.

La morte del padre nel 1843 aumentò la dipendenza di Ramakrishna nei confronti della madre, mentre suo fratello maggiore, Rāmkumār, assunse il ruolo di capofamiglia e lo portò con sé a Calcutta nel 1852. Rāmkumār divenne il consigliere di una vedova benestante, una *śākta* (devota della *Śakti*, il potere divino impersonato dalla dea) che stava edificando un tempio alla Madre divina Kālī. Nel tempio vi erano anche un santuario di Śiva e uno di Rādhā-Kṛṣṇa, comprendendo in tal modo tutte le principali correnti della religione devozionale induista. Rāmkumār fu nominato sacerdote principale del tempio, e Ramakrishna diventò il sacerdote del santuario di Rādhā-Kṛṣṇa. La salute del fratello precipitò improvvisamente, e Ramakrishna fu costretto a diventare il sacerdote del tempio della Madre divina poco prima della morte di Rāmkumār, sopraggiunta nel 1856.

Nuovamente accecato e sopraffatto dal dolore della separazione, Ramakrishna sviluppò un desiderio smanioso per la Madre divina. Una volta, quando una «insopportabile angoscia» lo stava spingendo al suicidio, perse coscienza ed ebbe una visione della Madre tra le onde luminose della beatitudine. Questa esperienza intensificò il suo senso di separazione e l'autodistruttivo sforzo verso l'ininterrotta consapevolezza della Madre. Come affermò in seguito, divenne «positivamente pazzo», trascorrendo diversi anni in uno stato «di divina follia ed ebbrezza» durante il quale ebbe visioni di varie divinità, benché non fosse nemmeno capace di chiudere gli occhi.

Nel 1861 arrivò al tempio Yogeśvarī, una rinunciante di mezza età. Come maestra della disciplina tantrica divenne il primo guru di Ramakrishna e lo guidò lungo un percorso di trasformazione. Il rituale tantrico cerca di superare tutte le distinzioni sociali, e mette in grado di comprendere in modo diretto e sperimentale che *tutti* gli aspetti dell'esistenza sono manifestazioni della Madre divina, la Śakti, il potere creatore divino. Questa disciplina, che Ramakrishna seguì per più di tre o quattro anni, ebbe un impatto decisivo sulla sua crescita, colmando il suo senso di separazione e trasformando la tensione autodistruttiva nel gioioso gioco (*līlā*) del bambino nella «casa della felicità» della Madre, nome che diede all'universo fisico. Questa trasformazione, procu-

rata dal Tantrismo, fornì la struttura nella quale egli integrò tutte le sue esperienze religiose, rendendosi conto che tutte le divinità sono forme della Madre e desiderando partecipare pienamente a tutti gli aspetti del suo gioco divino. Con questa idea ritornò al suo patrimonio viṣṇuita, giocando con il bambino divino Rāma e anelando al divino amante Kṛṣṇa.

Nel 1864 o nel 1865 diventò il discepolo di un altro rinunciante, Totāpurī, maestro del non-dualismo assoluto di Śaṅkara, che gli insegnò che l'unica realtà dell'Assoluto impersonale (*nirguṇa-brahman*) si comprende in uno stato di coscienza privo di tutte le forme concettuali (*nirvikalpa samādhi*). Ramakrishna fu costretto a distogliere la mente dall'amata manifestazione della Madre divina per calarsi in uno stato simile alla *trance*, nel quale fu assorbito per più di un anno tanto da trascurare il suo corpo e da avvicinarsi alla morte. Secondo i suoi biografi, ritornò da questo stato solo quando la Madre glielo ordinò e per il benessere del mondo. Essi sostengono inoltre che la sua comprensione dell'Assoluto non dualistico fu il culmine della sua ricerca spirituale, e gli fornì le basi per l'insegnamento della verità di tutte le religioni come strade che conducono a questa meta unificante. Gli insegnamenti di Ramakrishna tracciano invece un quadro molto diverso. Sottolineano che un tale abbandono del mondo produce un «conoscitore», o *jñānī*, che è negativo, egocentrico, sterile e monotono. Ramakrishna contrappone questo tipo di *jñānī* al suo personale ideale di perfezione, il *vijñānī*, un «conoscitore completo, pieno» che si è reso conto della realtà non solo dell'Assoluto impersonale ma anche del mondo come gioco (*līlā*) della Madre divina. La seguente citazione, datata 23 maggio 1885, esemplifica la sua prospettiva matura riguardo alla sua esplorazione del Vedānta di Śaṅkara sotto la guida di Totāpurī: «Una volta caddi nelle grinfie di uno *jñānī*, che mi fece ascoltare il Vedānta per undici mesi. Ma non poté distruggere del tutto il seme della *bhakti* in me. Dovunque la mia mente si smarrisse, ritornerebbe alla Madre divina» (Nikhilananda, 1952, p. 779).

Completata questa esperienza, Ramakrishna tornò a godere la vita come un bambino che gioca nel mondo della Madre. In questa fase, ampliò la sua esperienza religiosa oltre l'Induismo: prima dedicò tre giorni all'adorazione di Allāh e poi, alcuni anni dopo, quattro giorni a Cristo. In entrambi i casi ebbe delle percezioni visionarie, che ritenne fossero uguali a quelle che aveva avuto delle varie divinità induiste. Queste brevi, ma intense, visioni divennero le fondamenta empiriche della sua affermazione che tutte le religioni possono condurre alla stessa realizzazione del divino.

A metà degli anni '70 cominciò a fare notizia e gradualmente diventò un punto focale per la rinascita dell'Induismo tra gli intellettuali di Calcutta, molti dei quali avevano adottato costumi europei e cristiani. La sua forza spirituale e la sua autenticità spinsero questi intellettuali a rivalutare la portata del proprio patrimonio. Trascorse i suoi ultimi anni insegnando ai discepoli e a fiumi di visitatori: molti di questi insegnamenti impartiti tra il 1882 e il 1886 vennero registrati da uno dei discepoli.

Insegnamenti. A rendere possibile la perdurante influenza di Ramakrishna fu l'articolazione di una visione del mondo largamente inclusiva, una visione che integrava molti aspetti diversi, e talvolta conflittuali, della religione induista e che offriva a molti gli strumenti per una relazione più armoniosa tra le religioni del mondo. Una delle principali questioni di divisione tra gli induisti è stata la realtà e il valore dell'Assoluto impersonale, da un lato, e del dio personale, visto come la sorgente e il governatore dell'universo manifesto, dall'altro. Ramakrishna considerò questa disputa e affermò ripetutamente la realtà e il valore di entrambe le visioni. Ribadendo un'antica considerazione vedica, egli sostenne che la realtà è una e che ogni cosa esistente è una manifestazione o una forma di questo Uno. Il *brahman* senza forma è reale, ma lo è altrettanto la Madre Divina o Śakti, attiva nel mondo mutevole delle forme. *Brahman* e Śakti sono le due facce di una stessa medaglia, «come il fuoco e il suo potere di bruciare». Ramakrishna affermò così la realtà della meta ricercata dai seguaci del non dualismo assoluto di Śaṅkara, ovvero il *jñāna*, o conoscenza del *brahman* senza forma, ma allo stesso tempo chiarì che il suo ideale personale era il *vijñāna*, o piena conoscenza, che si rende conto della realtà sia del *brahman* che della Śakti, di entrambi gli aspetti eterno (*nitya*) e ludico (*līlā*) dell'Uno che diviene tutto. La sua enfasi religiosa, perciò, cadde sull'amore devozionale (*bhakti*) verso le manifestazioni personali della realtà nelle forme della sua Madre Divina e delle altre divinità del pantheon induista e delle religioni del mondo.

Per Ramakrishna, allora, il «vangelo» della verità potenziale in tutte le religioni non si basa principalmente sulla fiducia che tutte possano portare alla realizzazione dello stesso Assoluto privo di forma, nel quale tutte le differenze si trascendono e si annullano. Piuttosto, si fonda sulla sua esperienza personale della verità e della realtà di *tutte* le forme manifeste, comprese le diverse religioni con le loro divinità, come manifestazioni della Śakti o Madre Divina, e sulla convinzione che il potere divino agisca ovunque. Pur essendo consapevole che l'ignoranza umana, la lussuria e l'avidità oscurano la presenza divina, egli confidò sempre nella possibilità, per qualsiasi devoto fedele e appassionato di qualunque religione, di scoprire la Madre Divina all'opera, o piuttosto al gioco, mentre attira a sé il suo bambino.

Il movimento di Ramakrishna. I pochi giovani discepoli di Ramakrishna che fecero voto formale di rinuncia divennero in seguito gli *swami* o «maestri» che formarono il nucleo del Ramakrishna Math. Attorno a questo ordine monastico nacque la Ramakrishna Mission, un movimento più ampio che ha diffuso il suo «vangelo» in tutta l'India e nel mondo. Swami Vivekananda presentò questa missione al Parlamento mondiale delle religioni riunitosi a Chicago nel 1893, e prima della sua prematura morte nel 1902 aveva dato alla missione una struttura organizzativa solida, largamente ispirata ai modelli religiosi occidentali.

L'enfasi della missione sul servizio sociale emulò in parte le missioni cristiane, ma si ispirò anche direttamente alla visione dinamica e di affermazione tantrica del mondo di Ramakrishna e al suo messaggio che i poveri, assieme a tutti gli altri esseri, sono manifestazioni della Madre Divina e sono quindi degni di devozione amorosa e di cura.

[Per una discussione sul gioco divino che esemplifica gli insegnamenti di Ramakrishna, vedi *LĪLĀ*. Vedi anche la biografia di *VIVEKANANDA*].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene Ramakrishna non abbia lasciato opere scritte, il suo discepolo Mahendranāth Gupta raccolse, con lo pseudonimo «M», la fedele trascrizione in *baṅgālī* degli insegnamenti impartiti e delle conversazioni avute tra il 1882 e il 1886 nel volume M. Gupta, *Śrī Śrī Rāmakrishna Kathāmṛta*, I-V, Calcutta 1897-1932; la traduzione inglese più completa e leggibile è quella di S. Nikhilananda, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1952. Le più comuni opere biografiche tradizionali sono quelle di S. Saradananda, *Sri Ramakrishna. The Great Master*, S. Jagadananda (trad.), Madras 1963 (3ª ed.), e *Life of Sri Ramakrishna Compiled from Various Authentic Sources*, Calcutta 1964 (2ª ed.). Una narrazione biografica che ha il pregio di essere piuttosto antica e originale è l'opera di Fr. Max Müller, *Rāmakrishna. His Life and Sayings*, 1899, rist. New York 1975. Altre utili e più recenti biografie sono: R.R. Diwakar, *Paramahansa Sri Ramakrishna*, Bombay 1964 (2ª ed. riv.), e C. Isherwood, *Ramakrishna and His Disciples*, New York 1965 (trad. it. *Ramakrishna e i suoi discepoli*, Milano 1997). Per quanto riguarda le interpretazioni basate sugli elementi tantrici nell'esperienza religiosa e nel pensiero di Ramakrishna, cfr. H. Zimmer, *Philosophies of India*, J. Campbell (cur.), Princeton 1951, rist. 1969, pp. 560-602, e W.G. Neevel, Jr., *The Transformation of Śrī Rāmakrishna*, in B.L. Smith (cur.), *Hinduism. New Essays in the History of Religions*, Leiden 1976. Il testo di N. Devdas, *Sri Ramakrishna*, Bangalore 1966, sottolinea la centralità del *vijñāna*, mentre H.W. French, *The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture*, Port Washington/N.Y. 1974, riporta, oltre a utili riferimenti bibliografici, la trattazione di Swami Vivekananda e del Ramakrishna Movement.

WALTER G. NEEVEL, JR.

RĀMĀNUJA (1017-1137), filosofo e teologo induista nonché l'esponente più influente dell'interpretazione teista della filosofia vedāntica che si contrapponeva al precedente insegnamento monista di Śaṅkara. L'importanza che Rāmānuja riveste all'interno della comunità Śrī Vaiṣṇava deriva dall'autorevolezza della sua interpretazione del *vedānta*, dal suo esser stato a capo della comunità in un momento di crescita formativa che unì la devozione *tamiḻ* alla filosofia e al rituale sanscriti, e, soprattutto, dal suo ruolo di mediatore della grazia divina in favore degli śrī vaiṣṇava di tutte le generazioni successive.

Resoconti della vita di Rāmānuja figurano soprattutto in molte agiografie *tamiḻ* e sanscrite. Due di queste affermano di essere contemporanee a Rāmānuja, ma la più antica che possa essere datata con sicurezza fu scritta più di un secolo dopo la sua morte. Rāmānuja viene presentato come l'ultimo dei tre grandi *ācārya*, il primo dei quali era Nāthamuni e il secondo suo nipote Yāmuna. Rāmānuja non riuscì a incontrare quest'ultimo prima che morisse, ma durante la propria vita fu in grado di portare a compimento il desiderio non realizzato di Yāmuna di fondare la comunità su una base solida. Gli scritti di Yāmuna a noi giunti anticipano, difatti, gli assunti principali della filosofia di Rāmānuja; difendono inoltre in modo vigoroso il sistema rituale del *pāñcarātra* ed esprimono in poesia sanscrita alcuni dei sentimenti dei primi inni in *tamiḻ* composti dagli *āḻvār*. [Vedi *YĀMUNA*].

Rāmānuja deve essere stato istruito in cinque aspetti degli insegnamenti di Yāmuna da cinque dei discepoli di quest'ultimo. Quello che lo istruiva sul significato segreto della formula rituale fondamentale (*mantra*) della comunità l'obbligò a vederlo diciotto volte prima di fargli promettere il silenzio e svelargli il segreto. Il giorno immediatamente successivo, tuttavia, Rāmānuja salì sulla balconata del tempio e rivelò a voce spiegata il segreto agli śrī vaiṣṇava in attesa lì sotto. Riconoscendo di buon grado che per aver disobbedito al suo maestro sarebbe andato all'inferno, aggiunse «ma queste anime, grazie al rapporto che a te le lega, saranno salvate!». Il maestro fu così colpito dall'interesse di Rāmānuja per il benessere degli altri che lo riconobbe come il successore di Yāmuna e come la nuova guida della comunità. Questa storia ben nota, insieme a molte altre storie riportate nelle agiografie, suggerisce che l'enfasi prima attribuita a uno yoga segreto, trasmesso a un piccolo numero di discepoli, si spostò su un insegnamento più aperto, condiviso con una comunità che, unita, adora il Signore Viṣṇu e la sua consorte, incarnati nelle immagini dei templi.

Rāmānuja è responsabile di molte innovazioni nella comunità degli śrī vaiṣṇava. Riorganizzò il tempio cen-

trale śrī vaiṣṇava a Śrīrangam per sistemare il gruppo crescente dei suoi discepoli, viaggiò in lungo e in largo visitando gli altri templi nel tentativo di persuadere i loro adepti ad adottare una liturgia più strettamente viṣṇuita, e si recò in Kashmir per consultare commentari antichi. Compose poi dei commentari nuovi per convincere gli studiosi brahmani in tutta l'India di un'interpretazione teista viṣṇuita delle Scritture sanscrite.

Rāmānuja trascorse gran parte degli ultimi anni della sua vita nel regno settentrionale di Hoysala, dove scappò per sfuggire alle persecuzioni del re del Cōḻa, di orientamento śivaita. La «prova decisiva» più antica a testimonianza della realtà storica di Rāmānuja è costituita da una pietra scolpita e da un'iscrizione che lo mostrano insieme al re di Hoysala, convertito dal Jainismo allo Śrī Vaiṣṇava, si dice, proprio da Rāmānuja.

In generale, le agiografie pongono meno enfasi sul coraggio intellettuale di Rāmānuja che sulla sua fervente devozione al Signore Viṣṇu, sugli sforzi ch'egli sostenne nel corso di tutta la vita per affermare l'insegnamento di Yāmuna e sulla sua abilità nel risvegliare la lealtà e nell'utilizzare i talenti peculiari dei suoi discepoli e dei convertiti dotti. Il successo dei suoi sforzi per persuadere molti dei suoi parenti e altri brahmani a unirsi alla comunità intercastale dei devoti di Viṣṇu sortì un duplice effetto: la guida della comunità passò quasi completamente in mani brahmaniche, mentre l'Induismo brahmanico fu trasformato in modo tale che da lì in avanti, in linea di principio se non sempre nella pratica, la gerarchia castale fu subordinata alla qualità della devozione. Il fatto che Rāmānuja avesse rinunciato alla moglie per diventare asceta non implicava che fosse necessario per i devoti abbandonare la propria vita nella società, ma, nel caso particolare di Rāmānuja, la moglie era un ostacolo sulla via del progresso spirituale. Non era disposta a subordinare la gerarchia castale alla preminenza spirituale, perciò si opponeva al desiderio di Rāmānuja di onorare il suo maestro, appartenente a una casta inferiore.

Fin dalle agiografie e dai compendi biografici più antichi si è stati concordi nell'attribuire a Rāmānuja nove scritti. Tre sono commentari sui *Vedānta Sūtra*: il famoso *Śrībhāṣya* e i più brevi *Vedāntadīpa* e *Vedāntasāra*. Uno, forse la sua prima opera, è un compendio indipendente che espone la sua posizione filosofica, chiamato *Vedārthasaṃgraha*. Un quinto è il suo commentario sulla *Bhagavadgītā*, di approccio devozionale tanto quanto polemico. Le quattro opere rimanenti hanno un taglio soprattutto devozionale e sono sufficientemente diverse dalle opere maggiori da far dubitare, recentemente, della loro autenticità. Uno è un manuale di culto quotidiano chiamato *Nityagrantha*. Gli altri tre sono inni in prosa, *Śaraṇāgatigadya*, *Śrīrangagadya* e *Vaikuṇṭhagadya*. Il primo è stato interpretato come il dialogo di Rāmānuja con il Signore durante la cerimonia solenne di «prendere rifugio» (*śaraṇāgati*), ed è preso come esempio dalla tradizione per sostenere autorevolmente il passaggio dal cammino della meditazione disciplinata a quello dell'«approccio umile» o dell'«abbandono» (*prapatti*). (Non mi sembra che questo testo diverga così radicalmente dalle opere filosofiche così come il rinomato maestro Vedānta Deśika o i critici moderni sostengono. Secondo me tutte queste opere minori sono autentiche).

L'epistemologia di Rāmānuja è iperrealistica. Le prime due fonti di conoscenza sono la percezione e l'inferenza, e queste sono degne di fiducia nonostante la soggezione comune di tutti gli uomini all'«ignoranza senza inizio». La conoscenza è sempre del reale, anche nei sogni, e l'errore è una percezione disordinata o un'inferenza erronea di ciò che c'è veramente. La terza fonte di conoscenza è la testimonianza delle Scritture, o più esattamente, *śabda* («il suono eterno»), che aiuta a stabilire ciò che non si può stabilire con certezza sulla base della percezione sensoriale e dell'inferenza, segnatamente l'esistenza e la natura della realtà ultima (*brahman*), che è anche la Persona suprema e il Signore personale. In contrasto esplicito con la dottrina di Śaṅkara dei due livelli di verità nelle Scritture, Rāmānuja afferma che i testi scritturali sono tutti allo stesso livello; discrepanze o contraddizioni apparenti devono quindi essere risolte senza porre l'uno o l'altro su un livello inferiore. L'enfasi che alcuni testi pongono sull'unità e quella posta da altri sulla dualità o sulla pluralità è risolta rilevando il principio sintetico in un terzo gruppo di testi: la distinzione radicale e la connessione inseparabile coesistono nella relazione tra il sé (che sia finito o infinito) e il corpo ch'esso anima, e parimenti nella relazione tra una sostanza e la sua modalità.

Le Scritture danno prova dell'esistenza di un sé supremo che è il sé intimo dei sé finiti. Così il sé finito sta al sé supremo come il corpo materiale sta al sé finito. Questa è la celebre dottrina di Rāmānuja dello *śārīrāśarīri-bhāva*: la relazione che intercorre tra il sé e il corpo, corrispondente alla relazione tra il soggetto grammaticale e l'aggettivo predicativo, o tra la sostanza e la sua modalità. È la peculiarità dei sé finiti quella di essere una modalità in relazione a Dio e una sostanza in relazione alle cose materiali, ovvero i loro corpi o strumenti. L'intero universo finito delle anime e dei corpi materiali è anche il corpo di Dio. Così Dio è alla fine l'unica realtà sostanziale, e la realtà può essere vista come *viśiṣṭādvaita* (etichetta filosofica che venne attribuita successivamente a questa scuola del Vedānta, non usata da Rāmānuja): la realtà non-duale di ciò che è (internamente) differenziato.

Rāmānuja definisce la relazione tra il sé e il corpo facendo riferimento a tre relazioni di subordinazione, quella tra il sostegno e ciò che è sostenuto, quella tra il controllore e ciò che è controllato, e quella tra il possessore (*śeṣī*) e ciò che è posseduto (*śeṣa*). La terza relazione è quella più caratteristica, poiché il possesso è inteso come qualcosa che include l'obbligo dello schiavo a servire il padrone e l'aspettativa fiduciosa che il padrone si occuperà dello schiavo. In ogni caso, è il Sé supremo che fornisce l'esempio determinante; la relazione del sé finito al suo corpo è solo un'approssimazione limitata del sostegno, del controllo e del possesso completo del corpo.

Rāmānuja suppone che ci siano tre tipi di realtà: la materia non sensibile (*acit*), i sé sensibili ma finiti (*cit*) e il Signore (Īśvara), che è il Sé supremo. Il mondo è costituito da corpi materiali controllati dai sé finiti. Mentre i corpi particolari sono transitori, la materia fondamentale da cui sono costituiti e i sé finiti ch'essi incarnano non hanno inizio nel tempo. La schiavitù di molti sé finiti al «*karman* senza inizio» causa il loro ritorno ripetuto nel mondo in nuovi corpi, ma il mondo dei corpi materiali e delle anime incarnate nella sua interezza è pensato per glorificare Dio, ovvero per esprimere nella sfera del finito il suo potere e la sua benevolenza. Coloro i quali sfuggono all'ignoranza indotta dal *karman* possono vedere che il mondo finito è *qui e ora* un regno di gloria (*vibhūti*), insieme al mondo infinito di Dio. Malgrado la ripugnanza nel legare Dio alla sfera contaminante del mondo materiale, Rāmānuja insiste nell'affermare che l'universo finito nella sua totalità è il corpo di Dio.

I sé finiti e il Sé supremo sono simili ma non identici nella loro natura essenziale: le caratteristiche essenziali di entrambi sono la coscienza e la beatitudine, ma il sé finito è limitato nel suo potere e nella sua estensione, mentre il Sé supremo è onnipotente e onnipervadente. Inoltre, i sé finiti ancora «legati» al mondo materiale hanno la loro coscienza secondaria (che essi *possiedono* piuttosto che *sono*) oscurata dall'ignoranza prodotta dal «*karman* senza inizio».

Il Vedānta si occupa della conoscenza corretta della realtà al fine di trovare la liberazione da questa schiavitù. Nell'interpretazione che Rāmānuja fa del Vedānta, sono considerati strumenti ausiliari nella ricerca della liberazione sia il compimento dei doveri sociali e rituali sia la conoscenza della realtà; il mezzo principe è però la *bhakti* (devozione), un richiamare alla mente gli attributi di Dio con una disposizione d'animo che dovrebbe farsi costante come il fluire dell'olio, vivida e immediata come la percezione sensoriale, e così aperta al coinvolgimento emotivo che il devoto si senta incapace di vivere senza la presenza pervadente di Dio.

La realtà ultima così «rammentata» nella devozione non è un principio astratto, bensì quella realtà, la più concreta e sostanziale, che è il Signore personale, il Signore che sfugge alla ricerca dei sé finiti qualora essi la compiano convinti della propria autonomia, ma che sceglie di divenire raggiungibile per quelli che riconoscono la loro dipendenza. Il Signore discende e accondiscende dall'alto della sua grande compassione per salvare, ma quelli che più profondamente sentono bisogno della presenza di Dio imparano il segreto più profondo: anche il Signore ha bisogno di loro. L'enfasi posta sull'iniziativa di Dio e il segreto sorprendente che il Signore che tutto possiede ha bisogno dell'amore dei suoi devoti portano a una seconda modalità di trattare il processo salvifico piuttosto differente dalla prima. Invece di essere la devozione amorevole il mezzo per attingere la presenza del Signore, è il Signore il mezzo che rende possibile la devozione, intesa come mutua partecipazione dei sé finiti al Sé infinito e viceversa. Il fine si è fatto mezzo, e il mezzo si è fatto fine. Rāmānuja sembra essere capace di muoversi avanti e indietro tra il concetto più antico di devozione come mezzo e le implicazioni di una radicale dottrina della grazia.

Un secolo dopo la sua morte, i seguaci di Rāmānuja lo interpretarono come un sostenitore dell'abbandono (*prapatti*) in quanto alternativa preferibile al sentiero della devozione, e si divisero sulla questione se una qualche ricettività umana alla grazia facesse o meno parte di questo abbandono. La differenza interpretativa avrebbe gradualmente diviso la comunità in due, ma per entrambi i gruppi era l'atto di abbandono praticato dallo stesso Rāmānuja ad assicurare la grazia divina a tutti i suoi seguaci, una grazia poi mediata attraverso le generazioni da una successione di maestri. È come se essi continuassero a dire a Rāmānuja ciò ch'egli sosteneva di aver detto al maestro di cui aveva reso pubblico il segreto: «grazie alla loro [nostra] relazione con te, le loro [nostre] anime saranno salvate».

[Vedi *VEDĀNTA*; *ŚRĪ VAIṢṆAVA* e *VIṢṆUISMO*].

BIBLIOGRAFIA

J.A.B. van Buitenen (trad.), *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Poona 1956.

J.A.B. van Buitenen, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*, 1953, rist. Delhi 1968.

J.B. Carman, *The Theology of Rāmānuja*, New Haven 1974.

R.C. Lester, *Rāmānuja and the Yoga*, Madras 1976.

E.J. Lott, *God and the Universe in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*, Madras 1976.

S.S. Raghavachar, *Introduction to the Vedarthasangraha of Sree Ramanujacharya*, Mangalore 1957.

S.S. Raghavachar, *Śrī Rāmānuja on the Gītā*, Mangalore 1969.

M. Yamunacharya, *Rāmānuja's Teachings in His Own Words*, Bombay 1963.

JOHN B. CARMAN

RĀMĀYAṆA. Insieme al *Mahābhārata*, il *Rāmāyaṇa* è l'epica più importante dell'India. Attribuito al saggio Vālmīki, è un poema di circa cinquantamila versi che narra in sanscrito la storia di Rāma e di sua moglie, Sītā. Il nucleo dell'epica è costituito dalla storia che circonda la nascita di Rāma, il suo matrimonio con Sītā, il suo esilio, il rapimento di Sītā da parte del re demone Rāvaṇa, la battaglia che porta all'uccisione del demone e il ritrovamento di Sītā.

Le origini dell'epica sono oscure e lontane dall'essere definitivamente scoperte. L'epica è disponibile in tre recensioni – quella nordorientale, quella nordoccidentale e quella meridionale. Le recensioni variano considerevolmente; circa un terzo del testo di ognuna non è comune alle altre. Tuttavia, le variazioni, seppur sostanziali, non modificano il tema principale dell'epica.

Il *Rāmāyaṇa* consta di sette libri denominati *kāṇḍa*. La narrazione contenuta in questi sette libri si divide in due parti disuguali, la prima comprende infatti i primi sei libri e la seconda il settimo. Il contenuto di questi libri è troppo complesso da riassumere, ma lo scheletro fondamentale della storia è qui di seguito tratteggiato.

Daśaratha, re di Ayodhyā, è senza figli. Compie un sacrificio per ottenerne. Contemporaneamente, gli dei, turbati dalle atrocità del demone dalle dieci teste Rāvaṇa, pregano il dio Viṣṇu per ottenere la sua protezione. Viṣṇu risponde alle loro preghiere e decide di incarnarsi in un essere umano. Sarebbe nato come Rāma, figlio di Daśaratha. Al termine del sacrificio, le tre mogli di Daśaratha danno alla luce quattro figli: la regina Kausalyā partorisce Rāma, la regina Kaikeyī Bharata, la regina Sumitrā Lakṣmaṇa e Śatrughna. Rāma è il figlio favorito del re, e Lakṣmaṇa è a lui, suo fratello maggiore, devoto. Ancora fanciulli, Rāma e Lakṣmaṇa vengono condotti nella foresta dal saggio Viśvāmitra e lì istruiti nell'uso di armi magiche.

Il re Janaka del Videha, in possesso del potente arco di Śiva, proclama che il principe che fosse stato in grado di brandire l'arma avrebbe acquisito il diritto di sposare sua figlia, la bella Sītā. Rāma brandisce l'arma e con la sua forza superiore la spezza, quindi sposa Sīta.

Ad Ayodhyā, il re Daśaretha decide che Rāma si sarebbe installato come principe reggente. La decisione, presa mentre Bharata figlio di Kaikeyī era assente, provoca, su istigazione di un'ancella, la ribellione di Kaikeyī al re. Ella insiste affinché Bharata sia dichiarato principe reggente e Rāma esiliato nella foresta per quattordici anni. Il re, che deve a Kaikeyī due desideri, è costretto a obbedire alla sua richiesta. Obbedendo all'ordine paterno, Rāma lascia la capitale accompagnato da sua moglie Sītā e da suo fratello Lakṣmaṇa. Daśaratha muore per il dolore della separazione dal figlio più amato.

Nella foresta, un demone femminile, Śūrpaṇakhā, sorella di Rāvaṇa, tenta di sedurre Rāma. Frustrata nei suoi sforzi, cerca di uccidere Sītā. Rāma punisce Śūrpaṇakhā mutilandole le orecchie e il naso, e lei va a lamentarsi dal suo potente fratello. Infuriato per l'azione di Rāma e attratto dalla bellezza di Sītā, Rāvaṇa decide di rapire quest'ultima.

Egli invia il suo servo Mārīca a distrarre Rāma. Mārīca assume l'aspetto di un cervo dorato e attira l'attenzione di Sītā. Acconsentendo alla sua richiesta, Rāma dà la caccia al cervo, lasciando Lakṣmaṇa a proteggere Sītā; quest'ultima persuade Lakṣmaṇa ad andare in aiuto del fratello. Non appena Sītā è sola, il demone Rāvaṇa appare sulla sua soglia nelle vesti di un asceta e la porta via con la forza.

Quando Rāma viene a sapere che Rāvaṇa ha rapito Sītā, si assicura l'amicizia del re scimmia Sugrīva. Il ministro di questi, Hanumān, vola sull'oceano fino all'isola di Laṅkā e individua Sītā in un boschetto. Rāma, aiutato dall'esercito delle scimmie, pone sotto assedio Laṅkā, sconfigge le armate di Rāvaṇa, lo uccide e riporta indietro Sītā.

Il settimo libro del *Rāmāyaṇa* descrive come Rāma abbandoni Sītā, questa volta per scelta propria. Gli abitanti di Ayodhyā dubitano della purezza di Sītā, poiché ella ha vissuto nella casa di un altro uomo. Sītā, in stato interessante, trova asilo dal saggio Vālmīki. Nell'eremitaggio di quest'ultimo, Sītā dà alla luce due figli, Lava e Kuśa. Vālmīki compone la storia di Rāma e insegna ai fanciulli a cantarla.

Ad Ayodhyā, Rāma dà inizio a un sacrificio a cui assistono Vālmīki e i due gemelli. Costoro cantano l'epica per Rāma, il quale scopre a quel punto che i ragazzi sono i suoi figli e che Sītā è viva. Vālmīki annuncia di fronte alla folla riunita che Sītā è pura e senza peccato. Rāma riconosce Lava e Kuśa come figli propri. Sītā appare davanti agli ospiti e prega che sua madre, la terra, la riceva come prova della sua purezza. La terra si apre, spaccandosi, e Sītā viene accolta sopra un trono d'oro. Rāma, rattristatosi per la perdita della sua regina, dà il regno ai suoi figli e ritorna nel mondo degli dei.

La tradizione vuole che il *Rāmāyaṇa* appartenga al leggendario *tretayuga*, la seconda delle quattro età mitiche. Storicamente, la data dell'epica è argomento assai controverso ed è pressoché impossibile fissarla con certezza. L'ampio lavoro degli studiosi sui dati linguistici, stilistici, sociologici, geografici e politici circoscrive la

datazione possibile dell'epica così come è giunta a noi al periodo compreso tra il 750 e il 500 a.C.

Gli studiosi occidentali sono del tutto unanimi nel concordare con la conclusione a cui è giunto Hermann Jacobi, secondo la quale parti sostanziali del primo e del settimo libro della versione di Vālmīki sono aggiunte successive al nucleo dei cinque libri. Nella tradizione induista colta, tuttavia, si crede che l'epica sia il primo poema (*ādikāvya*) e sia stata composta da un singolo poeta, Vālmīki, chiamato il primo poeta (*ādikavi*). Allo stesso modo si crede che essa preceda l'altra epica indiana, il *Mahābhārata*. Compiere una datazione comparata delle due epiche è una questione spinosa poiché si sono evolute insieme, mutuando l'una dall'altra molti elementi. Sebbene non ci siano prove valide per affermare che Vālmīki sia stato un personaggio storico, l'evidenza stilistica indica che il nucleo dei cinque libri centrali del *Rāmāyaṇa* può essere verosimilmente opera di un solo autore. [Vedi *VĀLMĪKI*].

Il testo di Vālmīki affonda molto probabilmente le sue radici nelle narrazioni orali popolari dell'eroe Rāma, un principe del Kosala, Stato indiano orientale. La versione stessa di Vālmīki è stata trasmessa oralmente per secoli dai bardi, noti come *kuśīlava*, prima di essere messa per iscritto. La versione di Vālmīki, secolare ed eroica, descrive la storia di un eroe perfetto, fermo nelle virtù e votato al controllo delle passioni. Il messaggio secolare, eroico e tragico del *Rāmāyaṇa* ha continuato a influenzare generazioni di poeti come Bhāsa, Kālidāsa e Bhavabhūti, così come un gran numero di poeti nelle lingue regionali dell'India.

L'interpretazione del *Rāmāyaṇa* subì il cambiamento più significativo durante il Medioevo. Rāma fu allora identificato come un *avatāra* (personificazione) di Viṣṇu. La sua storia fu letta come allegoria del conflitto tra il bene e il male, dove il bene trionfa sempre per il volere di Dio. Tra i *rāmāyaṇa* devozionali (*bhakti*) occupa un ruolo rilevante l'*Irāmavatāram* di Kamban (XII secolo), in *tamil*. Uno sviluppo ulteriore nell'interpretazione in senso devozionale del *Rāmāyaṇa* prese piede con il *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās, nel XVI secolo. In Tulsīdās tutti i protagonisti del *Rāmāyaṇa*, compreso il demone Rāvaṇa, sono devoti di Rāma. Tutti i conflitti della storia e la sua tragicità sono eliminati per far posto al mondo armonioso, equilibrato e lirico di Dio e dei suoi devoti. [Vedi *TULSĪDĀS*].

Oltre ai *rāmāyaṇa* letterari, ci sono molte versioni popolari/orali sparse in tutta l'India, con variazioni significative nell'enfasi e nel messaggio. Le versioni popolari del *Rāmāyaṇa* cantate dalle donne enfatizzano il ruolo di Sītā e la dipingono come più indipendente di quanto non sia nelle versioni letterarie.

[Vedi *RĀMA* e *MAHĀBHĀRATA*].

BIBLIOGRAFIA

Camille Bulcke, *Rāma-kathā*, 1950, Allahabad 1962 (2ª ed.).

R.P. Goldman (trad.), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, I, *Bālakāṇḍa*, Princeton 1984.

H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa. Geschichte und Inhalt nebst Concordanz der gedruckten Recensionen*, Bonn 1893.

V. Raghavan (cur.), *The Rāmāyaṇa Tradition in Asia*, New Delhi 1980.

H.P. Shastri (trad.), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, I-III, London 1962.

H.D. Smith, *Reading the Rāmāyaṇa. A Bibliographic Guide for Students and College Teachers*, Syracuse/N.Y. 1983.

VELCHERU NARAYANA RAO

RITI DI PASSAGGIO INDUISTI. L'India è un paese che presenta molti gruppi etnici, tribali, linguistici e numerose caste e sette, ciascuno con i propri usi e con proprie distinte pratiche di culto. Questo articolo non vuole essere una trattazione esauriente dei riti di passaggio praticati da tutti questi gruppi. Il suo ambito si limita ai riti tramandati nella tradizione brahmanica principale e descritti nei suoi testi normativi.

I riti di passaggio sono definiti come quei riti che accompagnano un cambiamento di stato, sia esso legato all'età o alla posizione sociale. Questo studio si concentrerà su tre classificazioni formulate all'interno della tradizione induista che in parte si sovrappongono e che, prese nel loro insieme, indicano ciò che noi definiamo riti di passaggio, come anche gli stati a cui essi danno inizio: *saṃskāra*, *dīkṣā* e *āśrama*. Abbiamo anche incluso i riti celebrati in diversi momenti della vita di un individuo anche se essi non implicano un cambiamento di stato; la categoria induista di *saṃskāra* include, infatti, questi riti del ciclo della vita, insieme a quelli più strettamente definiti riti di passaggio.

Saṃskāra. I teologi induisti definiscono *saṃskāra* un rito che prepara una persona o una cosa per una funzione, conferendole nuove qualità e/o rimuovendo difetti. Esso consacra e purifica. Il termine, perciò, indica un ampio gruppo di riti preparatori, che comprendono i sacrifici e la consacrazione degli utensili sacrificali. I testi sui riti domestici induisti (*gṛhyasūtra*) e i testi giuridici (*dharmaśāstra*) applicano il termine più specificamente a riti associati al ciclo della vita umana. «Sacramento», la traduzione più comune di *saṃskāra*, copre solo una parte di questo significato e può generare confusione.

Le fonti non concordano sul numero o sulla procedura dei *saṃskāra*. Alcune ne elencano fino a quaranta, usando il termine in modo generale per indicare numerosi riti domestici, mentre altre ne forniscono solo do-

dici. I manuali medievali ne enumerano sedici. Le descrizioni di questi riti mostrano anche significative discrepanze. Gli stessi testi riconoscono l'esistenza di differenze locali e castali e spesso richiedono al lettore di consultare le donne, le custodi della tradizione popolare. Pertanto, il nostro resoconto presenta solo una visione parziale di questi riti rispetto al modo in cui essi erano celebrati in varie epoche e in vari luoghi.

Matrimonio. Nei resoconti moderni dei *saṃskāra* si è soliti cominciare con i riti prenatali. I *gṛhyasūtra*, tuttavia, cominciano con il matrimonio, e per una buona ragione. Esso è infatti l'istituzione centrale dell'Induismo: solo un uomo sposato accompagnato dalla moglie è la persona religiosa completa, autorizzata a compiere le principali azioni religiose del sacrificio e della procreazione. I testi vedici dichiarano che un uomo diventa completo solo dopo essersi procurato una moglie e aver generato un figlio maschio. Gli altri *saṃskāra* conducono al matrimonio, oppure derivano da esso.

Le fonti contengono istruzioni dettagliate che riguardano la scelta di un compagno, l'età giusta per il matrimonio di un ragazzo e di una ragazza, i periodi favorevoli per il matrimonio, e cose simili. Il fidanzamento ha luogo un po' di tempo prima del matrimonio: il padre dello sposo chiede la mano della sposa e il padre della ragazza concede il suo consenso formalmente.

Più di qualunque altro *saṃskāra*, il rito del matrimonio è soggetto a variazioni locali. Tuttavia, quattro riti formano il nucleo della cerimonia:

1. Si compiono numerose oblazioni nel fuoco sacro.
2. Lo sposo prende la mano della sposa dicendo: «Prendo la tua mano per la felicità».
3. Lo sposo conduce la sposa tre volte intorno al fuoco. Alla fine di ogni circumambulazione la fa salire su una pietra dicendo: «Sali su questa pietra. Sii salda come una roccia! Sconfiggi i nemici! Distruggi gli avversari!».
4. Lo sposo fa compiere alla sposa sette passi in direzione nord-est dicendo: «Fa' un passo per la linfa, due per il succo, tre per prosperare nella ricchezza, quattro per l'agiatezza, cinque per il bestiame, sei per le stagioni. Sii mia amica con il tuo settimo passo! Possa tu essere devota a me! Possiamo noi avere molti figli maschi! Possano essi raggiungere un'età avanzata!». La maggior parte degli specialisti considera questi sette passi come il rito essenziale del matrimonio; se lo sposo muore prima che questo rito sia celebrato, la sposa non è considerata una vedova.

Dopo il rito del matrimonio la coppia si reca alla casa dello sposo e rimane casta per tre giorni. Il quarto giorno si celebrano numerosi riti per assicurare la fertilità, a seguito dei quali il matrimonio è consumato.

Saṃskāra *prenatali.* Vi sono tre riti principali celebrati prima della nascita per promuovere il concepimento e per assicurare la salute della madre e del feto. Il *garbhādhāna*, il rito di concepimento, si celebra tra il quarto e il sedicesimo giorno dopo l'inizio del periodo fertile della donna. Il *puṃsavana*, che significa letteralmente «stimolazione di un figlio maschio», si celebra durante il terzo o quarto mese di gravidanza per assicurarsi una progenie di sesso maschile e contiene anche una prevenzione rituale e medicinale contro l'aborto spontaneo. Il *sīmantonnayana*, taglio cerimoniale del capello della madre, si celebra tra il quarto e l'ottavo mese di gravidanza per proteggere il feto dagli spiriti malvagi.

È molto probabile che i *saṃskāra* prenatali formassero un tempo una parte della cerimonia del matrimonio per promuovere la fertilità della sposa. Il loro trasferimento a un'epoca successiva può essere il risultato di un progressivo abbassamento dell'età del matrimonio delle fanciulle. Quando il matrimonio in età prepuberale divenne comune, i riti associati con i rapporti sessuali e con il concepimento apparvero probabilmente non appropriati all'interno della cerimonia del matrimonio. Alcuni aspetti di questi *saṃskāra*, inoltre, richiamano il loro contesto originale. Per esempio, sono abbondanti le invocazioni per richiedere molti figli maschi e le preghiere per la fertilità. Inoltre, il rito di concepimento, il taglio del capello e, secondo alcuni, perfino la stimolazione di un bambino di sesso maschile si celebrano solo per la prima gravidanza. Di conseguenza, questi riti sono considerati da molti teologi induisti come diretti alla purificazione della madre piuttosto che del feto.

Saṃskāra *dell'infanzia.* Il numero maggiore di *saṃskāra* appartiene al periodo che si estende tra la nascita e l'adolescenza, il periodo più precario della vita nelle società premoderne. Le fonti differiscono grandemente riguardo al numero, ai nomi e ai procedimenti di questi riti. I più importanti tra essi sono: *jātakarman* (riti della nascita), uno dei più antichi *saṃskāra*, celebrato immediatamente dopo la nascita; *nāmakaraṇa* (cerimonia del nome) nel decimo o dodicesimo giorno dopo la nascita; *niṣkramaṇa* (l'uscita dalla sala parto) tra il dodicesimo giorno e il quarto mese dopo la nascita; *annaprāśana* (la prima assunzione di cibo solido) nel sesto mese; *karṇavedha* (il perforamento del lobo dell'orecchio), celebrato tra il dodicesimo giorno e il quinto anno; *cūḍākaraṇa* o *caula* (il primo taglio di capelli) nel terzo anno.

Saṃskāra *dell'adolescenza.* Mentre i *saṃskāra* dell'infanzia sono volti a proteggere e a nutrire il bambino, quelli dell'adolescenza posseggono un significato distintamente sociale. Preparano il giovane ad assumersi

le responsabilità sociali e religiose del mondo adulto. Pertanto, sono associati all'istruzione e il maestro vi svolge un ruolo centrale.

Il principale *saṃskāra* dell'adolescenza è l'iniziazione vedica (*upanayana*). È considerato la seconda nascita dell'iniziato. Si dice che il maestro che celebra l'iniziazione e che impartisce i *Veda* assuma l'alunno dentro di sé come un embrione e lo faccia rinascere di nuovo nei *Veda*. Perciò, *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*, che formano le prime tre classi sociali (*varṇa*), sono chiamati «nati due volte», poiché si sottopongono all'iniziazione, mentre si ritiene che gli *śūdra*, che non sono qualificati per l'iniziazione, posseggano solo una singola nascita, la nascita fisica dai propri genitori. Prima dell'iniziazione un bambino delle classi superiori non è soggetto alle norme che regolano minuziosamente la vita degli induisti adulti, e perciò è equiparato a uno *śūdra*.

L'età comune per l'iniziazione è di otto anni per i *brāhmaṇa*, undici per gli *kṣatriya* e dodici per i *vaiśya*, anche se tutti possono ricevere l'iniziazione a un'età minore o maggiore di questa. Gli uomini delle tre classi superiori che rimangono privi di iniziazione dopo l'età di sedici, ventidue e ventiquattro anni rispettivamente sono considerati peccatori. Qualunque rapporto sociale con essi è proibito.

Prima del rito il fanciullo consuma il suo ultimo pasto in compagnia della madre. Poi la sua testa viene rasata ed è sottoposto a un bagno lustrale. Quindi riceve in consegna una cintura, una pelle di cervo, un bastone e un cordone sacro. Il cordone sacro consiste di tre corde e ciascuna corda è formata da tre fili avvolti fra di loro. Generalmente lo si indossa facendolo passare sopra la spalla sinistra e pende sotto il braccio destro. Sebbene non sia menzionato nelle fonti più antiche, il sacro cordone ha finito con l'essere considerato l'elemento centrale dell'iniziazione e il simbolo della seconda nascita di una persona. Oggi il rito è sovente chiamato «la cerimonia del cordone». Probabilmente all'inizio il cordone era un surrogato dell'indumento che si indossava sulla parte superiore del corpo durante le attività rituali.

Il maestro compie numerosi atti simbolici che stabiliscono una relazione intima tra sé e il suo nuovo discepolo. Il rito iniziatico raggiunge il punto culminante quando il maestro, collocato dietro al discepolo, stende il braccio al di sopra della spalla destra di questi in modo da poter porre la sua mano sopra il cuore del giovane e dice: «Prendo il tuo cuore nella mia volontà. La tua mente seguirà la mia mente. Nella mia parola tu esulterai con tutto il tuo cuore. Possa Bṛhaspati unirti a me!». In seguito il maestro impartisce la sacra formula *sāvitrī*: «Sulla gloria eccellente di Savitṛ (il Sole), il dio, noi meritiamo, possa egli stimolare le nostre preghiere» (*Ṛgveda* 3,62,10). La centralità di questi riti è posta in rilievo da un antico testo vedico, lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (11,5,4,12): «Ponendo la sua mano destra sul discepolo il maestro si ingravida di lui. Nella terza notte egli nasce come *brāhmaṇa* con la *sāvitrī*». L'iniziato, che è chiamato *brahmacārin*, getta poi del legno nel fuoco sacro. Questo è il suo primo incontro con il sacrificio, l'atto religioso centrale della religione vedica.

Il discepolo rimane per molti anni nella casa del maestro, lontano dalla propria casa e dalla propria famiglia. Questo è un periodo liminale. Il numero di anni non è determinato; dodici, il numero presentato più spesso, ha probabilmente un significato simbolico che implica completezza. Il discepolo è ridotto a livello di un servo, privo di dignità sociale, rango o proprietà; e si procura perfino il proprio cibo mendicandolo di casa in casa. Umiltà, obbedienza e castità sono le sue virtù principali.

Il *samāvartana* è il *saṃskāra* che conclude il periodo di discepolato. L'iniziazione separa il ragazzo dalla comunità sociale, mentre il *samāvartana* lo reincorpora nel mondo adulto. Il termine indica letteralmente il ritorno del discepolo alla casa dei suoi genitori dopo aver completato il ciclo di studi. La caratteristica principale della cerimonia è un bagno rituale. Il rito, pertanto, è spesso chiamato *snāna* («bagno») e il giovane «laureato» è chiamato *snātaka* («colui che si è bagnato»). Questa caratteristica, presente anche nel rito che pone fine al periodo di reclusione che segue la consacrazione (*dīkṣā*) per un sacrificio vedico, indica che esso è l'atto conclusivo del rituale di iniziazione, piuttosto che un *saṃskāra* separato. Dopo il bagno il giovane si spoglia delle vesti da discepolo e indossa ornamenti e indumenti raffinati; egli assume il proprio *status* nella società. Il giovane adulto è ora pronto per sposarsi e fondare una famiglia, e ben presto comincerà la ricerca di una sposa adatta.

Funerale. Il funerale è l'ultimo *saṃskāra*. Prepara una persona per l'esistenza dopo la morte. Fin dall'epoca più antica della storia indiana i resti umani erano normalmente cremati. Con lo sviluppo della speculazione sacrificale nel tardo periodo vedico, la cremazione cominciò ad essere considerata l'ultimo sacrificio (*antyeṣṭi*), nel quale si offre al fuoco lo stesso proprio corpo. Da questo sacrificio il defunto rinasce in una nuova esistenza in compagnia dei propri antenati. I testi vedici lo definiscono come la terza nascita di un individuo. Pertanto, il funerale è un rito di passaggio dall'esistenza terrena al mondo dei padri.

La cremazione, tuttavia, non conclude il funerale; si ritiene che gli individui appena defunti attraversino un periodo liminale che dura dodici giorni o un anno, durante il quale vivono come fantasmi (*preta*). I morti sono allora pericolosi e i loro parenti sono impuri. Durante questo periodo si fanno offerte speciali di cibo e di

acqua per le persone da poco defunte (*ekoddiṣṭa-śrāddha*). Nel dodicesimo giorno, come è pratica corrente, o dopo un anno, la persona defunta è ritualmente unita ai suoi antenati defunti attraverso un rito chiamato *sapiṇḍīkaraṇa*. Si preparano quattro palline di riso, tre per le tre generazioni di antenati precedenti e una per l'individuo recentemente defunto. Quest'ultima viene tagliata in tre parti, che sono poi mescolate con le tre palline destinate agli antenati. L'unione delle palline di riso simboleggia l'unione del defunto con i suoi antenati. Questo è l'atto finale del funerale. Da quel momento in poi il defunto riceverà una parte di tutte le normali offerte che i suoi parenti faranno ai propri antenati.

Le *upaniṣad* contengono informazioni riguardo a un rito celebrato da un padre quando sente che la propria morte è imminente. In esso egli trasferisce i suoi doveri e i suoi poteri, cioè la sua persona rituale, al proprio figlio maschio. Questo rito di trasmissione (*saṃpratti* o *saṃpradāna*), attraverso il quale un figlio succede al proprio padre, fu in epoca successiva assimilato al rito di rinuncia, che implica a sua volta la morte rituale del padre.

Una caratteristica notevole del funerale, come anche degli altri *saṃskāra*, è che essi non fanno alcun riferimento alle comuni concezioni indiane di rinascita (*saṃsāra*) e di liberazione (*mokṣa*). Questi rituali induisti sono basati su una concezione del mondo diversa, che celebra la vita e la fertilità, si ritrae dalla contaminazione e dalla morte e, quando giunge la morte, trasporta ritualmente il defunto al mondo dei padri.

Dīkṣā. Come i *saṃskāra*, la *dīkṣā* è un rito preparatorio. Esso è, tuttavia, associato più strettamente all'assunzione di un nuovo stato. Mentre i *saṃskāra* sono obbligatori per tutti, la maggior parte delle *dīkṣā* si intraprendono volontariamente. Tuttavia, è impossibile definire entrambi i termini in maniera precisa, poiché essi sono spesso usati come sinonimi e frequentemente *dīkṣā* si riferisce a una grande varietà di riti purificatori o di altri riti.

La *dīkṣā* più famosa è la consacrazione di un uomo per il sacrificio vedico. Essa prepara il sacrificatore per l'atto solenne purificandolo e trasferendolo in uno stato nuovo ma temporaneo, simile a quello degli dei. Nella *dīkṣā* il sacrificatore è trasformato ritualmente in un embrione e rinasce in un corpo nuovo e perfezionato. Molti elementi del rito simboleggiano il processo del parto. L'uomo consacrato (*dīkṣita*) è circondato da tabu. È sacro e pericoloso: gli altri non possono toccarlo o pronunciarne il nome. Alla cocnclusione del sacrificio, il periodo di consacrazione termina con un bagno rituale, dopo il quale il sacrificatore ritorna al proprio stato normale.

La consacrazione regale è a sua volta chiamata *dīkṣā*. Essa condivide molti aspetti comuni con la *dīkṣā* sacrificale. Come il sacrificatore, il nuovo re rinasce ritualmente grazie alla propria consacrazione. Il suo periodo di *dīkṣā* dura un anno, durante il quale egli è privato delle proprie prerogative reali.

Nelle religioni postvediche dell'India le forme più comuni di *dīkṣā* sono associate con l'ingresso volontario in gruppi religiosi. Tali cerimonie *dīkṣā* in epoca più antica erano probabilmente quelle degli asceti. Fonti buddhiste e jainiste indicano che in un'epoca molto antica queste sette svilupparono riti di ingresso nei propri rispettivi ordini monastici. Le fonti brahmaniche contengono informazioni sulla *dīkṣā* di rinuncianti (*saṃnyāsin*) e di eremiti della foresta. Questi riti rappresentano simbolicamente la morte del novizio e la sua rinascita nella nuova vita ascetica. Alcuni riti implicano prove, come strappare i capelli alla radice o la marchiatura a fuoco. Al termine del rito l'asceta assume un nuovo nome e le insegne del nuovo stato: veste ascetica, tonsura, bastone, ciotola per l'elemosina, eccetera. I riti di iniziazione degli asceti assumono spesso una dimensione pedagogica, a imitazione dell'iniziazione vedica. Il maestro vi svolge un ruolo importante e impartisce una formula segreta (*mantra*) al novizio. La *dīkṣā* ascetica dà inizio a un lungo periodo di formazione del novizio.

Le sette medievali induiste, nelle quali l'ammissione non era limitata agli asceti, prevedevano *dīkṣā* per ammettere membri laici. Esse seguono lo schema dell'iniziazione vedica e si ritiene che costituiscano una nuova nascita dell'iniziato. In alcune sette, come i Vīraśaiva, si elimina la natura volontaria della *dīkṣā* e un bambino riceve l'iniziazione alla nascita. L'ammissione a ogni livello o rango superiore all'interno di una setta implica a sua volta *dīkṣā* speciali.

La *dīkṣā* introduce un nuovo stato, temporaneo, come nel caso del sacrificatore, o permanente, come nel caso dell'asceta. Il termine, pertanto, è usato come sinonimo di *vrata* (voto), che spesso indica uno speciale stile di vita. Questo significato di *dīkṣā* è molto vicino a quello di *āśrama*.

Āśrama. Nel VI secolo a.C. la valle del fiume Gange fu attraversata da nuove idee religiose che celebravano una vita di rinuncia, astinenza e povertà. Nuove religioni, come il Buddhismo e il Jainismo, ruppero con la tradizione vedica. Considerando gli esseri umani legati a un infinito ciclo di nascite e di morti, misero in dubbio il valore di istituzioni vediche centrali, come il sacrificio e il matrimonio, e della società nel suo insieme.

In quest'epoca vi furono pensatori brahmani che sostenevano questi nuovi ideali ma non erano disposti a rompere con la tradizione vedica. Essi cercarono di tro-

vare formule teologiche che conferissero la legittimità delle scritture alla rinuncia, pur mantenendo l'importanza religiosa del matrimonio e di altre istituzioni vediche. Una di queste formule fu il sistema degli *āśrama*, storicamente il più importante.

In origine il termine *āśrama* nel suo insieme si riferiva probabilmente a «luoghi di austerità» o romitaggi. In seguito, il suo significato si estese a includere stili di vita dediti all'esercizio religioso. Il termine possiede quest'ultimo significato quando è usato all'interno del contesto del sistema degli *āśrama*. La sua formulazione più antica, che definiremo preclassica, si trova negli antichi testi giuridici, i *dharmasūtra*, i più antichi dei quali furono redatti verso il V secolo a.C. Il sistema preclassico considera i quattro *āśrama* (studente dei *Veda*, padre di famiglia, eremita nella foresta e rinunciante) non come stadi temporali ma come vocazioni permanenti. Un giovane adulto, dopo aver completato il periodo di studio che segue l'iniziazione vedica, può scegliere uno di questi *āśrama*. È chiaro, perciò, che nel sistema preclassico il primo *āśrama* era quello dello studente perenne, che rimaneva presso il maestro fino alla morte. Il periodo temporaneo di studio che seguiva l'iniziazione, d'altra parte, non era considerato un *āśrama*, ma un periodo di preparazione per tutti gli *āśrama*.

L'*āśrama* rappresenta una concezione e una valutazione teologica di parecchie istituzioni sociali; esso non può essere equiparato alle istituzioni stesse. Queste esistevano prima dell'invenzione del sistema degli *āśrama*, e anche in seguito continuano a esistere indipendentemente da quel sistema sia all'interno che all'esterno della tradizione induista. Alcune forme di matrimonio induista e la rinuncia delle donne e degli *śūdra*, per esempio, ricadono all'esterno del sistema degli *āśrama*. Il sistema conferisce una legittimazione religiosa alle istituzioni. Gli *āśrama* sono proposti come una nuova quadruplice divisione del *dharma*, che segue in parallelo la sua antica divisione nelle quattro classi sociali (*varṇa*), e come una serie di quattro vie alternative che conducono al mondo celeste. Queste istituzioni sono perciò rese parti integrali del *dharma* e, di conseguenza, della tradizione vedica.

Sebbene questo sistema preclassico rappresentasse un importante grimaldello teologico per il Brahmanesimo, esso presentava anche numerosi svantaggi. Permetteva una scelta rispetto al *dharma*. Nell'ermeneutica brahmanica la scelta od opzione non fu mai incoraggiata; perfino in questioni minori di rituale era usata come ultima risorsa nell'interpretazione di precetti in contrasto. Inoltre, la possibilità di scelta rispetto a come trascorrere la propria vita adulta diede origine a dibattiti sulla relativa superiorità degli *āśrama* e, in particolare, eliminò la natura obbligatoria del matrimonio. Alcuni usarono la teoria vedica dei tre debiti dell'uomo (lo studio, la procreazione e il sacrificio) come un argomento contro il sistema degli *āśrama*: se non ci si sposa, non si è in grado di ripagare i debiti della procreazione e del sacrificio. Altri suggerirono persino che i *Veda* riconoscevano solo un *āśrama*, precisamente quello del padre di famiglia.

Verso l'inizio dell'era volgare ottenne un ampio riconoscimento una nuova formulazione del sistema degli *āśrama*, che definiremo classica. Essa è presentata nelle autorevoli *Leggi di Manu*, redatte nei primi secoli dell'era volgare. Il sistema preclassico scomparve del tutto dalla tradizione induista successiva, e spesso perfino gli studiosi moderni sono del tutto ignari della sua stessa esistenza.

Il sistema classico riteneva gli *āśrama* non come vocazioni permanenti, ma come stadi temporali della vita attraverso i quali l'individuo passa via via che cresce. Il sistema degli *āśrama*, quindi, divenne parallelo al sistema dei *saṃskāra*, e i due *saṃskāra* centrali (iniziazione e matrimonio) divennero i riti di ingresso nei primi due *āśrama*. Il primo *āśrama* non è più il discepolato permanente, ma il periodo temporaneo di studio che segue l'iniziazione. Pertanto, secondo Manu, una persona dovrebbe sottoporsi all'iniziazione e trascorrere la prima parte della propria vita nell'*āśrama* di studente. Dopo aver completato gli studi (*samāvartana*) dovrebbe sposarsi ed entrare nell'*āśrama* di padre di famiglia. Quando è nonno e quando, come dice Manu, vede i propri capelli diventare grigi e la pelle coprirsi di rughe, dovrebbe ritirarsi nella foresta come eremita. Dopo aver trascorso in quel luogo un certo periodo, dovrebbe entrare nel quarto *āśrama*, la rinuncia.

Questi, dunque, sono gli stati che ricorrono nella vita di ciascun individuo. Essi sono considerati come i quattro pioli della scala che conduce alla liberazione. L'immagine della scala sostituisce l'immagine della via del sistema preclassico. I riti di passaggio da un *āśrama* al seguente sono chiamati indiscriminatamente *saṃskāra* e *dīkṣā*. Il passaggio, tuttavia, avviene solo in una direzione: non è permesso ritornare in un *āśrama* una volta che lo si è lasciato. Una persona che faccia ciò (per esempio, un rinunciante che ritorni alla vita del padre di famiglia) è considerato un fuori casta.

Il sistema classico elimina la scelta e riafferma la centralità del padre di famiglia. Gli ordini ascetici sono relegati alla vecchiaia e al ritiro dal mondo. La dottrina vedica dei tre debiti, usata un tempo come argomento contro il sistema preclassico, è ora considerata una base scritturale per gli *āśrama*. L'estinzione dei debiti avviene attraverso almeno i primi due *āśrama*.

Il terzo *āśrama* (eremita nella foresta) era già diventato obsoleto nei primi secoli dell'era volgare. Il passag-

gio attraverso gli altri tre *āśrama* è oggigiorno, come probabilmente già all'epoca di Manu, un ideale piuttosto che una realtà nella vita della maggior parte degli induisti. Tuttavia, l'interpretazione teologica di queste quattro istituzioni socioreligiose fondamentali come stadi gerarchici della vita nei quali si entra e che si abbandonano attraverso riti di passaggio divenne un punto fondamentale della dottrina e della pratica induista. Questa teologia ha conferito agli *āśrama* un posto di fianco ai *varṇa* come le due colonne portanti dell'Induismo e fa sì che il termine composto *varṇāśramadharma* sia il termine sanscrito più strettamente apparentato al termine straniero *Induismo*.

Donne e riti di passaggio. L'Induismo è sempre stato una religione patriarcale: le donne vi svolgono un ruolo decisamente secondario. Ciò è particolarmente vero riguardo all'attività rituale. Generalmente si accetta che i *saṃskāra* prenatali e dell'infanzia, e naturalmente il funerale, siano celebrati anche per le donne che appartengono ai *varṇa* dei nati due volte. Tuttavia, le formule vediche normalmente recitate in questi riti sono omesse, dal momento che le donne non possono studiare i *Veda*. Tuttavia, qualche traccia documentaria indica che nei tempi antichi le fanciulle potevano ricevere l'iniziazione e studiare i *Veda*. Ma all'epoca delle *Leggi di Manu* questa pratica era stata abbandonata. Si sosteneva, al contrario, che il matrimonio costituisse l'iniziazione per le donne.

La posizione delle donne nelle sette induiste varia considerevolmente. Le sette principali seguono le proibizioni brahmaniche contro l'iniziazione femminile. Molte sette marginali e antistrutturali, come i Vīraśaiva, tuttavia, ammettono le donne all'iniziazione e alla piena appartenenza alla setta.

Le donne sono escluse anche dalla partecipazione diretta al sistema degli *āśrama*. Nel matrimonio e, secondo alcuni, anche nell'*āśrama* dell'eremita, la donna partecipa all'*āśrama* del proprio marito. Nel Jainismo, nel Buddhismo e in molte sette induiste medievali, si trovano donne rinuncianti, e perfino il Brahmanesimo principale riconosce la loro esistenza. La vita di una donna in questi istituzioni, tuttavia, non è interpretata teologicamente come costituente un *āśrama*.

Śūdra e riti di passaggio. Gli *śūdra*, con i quali intendiamo tutti i gruppi che non appartengono ai *varṇa* dei nati due volte, sono esclusi dalla recitazione o perfino dall'audizione dei *Veda*. Pertanto, essi non possono essere ammessi all'iniziazione vedica. È probabile, tuttavia, che questi gruppi possedessero i propri riti di iniziazione, nonostante non sia stata tradita alcuna informazione su di essi. Riguardo agli altri *saṃskāra*, tuttavia, vi sono opinioni contrastanti. Alcuni ritengono che per gli *śūdra* non si dovrebbe celebrare alcun *saṃskāra*, mentre altri concedono loro i *saṃskāra* prenatali e dell'infanzia, come anche il matrimonio e i riti funebri, ma privi delle formule vediche.

Analogamente, gli *śūdra* sono esclusi dal sistema degli *āśrama*, anche se alcuni specialisti riconoscono il loro matrimonio come un *āśrama*. Molte sette medievali permettono un tipo di *dīkṣā* per gli *śūdra* e li accettano come propri membri.

Conclusione. L'Induismo non possiede un singolo dogma o una singola dottrina. La sua coesione si trova nei suoi riti e nelle sue pratiche rituali. I riti centrali dell'Induismo, che si tratti del Brahmanesimo principale o dei culti settari, sono sempre stati tradizionalmente i riti di passaggio.

La situazione nell'India moderna, tuttavia, è molto diversa. I soli *saṃskāra* praticati regolarmente oggigiorno sono il matrimonio e il funerale. L'iniziazione vedica, laddove ancora praticata, è diventata prerogativa dei brahmani al punto che il cordone sacro è diventato il segnale distintivo di un brahmano.

La pratica è cambiata, ma la teologia è rimasta la stessa: il moderno induista abitante di un villaggio, come il moderno teologo induista, se richiesto di definire l'Induismo, lo definirà come *varṇāśramadharma*.

[Per un'ulteriore discussione dei riti celebrati nelle case, vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE*. Una presentazione dettagliata della letteratura sul *dharma* induista si trova in *SŪTRA (LETTERATURA)* e in *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*. Per una discussione dei riti particolari che riguardano il quarto e ultimo *āśrama*, vedi *SAṂNYĀSA*].

BIBLIOGRAFIA

A.S. Altekar, *The Ashrama System*, in K.M. Kapadia (cur.), *Professor Ghurye Felicitation Volume*, Bombay 1954, pp. 183-94. Un'utile descrizione del sistema classico.

N.N. Bhattacharyya, *Indian Puberty Rites*, Calcutta 1968. Uno studio completo dei riti di iniziazione maschili e femminili, che usa dati testuali ed etnografici.

J. Gonda, *The Sīmantonnayana as Described in the Gṛhyasūtras*, in «East and West», 7 (1956), pp. 12-31. Un'analisi dettagliata di un rito prenatale, con indicazioni metodologiche importanti per lo studio di altri *saṃskāra*.

J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965. Uno studio esauriente e approfondito dei riti di iniziazione (pp. 315-462), di accoglienza come discepolo (284-314) e del ruolo del maestro (229-83).

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, II, Poona 1974 (2ª ed. riv. e ampl.). Il resoconto più dettagliato ed esauriente disponibile su *varṇa* (pp. 19-187), *saṃskāra* (pp. 188-415, 426-636) e *āśrama* (pp. 416-26).

R.K. Mookerji, *Ancient Indian Education. Brahmanical and Bud-*

dhist, London 1951 (2ª ed.). Uno studio esauriente delle istituzioni e delle pratiche scolastiche nell'India antica, compresa l'istruzione precedente i riti di iniziazione.
P. Olivelle, *Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstra*, in R.W. Lariviere (cur.), *Studies in Dharmaśāstra*, Calcutta 1984, pp. 81-152. Un resoconto storico della rinuncia e del sistema degli *āśrama*.
R.B. Pandey, *Hindu Saṃskāras. A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi 1969 (2ª ed. riv.). Un'utile descrizione di tutti i *saṃskāra* induisti, privo però di approfondita analisi storica.
J.F. Sprockhoff, *Die Alten im alten Indien. Ein Versuch nach brahmanischen Quellen*, in «Saeculum», 30 (1979), pp. 374-433. Un'ampia analisi di usanze e istituzioni relative alla vecchiaia nell'India antica.
Margaret S. Stevenson, *Rites of the Twice Born*, London 1920, rist. New Delhi 1971. Una descrizione datata ma ancora utile dei riti di passaggio praticati dai brahmani moderni basata sulle osservazioni personali dell'autrice.
M. Winternitz, *Zur Lehre von den Āśramas*, in W. Kirfel (cur.), *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn 1926, pp. 215-27. Un lucido studio dello sviluppo storico del sistema degli *āśrama*.

PATRICK OLIVELLE

ROY, RAM MOHAN (1772-1833), importante riformatore della religione e della società indiana dell'inizio del XIX secolo, fondatore del Brāhmo Samāj. Il peso della sua influenza nel tempo gli valse l'epiteto di «padre dell'India moderna».

Ram Mohan Roy nacque in una famiglia di brahmani induisti ortodossi il 22 maggio 1772 a Radhanagar, una piccola cittadina del moderno Bengala occidentale. Molto presto venne mandato a Patna, allora centro di educazione islamica, per studiare persiano e arabo, le lingue del mondo politico e sociale dell'epoca. A Patna conobbe il pensiero islamico, in particolare il monoteismo e la visione che i musulmani hanno del culto delle immagini induista, che avrà una duratura importanza per le sue credenze religiose. Le sue nuove idee e le successive critiche mosse all'Induismo causarono la rottura con la sua famiglia. Lasciò la casa dei genitori per viaggiare nell'India settentrionale, forse spingendosi fino al Tibet per studiare sul campo le religioni di quelle zone. Incoraggiato dalla madre, si stabilì in seguito a Benares (Varanasi) per qualche anno, per studiare il sanscrito e le scritture induiste. In questo periodo iniziò inoltre a studiare l'inglese, che gli consentì infine di ricoprire una carica in Bengala sotto la East India Company nel 1803.

Il successo come amministratore e le rendite di alcune proprietà terriere gli permisero di andare in pensione a soli quarantadue anni e di stabilirsi permanentemente a Calcutta, allora la capitale politica e intellettuale dell'India. Qui intraprese un'attiva carriera di riformatore della società e della religione indiane. Strinse anche amicizia con i missionari del movimento unitariano della città. Roy venne attratto dalla dottrina unitariana dell'unità divina e, per un certo periodo (1824-1828), presenziò regolarmente alle funzioni religiose della setta e si considerò «un induista unitariano». In seguito, Roy e i suoi seguaci rifiutarono l'Unitarianismo perché non consono ai loro princìpi e alle loro vedute; e nel 1828 fondarono un movimento proprio, che venne conosciuto come Brāhmo Samāj, una società costituita per assicurare una giusta venerazione del *brahman*, che Roy considerava il dio unico e vero delle scritture induiste. Nel 1830, Roy si imbarcò per l'Inghilterra per realizzare il vecchio sogno di visitare l'Europa, la terra del razionalismo scientifico per cui sentiva molta attrazione. Sfortunatamente non tornò più in India, perché la sua vita fu bruscamente interrotta da una grave malattia; morì a Bristol il 22 settembre 1833.

La prima opera di grande rilievo di Roy fu il *Tuḥfat al-muwāḥḥidīn* (Un dono per i monoteisti). Quest'opera, scritta in persiano e in arabo molto presto ma edita solamente nel 1804, sostiene che tutti gli uomini, attraverso la ragione naturale, credono in un unico essere fonte e regolatore della creazione, ma, per abitudine o per la falsa guida di capi religiosi, si discostano da questa fede virtuosa. Nel 1815, Roy pubblicò un importante studio sul Vedānta induista, *Vedāntagrantha* (o *Vedāntasāra*), e tra il 1816 e il 1819 tradusse le cinque *upaniṣad* principali sia in *baṅgālī* sia in inglese. Sperava con questo di mostrare come la fede nell'unico *brahman* e la sua adorazione fossero le sole pratiche religiose sensate per gli induisti. Nel 1820, pubblicò *The Precepts of Jesus*, che presenta il Cristianesimo come un semplice codice morale senza menzionare i miracoli e si oppone alla dottrina della Trinità a favore dell'unità di Dio. Questa pubblicazione sconvolse sia la comunità induista ortodossa sia i missionari battisti di Calcutta.

I due punti fondamentali della riforma religiosa di Roy furono l'affermazione di un monoteismo induista e l'abolizione di ciò che chiamava l'«idolatria» induista. Egli scrisse nella sua introduzione in inglese al *Vedāntagrantha:*

> Le mie costanti riflessioni sui riti sconvenienti o, piuttosto, nocivi introdotti dalla pratica peculiare dell'idolatria induista, che più di qualsiasi altra adorazione pagana distrugge il tessuto della società, congiuntamente alla compassione per i miei connazionali, mi hanno spinto a tentare ogni via possibile per risvegliarli dal loro sogno d'errore, rendendoli consapevoli delle loro scritture e capaci di contemplare, con sincera devozione, l'unità e l'onnipresenza di Dio nella natura.
> (de Bary, 1958, p. 575).

Roy credeva che l'Induismo puro delle età precedenti fosse stato corrotto dai costumi degradati, dai quali bisognava purificarlo. Sebbene il suo apprezzamento del monoteismo fosse iniziato con l'apertura verso il pensiero islamico e fosse stato rafforzato dall'Unitarianismo cristiano, Roy era nato induista e non sarebbe stato soddisfatto finché non avesse trovato la conferma delle sue idee monoteiste nelle scritture dell'Induismo. Trovò la conferma che stava cercando studiando il pensiero del Vedānta, soprattutto quello delle *upaniṣad.* Secondo Roy, il *brahman* delle *upaniṣad* non è un assoluto statico, ma piuttosto «il solo autore e governatore dell'universo». Per quanto concerne il culto delle immagini dell'Induismo, egli sostenne che le scritture lo raccomandavano solamente per gli sciocchi e dichiarò pertanto che si trattava di una pratica inferiore e disdicevole.

Roy criticò dell'Induismo esattamente gli stessi aspetti che erano condannati dai missionari cristiani a Calcutta. Il suo programma di riforma seguiva due direttive principali: convincere gli induisti che molte delle loro credenze e delle loro pratiche non erano sanzionate dai testi sacri e dimostrare sia ai fedeli di altre religioni sia ai governatori inglesi che, contrariamente alla credenza comune, le scritture indiane non professavano il politeismo e l'idolatria, ma di fatto contenevano un messaggio razionale ed elevato. Queste posizioni causarono, come è logico, risentimento e indignazione profonda in molti induisti ortodossi.

Roy si batté con vigore anche per alcune riforme sociali. Promosse un'educazione di stampo moderno e sostenne, senza posa, i diritti delle donne. La sua influenza fu particolarmente rilevante nel divieto ufficiale britannico della *satī* (l'autoimmolazione delle vedove sulla pira funebre del marito) nel 1829.

Molti studiosi pongono Roy alla testa di un processo di riforma della religione e della società che avrebbe cambiato significativamente la cultura indiana nel XIX e nel XX secolo. Il più importante e duraturo evento della sua carriera fu la fondazione del Brāhmo Sāmaj. Attraverso questa società religiosa, che allevò personalità quali Rabindranath Tagore e Keshab Chandra Sen, venne garantita la continuità dell'influenza di Roy. Questi formò la società con le sue idee, e molti studiosi sostengono che fu il Brāhmo Sāmaj a modellare la cultura moderna dell'India.

[Vedi anche *BRĀHMO SĀMAJ*].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda la vita di Ram Mohan Roy, cfr. S. Sastri, *History of the Brahmo Samaj*, Calcutta 1974 (2ª ed.), che, nel primo capitolo, presenta una biografia attendibile; cfr. anche B.N. Dasgupta, *The Life and Times of Rajah Rammohun Roy*, New Delhi 1980, e M.C. Kotnala, *Raja Ram Mohun Roy and Indian Awakening*, New Delhi 1975. K. Nag e D. Burman (curr.), *The English Works of Raja Rammohun Roy*, I-VI, Calcutta 1945-1951, è il testo classico per conoscere le opere di Roy in inglese. Per un valido studio delle idee religiose di Roy, cfr. A.K. Ray, *The Religious Ideas of Rammohun Roy*, New Delhi 1976. Per quel che concerne la durevole influenza di Roy e del Brāhmo Samāj, cfr. D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979.

Passi scelti dell'introduzione di Roy al *Vedāntasāra*, compresa la citazione che compare in questa voce, sono contenuti nel volume di W.Th. de Bary (cur.), *Sources of the Indian Tradition*, New York 1958, pp. 573-75.

DAVID L. HABERMAN

ṚTA (sanscrito, «ordine cosmico») rappresenta la nozione vedica di una forza impersonale e potente dalla quale dipendono il mondo etico e quello fisico, che sono da essa uniti indissolubilmente e mantenuti. *Ṛta* è la verità universale che dà forza effettiva alle pratiche rituali vediche, fornisce le fondamenta della giusta organizzazione sociale ed è preesistente agli stessi dei vedici che in essa trovarono la fonte e l'essenza del loro potere.

Per molti aspetti, *ṛta* è l'antecedente vedico del *dharma* (l'ordine prestabilito delle cose, il comportamento corretto, la giusta verità), un concetto di centrale importanza non solo per le varie correnti dell'Induismo, ma anche per gli insegnamenti del Buddhismo, del Jainismo e di altre religioni dell'Asia meridionale.

La parola *ṛta* viene dalla radice verbale sanscrita *ṛ* («andare, muovere»), che riflette la radice verbale indoeuropea **ar* («mettere assieme appropriatamente»). Quindi, *ṛta* significa la legge cosmica che permette all'universo di scorrere fluido, la struttura dinamica in cui tutti gli oggetti e tutte le azioni occupano il loro giusto posto e in cui tutte le parti sostengono e rafforzano il tutto in perfetta simbiosi. La parola è legata, attraverso **ar*, al greco *harmos*, da cui deriva l'italiano *armonia*, e al latino *ars* («arte, abilità»), da cui derivano l'italiano *arte* e *artista*. Di conseguenza, il termine *ṛta* connota l'esperienza di un universo «finemente armonizzato», le cui leggi conferiscono potere creativo agli dei e agli specialisti del culto che ne sanno comprendere le strutture.

Il *Ṛgveda* (circa 1200 a.C.) solitamente riferisce agli dei epiteti come «colui che possiede *ṛta*», «colui che cresce secondo il *ṛta*» o «colui che è nato da *ṛta*». Queste descrizioni chiariscono l'idea vedica che gli dei derivino la loro forza dall'aderenza alla legge cosmica. Se

essi, o gli umani, contrastano la struttura del *ṛta*, allora sono detti *anṛta*, sinonimo comune di *vṛjina* («storto, sbagliato») e anche di *asatya* («falso»). Anche gli dei devono obbedire alle leggi del *ṛta*. I princìpi del *ṛta* (come quelli dell'avestico *asha*, una nozione zoroastriana alla quale *ṛta* è linguisticamente e concettualmente legato) sono perennemente in opposizione a qualsiasi principio di potere disgiuntivo o disgregativo (*druh*; avestico, *druj*), contrari quindi ai demoni o agli uomini che tentano di mandare in frantumi l'ordine cosmico impersonale con le loro pratiche magiche nocive (*yātu*).

Nel periodo vedico, il *ṛta* venne inteso come una legge impersonale e non venne mai personificato o ipostatizzato in una divinità. Il primo agente o custode delle leggi del *ṛta* è il dio Varuṇa, che era, almeno ai tempi vedici, il dio celeste dell'etica, il cui onnisciente giudizio era ammirato e temuto.

In quanto fonte impersonale dell'ordine etico e cosmico, *ṛta* comprende diversi aspetti creativi importanti. Gli dei possono creare il mondo proprio quando riescono a riconoscere i princìpi di *ṛta*. Queste dimensioni creative compaiono con frequenza nelle descrizioni vediche di saluto dei processi naturali. L'avvenimento meraviglioso del sole che sorge ogni mattina a oriente e dell'acqua che scorre verso il mare sono eventi cosmici degni di fede, perché riflettono la verità dell'armonia del cosmo (cfr. *Ṛgveda* 1,105,12). Inoltre, la tradizione dei *Veda* afferma che la vera struttura del *ṛta* permette alla comunità umana di accedere ai poteri che guidano l'universo stesso. Questo è più evidente nell'esecuzione del rito: dal momento che l'azione cultuale corretta incorpora le strutture e i processi della legge cosmica, la scorretta esecuzione del rituale segnerebbe il collasso dell'ordine del cosmo e sarebbe tanto devastante per la comunità vedica come se il sole non sorgesse o i fiumi non scorressero.

[Per una discussione sull'ordine cosmico e religioso nell'Induismo più recente, vedi *DHARMA INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più completo sul *ṛta* continua ad essere il testo di H. Lüders, *Varuṇa*, II, *Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen 1959. Trattazioni più brevi compaiono in H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, pp. 195-221; E. Washburn Hopkins, *Ethics of India*, New Haven 1924, pp. 2ss., 40-44 (trad. it. *L'etica nell'India*, Bari 1927), e Fr. Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1879, pp. 237-50 (trad. it. *Quattro letture d'introduzione alla scienza delle religioni*, Firenze 1884).

WILLIAM K. MAHONY

RUDRA è un dio vedico, precursore della grande divinità induista Śiva. Il nome Rudra deriva dalla radice verbale *rud* («ululare, ruggire»), dalla quale prende l'epiteto di «urlatore». La radice *rud* significa anche «rosso» (come l'inglese *ruddy*); tutto ciò suggerisce che la prima idea della divinità sia stata ispirata dalle nuvole rosse di tempesta o dal rumore del tuono. Rudra non ha correlativi nelle altre mitologie indoeuropee.

Alcuni studiosi credono che il primo prototipo di Rudra possa essere fatto risalire a un sigillo della Valle dell'Indo nel quale sono raffigurati quattro animali che circondano una figura seduta. Questo sigillo e alcuni testi vedici indicano un legame tra Rudra e gli animali. Come Signore degli animali (Paśupati), egli è sia il loro protettore sia il loro distruttore, ambivalenza comune in molte mitologie. L'animale associato più frequentemente a Rudra è il toro, simbolo di pioggia e fertilità. Tipicamente, la figura del sigillo della Valle dell'Indo è seduta in una postura che sarà associata successivamente alla meditazione yogica, portando qualcuno a postulare un'origine non aria del suo ruolo postvedico di asceta mendicante *par excellence*.

La consorte di Rudra è Pṛśni, il cui nome indica una borsa di pelle per l'acqua, chiaramente un riferimento alla pioggia. Questa associazione è rafforzata dai riferimenti che il *Ṛgveda* fa a Rudra come apportatore di pioggia fecondatrice. Rudra è invocato in soli quattro inni del *Ṛgveda*, sebbene compaia anche nelle *saṃhitā* successive e nei *brāhmaṇa*. Gli inni ṛgvedici lo descrivono come un dio ben vestito alla guida di un cocchio, con arco e frecce. Questi inni cercano di allontanare la collera di un dio terrificante e distruttivo che scaglia le sue frecce letali alla cieca su uomini e bestie. Oltre agli dei del vento, *vāyu-vātāḥ*, nei *Veda* vengono associati a Rudra anche i *rudra* e i *marut*, che si spartiscono rispettivamente i tratti benevoli e quelli ctonii. Pare che la parola *marut*, derivata dalla radice *mṛ* («morire»), significhi spirito di un morto. Il culto stesso di Rudra conferma la sua connessione a Yama, il dio della morte, agli spiriti dei morti e alla dea nera Nirṛti. Le oblazioni che gli sono riservate nonché il luogo e la modalità dell'offerta sono caratteristici di una divinità ctonia. La consorte di Rudra in epoca successiva è Rudrāṇī, o Mīḍhuṣī. Quest'ultima, come Pṛśni, rappresenta la funzione di Rudra come «elargitore di pioggia», e lo collega indirettamente alla fertilità, elemento che risale al periodo della Valle dell'Indo. Ciò spiega forse l'adorazione di Rudra nel simbolo fallico, che rimpiazzò successivamente la sua raffigurazione antropomorfica in modo pressoché totale.

Nella letteratura vedica, Rudra è connesso intimamente ad Agni e a Soma. Infatti, nel suo potere, nel suo fulgore e nella sua capacità distruttiva è quasi un *alter*

ego di Agni. Come Soma, egli risiede sulla cima di una montagna, sul Monte Mūjavat in particolare, il rifugio di Soma nella letteratura tarda. Ma dallo *Yajurveda* in avanti ha inizio un sincretismo nel quale il Rudra ṛgvedico si unisce ad altri dei di origini evidentemente indigene, riflettendo la fusione delle popolazioni arie e non arie. In quel testo, Rudra è invocato come il dio dei ladri, dei rapinatori, dei vagabondi notturni e dei truffatori. Le sue caratteristiche benigne persistono, ma appaiono ora tratti oscuri e malvagi, e il suo carattere ctonio è da qui in avanti affermato. Nella letteratura vedica tarda, Rudra assume nuovi nomi, come Bhava, Śarva, Mahādeva, e Śiva. Alcune di queste figure sono chiaramente di origine regionale, mentre altre sono ancora imprecisate ma potrebbero essere dei indigeni di origine non vedica. Sia lo *Yajurveda* sia i *brāhmaṇa* testimoniano l'evoluzione dell'unione sincretica di Rudra con altri dei sino alla fusione finale con Śiva, il suo successore mitologico. Il complesso «Rudra-Śiva» è per questo motivo spesso usato dagli studiosi della tradizione per designare la fusione mitologica e cultuale di Śiva con il suo precursore vedico.

In seguito al sincretismo piuttosto antico con altre divinità indigene regionali o tribali, Rudra diventa un conglomerato di tratti diversi. La sua evidente ambivalenza nei confronti del sacrificio lo testimonia. Nel ciclo mitologico śivaita successivo, Rudra è abbandonato dal sacrificio o gli è negata una parte in quello a Dakṣa. Infuriato, egli distrugge il sacrificio, uccidendo gli uomini e ingiuriando gli dei. Questi tratti antivedici continuano a moltiplicarsi fino a portare il dio ṛgvedico che garantiva beni, perdonava i peccati e benediceva i suoi devoti ad assumere una personalità doppia che combina tratti benevoli e malevoli.

[Vedi *ŚIVA*].

BIBLIOGRAFIA

V.S. Agarvala, *Śiva Mahādeva, the Great God*, Varanasi 1966.

V.S. Bhandari, *Rudra as the Supreme God in the Yajurveda*, in «Nagpur University Journal», 16 (1965), pp. 37-42.

S. Bhattacharji, *Indian Theogony. A comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*, Cambridge-New York 1970; include alcuni capitoli su Rudra-Śiva.

S.A. Dange, *Tryambaka*, in «Journal of the Oriental Institute» (University of Baroda), 19 (1969), pp. 223-27.

V. Machek, *Origin of the Gods Rudra and Pūṣan*, in «Archiv orientalni», 22 (1954), pp. 544-62; un articolo acuto.

M. Mayrhofer, *Der Gottesname Rudra*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 103 (1953), pp. 140-50; articolo originale sulla portata del nome del dio.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973.

V. Pisani, *Und dennoch Rudra 'Der Rote'*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 104 (1954), pp. 136-39; questo articolo cerca di delineare l'identità del dio dalla derivazione del suo nome.

SUKUMARI BHATTACHARJI

SACERDOZIO INDUISTA. Il sacerdozio induista trae le proprie origini principalmente dalla religione vedica, il cui nucleo principale era la tradizione rituale. Gli invasori parlanti lingue indoarie, provenienti dall'India nordoccidentale durante la metà e il tardo II millennio a.C., erano a quanto pare divisi in una triplice gerarchia di classi sociali con funzioni religiose ed economiche, nella quale la classe sacerdotale era la superiore ed era distinta da quella guerriera. Entrambi questi gruppi relativamente piccoli dominavano sulla massa dei produttori: pastori, artigiani e contadini. Re e comandanti militari attingevano evidentemente alla tradizione guerriera, ma la funzione della sovranità in sé implicava relazioni tra divino e umano, percepite come scambi sacrificali. Perciò era richiesto anche il lavoro sacro (*karman*) di un sacerdozio elitario, i cui membri derivavano dalla classe sociale sacerdotale (*brāhmaṇa*). Che questa *élite* sacerdotale si diversificasse secondo una lunga tradizione, e fosse responsabile non solo di un'ampia gamma di funzioni cultuali, ma anche della redazione e della conservazione della tradizione sacra di poesia orale, è documentato dallo studio comparato del *Ṛgveda*, il più antico dei testi vedici, composto verso il 1200 a.C., e dell'*Avesta* dell'antico Iran. Le somiglianze nelle funzioni non solo dei brahmani vedici e dei magi iranici, ma anche dei druidi celtici e dei flamini romani hanno portato alcuni studiosi a ipotizzare una tradizione sacerdotale proto-indoeuropea. In mancanza di documenti letterari interpretabili della Valle dell'Indo, rimane incerto quale contributo possa aver dato un ipotetico sacerdozio della civiltà di Harappa alle successive religioni dell'Asia meridionale.

Sacerdozio vedico. L'espansione del sacerdozio durante il periodo di composizione degli inni ṛgvedici e dei testi successivi ha una storia complessa. Il verso iniziale del *Ṛgveda* identifica Agni, dio del fuoco, come sacerdote divino e *hotṛ*, o sacerdote invocatore, originariamente il «versatore» delle libagioni (la sua controparte avestica nel nome e nella funzione è lo *zaotar*). Il *Ṛgveda* stesso finì per fungere come manuale di questo sacerdote essenziale, che invocava gli dei ai sacrifici. *Ṛgveda* 2,1,2 onora Agni non solo con il titolo di *hotṛ*, ma anche con quello di *adhvaryu*, o sacerdote amministrativo, e di *brahmán* (che forse indica il *brāhmaṇācchaṃsin*), *potṛ, neṣṭṛ, agnīdh e praśāstṛ,* con il padre di famiglia, *gṛhapati*, come ottavo sacerdote. Questo gruppo specializzato corrisponde sotto molti aspetti alle antiche serie di sette o otto sacerdoti iranici. Ma il personale pienamente sviluppato per il grande rituale vedico del *soma* era rappresentato da quattro principali officianti, o *ṛtvij* (che comprendono l'*udgātṛ*, insieme con lo *hotṛ*, l'*adhvaryu* e il *brahmán* tratti dal gruppo precedente), e permetteva a ciascuno di essi di servirsi di tre assistenti per un totale di sedici, talora diciassette, se era richiesto un sacerdote aggiuntivo. Proprio come il *Ṛgveda* era il manuale dal quale recitava lo *hotṛ*, così le tre *Saṃhitā* sussidiarie in seguito divennero testi specifici degli altri *ṛtvij* principali e dei loro assistenti: l'*adhvaryu* dava istruzioni e declamava dallo *Yajurveda*, l'*udgātṛ* e i suoi accoliti cantavano in quartetto dal *Sāmaveda*, e il *brahmán* serviva come controllore e supervisore del rituale, poiché osservava e ascoltava in silenzio, prestando attenzione a errori che richiedessero un'espiazione. La sua relazione con l'*Atharvaveda* era solo nominale, poiché la sua formazione includeva necessariamente la conoscenza di tutti i tre *Veda* principali. *Ṛgve-*

da 10,71,11 allude ai compiti dei quattro sacerdoti principali. Il compito del *brahmán* era mettere in relazione alla conoscenza (*vidyā*), il che fornisce un indizio significativo riguardo alla natura di questa importante figura che, come quarto trascendente, rappresenta la totalità del sacerdozio. Come *brahmán* (maschile) egli è colui che conosce il *bráhman* (neutro), la parola cosmica in formula poetica. Egli «conosce» e applica al mondo umano questa *vidyā* di corrispondenze cosmiche e i suoi sforzi sono allo stesso tempo rituali, speculativi, intuitivi e perfino magici. Il *bráhman* come rivelazione cosmica è perciò la responsabilità sacra del sacerdote *brahmán* e, per estensione, dell'intera classe sociale (*varṇa*) dei *brāhmaṇa*.

Nei primi secoli del I millennio a.C. la civiltà vedica si estese nell'India settentrionale e la letteratura sacerdotale indagò nuovi generi oltre alle quattro *Saṃhitā* vediche, comprendendo i *brāhmaṇa*, o discorsi teologici e rituali, e i *sūtra*, trattati per entrambi i livelli del rituale, le grandi cerimonie pubbliche (*śrauta*), che richiedevano tre fuochi e una schiera di sacerdoti, e le cerimonie domestiche (*gṛhya*), che dipendevano da un singolo fuoco e da un singolo sacerdote. Si sviluppò un sistema interattivo di scuole (*śākhā*) per salvaguardare e trasmettere tradizioni orali, ciascuna connessa a uno dei *Veda*, proprio come i sacerdoti vantavano di discendere da uno dei tradizionali sette *ṛṣi*. Queste scuole, in parte in competizione fra loro, ma ampiamente cooperanti, produssero un sacerdozio specializzato altamente qualificato che in seguito si sarebbe trovato dappertutto nel subcontinente indiano e frammenti del quale resistono ancor oggi in aree marginali, particolarmente nell'India meridionale. Si svilupparono *prayoga* e *paddhati* come manuali combinati per rituali specifici, che fornivano, per esempio, una descrizione dettagliata delle procedure delle offerte di latte mattutine e serali conosciute come *agnihotra* o dei riti funerari e destinati agli antenati.

Nell'India antica e classica il sacrificatore (*yajamāna*) che apparteneva a uno qualunque dei tre *varṇa* superiori, assumeva uno o più sacerdoti per la celebrazione dei propri riti. Il suo sacerdote di famiglia era il *purohita*, una qualifica già nota nel *Ṛgveda*. La guida spirituale del *purohita* come *guru* o *ācārya* venne a essere considerata tanto quanto la sua abilità testuale come *śrotriya* o la sua specializzazione rituale per i riti del ciclo vitale (*saṃskāra*). Il *purohita* legato a un re poteva diventare una figura politica potente, come esemplificato da Kauṭilya, cappellano di corte dell'imperatore Candragupta Maurya (tardo IV secolo a.C.) e autore dell'influente trattato politico noto come *Arthaśāstra*.

Il sacerdozio induista dall'epoca classica al periodo moderno. Dalla metà del I millennio a.C., la struttura sacrificale vedica e i suoi custodi sacerdotali dovettero affrontare l'opposizione dei movimenti di rinuncianti (compresi i jainisti e i buddhisti), della speculazione upaniṣadica e delle tecniche yogiche, i quali tutti tralasciavano o «interiorizzavano» il sacrificio. Movimenti teistici induisti allora emergenti promossero la devozione (*bhakti*) e il culto (*pūjā*) sopra lo *yajña*, il sacrificio vedico. Il grande sistema *śrauta* ebbe una ripresa nel periodo classico Gupta, ma cominciò a scomparire come istituzione dopo il V secolo d.C., mentre il sistema di rituale domestico vedico fu assorbito nella fede e nella pratica induista, come avvenne, invero, anche per il suo sacerdozio; i brahmani furono ora divisi tra officianti del tempio nei villaggi, negli insediamenti urbani e nelle città, e *purohita* connessi a scambi ereditari tradizionali di servizio con le classi dei nati due volte, noti come la relazione *jajmāni* (in vernacolo, dal vedico *yajamāna*, «sacrificatore-patrono»). I sacerdoti brahmani si trovarono sempre più ad essere una categoria tra gli specialisti del sacro man mano che l'«Induismo» lentamente allargava la propria base per accogliere virtualmente tutte le espressioni religiose del subcontinente dalle molte culture. Pur rimanendo i sacerdoti più versatili grazie alla loro posizione sociale prominente e all'ampio raggio di legami tra classi e gruppi castali (*jāti*), i brahmani diedero sempre più spazio a specialisti religiosi non brahmanici, che senza dubbio da molto tempo partecipavano alla vita religiosa, ma ai quali nelle letterature vedica e sanscrita brahmanica non era stata concessa importanza, né legittimazione.

Si può dire che all'inizio dell'epoca medievale il «sacerdozio» dell'Induismo includesse almeno tre gruppi distinti, ciascuno con la propria gerarchia interna: una sopravvivenza di brahmani vedici (Vaidika) il cui riferimento testuale e rituale rimaneva l'una o l'altra scuola vedica; un segmento più ampio di brahmani la cui base testuale e rituale non erano i *Veda* ma i poemi epici sanscriti, i *purāṇa* e gli *āgama*, e che faceva sempre più ricorso alle versioni in lingue dialettali regionali di questi testi in *tamiḻ*, *konkanī*, *baṅgalī*, *hindī*, ecc.; e una ben più ampia rappresentanza di sacerdoti non testuali, analfabeti ma non privi di cultura, che attingeva largamente ma non esclusivamente alle caste inferiori e alle popolazioni tribali marginalmente induiste, legate a un'inesauribile varietà di santuari locali e di fenomeni cultuali, e che più della sua controparte brahmanica poteva essere interessata al contesto di villaggio, ai culti degli eroi e della dea, alle possessioni da parte di spiriti, a esorcismi, divinazione, taumaturgia, stregoneria, astrologia e sciamanismo. I villaggi affidavano ruoli sacerdotali virtualmente a qualunque casta o perfino sottocasta. Nelle aree urbane i templi mostravano una grande ampiezza nella gamma di sacerdoti, includendo

(per citare un esempio dell'XI secolo) una cinquantina di sacerdoti tratti da un personale di centinaia, tutti ordinati per funzione e salario a partire dal brahmano *paṇḍit*, via via degradando attraverso sacerdoti di rango inferiore con la funzione di servire nel tempio divinità accolite o di celebrare sacrifici animali, elencando perfino, come sacerdoti a tempo parziale, specialisti di *Ṛgveda*, *Sāmāveda* e *Yajurveda*.

Il sacerdozio induista del XX secolo conserva molte caratteristiche del passato, compresa l'ereditaria relazione *jajmāni*, il posizionamento delle sottocaste sacerdotali brahmaniche vicino alla sommità della gerarchia delle *jāti* (anche se, va notato, non a un livello alto quanto la maggior parte delle sottocaste brahmaniche non sacerdotali), una forte enfasi sulla purezza e sullo *status* rituale consacrato, un'organizzazione gerarchica come anche un'organizzazione settaria, e una sconcertante gamma di specializzazione tratta da ogni gruppo castale, a partire dal sacerdote brahmano addetto ai culti dei riti funebri di alta casta ma basso rango nell'India settentrionale (il *mahāpātra*) fino al barbiere di bassa casta che svolge la stessa funzione in alcune parti dell'India meridionale, oppure ai sacerdoti appartenenti a un'ampia gamma di caste brahmaniche e non brahmaniche che frequentano i grandi centri sacri e svolgono l'attività di patroni dei pellegrini che vi si recano. Il brahmano *purohita* di villaggio o urbano e la sua controparte non brahmanica si possono trovare come tuttofare, chiamati per recitare *mantra*, celebrare o dare consigli su riti del ciclo vitale, inaugurare una nuova casa, tracciare oroscopi, sanzionare legami familiari, dare consigli su malattie, controbattere il malocchio, arbitrare controversie, svolgere attività di tipo contabile, o amministrare l'antico rituale di cura delle immagini nel tempio domestico. Il sacerdote brahmano urbano di un famoso tempio viṣṇuita o śivaita, come il *pūjāri* non brahmano del più grezzo santuario roccioso lungo la strada, troverà il suo ruolo più circoscritto di quello del sacerdote domestico, ma tuttavia fissato nella stessa funzione di mediazione tra il mondo umano e quello divino.

[Il sacerdozio nelle tradizioni europee è trattato in modo indipendente in *DRUIDI*, vol. 12; *FLAMEN* e *MAGI*, vol. 11. Per l'etimologia e i diversi usi del termine *brāhmaṇa* vedi *BRAHMAN*; vedi anche *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio dettagliato del sacerdozio vedico e della sua storia. F. Staal (cur.), *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983, presenta il personale *śrauta* dei sacerdoti nel contesto del rituale dell'*agnicayana* (I, pp. 40-54); molte illustrazioni a colori dell'*agnicayana* celebrato in Kerala nel 1975 e un'ottima bibliografia lo rendono un'opera indispensabile. Il vol. II contiene un catalogo di sacrificatori vedici viventi e recentemente scomparsi con brevi storie regionali ad opera di C.G. Kashikar e A. Parpola: *Śrauta Traditions of Recent Times* (pp. 199-251). Il substrato indo-iranico del sacerdozio vedico è sintetizzato in B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle*, Berkeley 1981, cfr. specialmente pp. 60-63, con riferimenti bibliografici. H.W. Bodewitz, *The Fourth Priest (the Brahmán) in Vedic Ritual*, in R. Kloppenborg (cur.), *Selected Studies on Ritual in Indian Religions. Essays to D.J. Hoens*, Leiden 1983, ha sintetizzato e offerto un contributo alle interpretazioni del quarto sacerdote *śrauta*. Una discussione innovativa e influente della relazione tra i sacerdoti vedici, i loro patroni sacrificatori e la rinuncia si trova in J.C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 8 (1964), pp. 1-31. Ancora utile per il sacerdozio sia vedico che dell'Induismo successivo è la presentazione di A.B. Keith, *Priest, Priesthood (Hindu)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, Edinburgh 1918.

Il miglior testo sui sacerdoti templari induisti è C.J. Fuller, *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, New York 1984. Lo studio, derivante da un lavoro sul campo, contiene dettagli sulla gerarchia dei sacerdoti nel tempio di Mīnākṣī a Madurai, Tamiḻ Nāḍu. L.P. Vidyarthi, Makhan Jha e B.N. Saraswati (curr.), *The Sacred Complex of Kashi. A Microcosm of Indian Civilization*, Delhi 1979, include una dozzina di tipi di specialisti sacri attivi a Benares. Tra i migliori studi sul campo antropologico che comprendono una discussione informata e ben articolata delle attività sacerdotali nei villaggi, cfr. L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975, specialmente il capitolo 6, uno studio comparato dei sacerdoti brahmani e del *baiga* (sacerdote non brahmano-esorcista) di Chhattisgarh, Madhya Pradesh; cfr. anche D.F. Pocock, *Mind, Body, and Wealth. A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Totowa/N.J. 1973, specialmente il cap. 3 sui culti della dea nel Gujarat centrale, nei quali il *bhuvo* (sacerdote non brahmano) è posseduto da una particolare *mātā*, o dea.

DAVID M. KNIPE

SAMĀDHI. Il termine sanscrito *samādhi* (da *sam*, «insieme», seguito dalla particella rafforzativa *ā*, e dalla radice verbale *dhā*, «collocare, mettere») significa letteralmente «mettere insieme». Fa allusione a quell'unione di soggetto e oggetto che costituisce l'elemento essenziale dello stato mistico di unificazione al quale esso si riferisce. Il più delle volte viene reso con *estasi*, ma, considerato il carico emotivo che questo imprestito greco implica, fu proposto (cfr. Eliade, 1975) il neologismo *enstasi* – dal greco, che significa «stare in [se stessi]» –, termine che sta guadagnando un'approvazione crescente.

Troviamo la prima menzione di *samādhi* nel canone *pāli* buddhista, dove sta per «concentrazione». Le autorità buddhiste lo definiscono come «concentrazione

mentale in un solo punto» (*cittasya ekāgratā*; cfr. *Aṭṭhasālinī* di Buddhaghosa, 118). Non si tratta in ogni caso della concentrazione sporadica della mente convenzionale, bensì del processo yogico creativo di astrarre l'attenzione dagli oggetti esterni e focalizzarla sulla realtà interiore.

Di poco successiva ai riferimenti buddhisti è la menzione di *samādhi* fatta nella *Bhagavadgītā* (2,44; 53; 54), con il significato di concentrazione in un unico punto nel senso di comunione con l'Essere divino. Si dice che questa esperienza del divino, enstatica e trasformativa, possa essere favorita da pratiche meditative particolari (cfr. *Bhagavadgītā* 6,12-15), ma anche dall'azione disinteressata (cfr. *Bhagavadgītā* 12,10) e dalla semplice devozione al dio personale (cfr. *Bhagavadgītā* 12,11). Precedente a questi usi è l'utilizzo del participio passato *samāhita* («raccolto») con riferimento alla concentrazione mentale (cfr. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,4,23).

Con il significato di «concentrazione perfetta» (*samyaksamādhi*), il termine figura nel Buddhismo Hīnayāna come ultimo elemento dell'Ottuplice Sentiero del Buddha. Come tale comprende tutte le tecniche di introversione meditativa conosciuta come *dhyāna* (pāli, *jhāna*), di cui si distinguono otto livelli di progressiva semplificazione dei contenuti della coscienza. I primi quattro stadi riguardano la «meditazione con forma» (*rūpa dhyāna*), gli ultimi quattro la «meditazione priva di forma» (*arūpa dhyāna*). Al di là di queste esperienze mistiche c'è l'incondizionato, la realtà trascendente, il *nirvāṇa*.

La metapsicologia più elaborata degli stati di *samādhi*, modellata in parte sullo schema buddhista, si trova nella letteratura dello yoga classico. Secondo gli *Yoga Sūtra* (2,11), si ha il *samādhi* qualora i cinque tipi di movimenti della mente (*vṛtti*) – conoscenza percettiva o inferita, errore, concettualizzazione, sonno e memoria – siano sospesi perfettamente. Questa sospensione (*nirodha*) è ottenuta attraverso l'inibizione sensoriale (*pratyāhāra*), la concentrazione (*dhāraṇā*) e la meditazione (*dhyāna*), anche se lo stato di sospensione è una condizione unicamente sufficiente e non necessaria al manifestarsi della coscienza enstatica (tema della grazia).

Nello yoga classico, *samādhi* designa la *tecnica* di identificazione mistica con l'oggetto scelto, anche se il *processo* che sta alla base è più propriamente espresso con il termine *samāpatti* («coincidenza»), riservato nel Buddhismo ai quattro stadi di meditazione priva di forma. In modo simile, le espressioni *dhāraṇā* e *dhyāna* rappresentano tipologie di tecniche yogiche, mentre i loro processi essenziali sono meglio definiti rispettivamente con i termini *ekāgratā* («concentrazione in un solo punto») ed *ekatānatā* («il fluire verso un solo punto»).

Gli *Yoga Sūtra* (1,42-44) menzionano quattro livelli di coincidenza enstatica: 1) *savitarka samāpatti*, o «coincidenza cogitativa»; 2) *nirvitarka samāpatti*, o «coincidenza transcogitativa»; 3) *savicāra samāpatti*, o «coincidenza riflessiva»; e 4) *nirvicāra samāpatti*, o «coincidenza transriflessiva». I primi due livelli di *samāpatti* sono praticati in relazione a un oggetto scelto appartenente alla dimensione «grossolana», mentre negli ultimi due la coscienza dello *yogin* si unisce a un oggetto «sottile» (psichico, non manifestato). Questi quattro stadi progressivamente «più elevati» appartengono alla categoria del *saṃprajñāta samādhi*, o «enstasi conscia [dell'oggetto]».

Nello *Yogabhāṣya* (1,17) vengono menzionati due livelli ulteriori: 5) *ānanda samāpatti*, o «coincidenza colma di beatitudine» (secondo la *Tattvavaiśāradī* di Vācaspati Miśra, 1,17, l'oggetto scelto è in questo caso un organo di senso); e 6) *asmitā samāpatti*, o «coincidenza con il senso di individuazione». Vācaspati Miśra opera un'ulteriore distinzione tra 7) *nirānanda samāpatti*, o «coincidenza oltre la beatitudine», e 8) *nirasmitā samāpatti*, o «coincidenza oltre il senso di individuazione», ma l'esistenza di questi livelli è negata in modo netto da Vijñānabhikṣu nel suo *Yogavārttika* (1,17).

Anche secondo gli *Yoga Sūtra*, la forma più alta di enstasi associata alla coscienza di un oggetto è *nirvicāra vaiśāradya*, o «lucidità autunnale nel transriflessivo (stato)». In questa condizione, il Sé trascendente (*puruṣa*) è intuito al di là della barriera del non sé o del meccanismo egotico della natura (*prakṛti*). Nel momento in cui anche quella «visione discernitiva» (*viveka khyāti*) sarà sospesa, allora avrà luogo un salto improvviso e indicibile nell'*asaṃprajñāta samādhi*, l'enstasi svuotata della coscienza oggettuale nella quale sono operativi solo gli impulsi subconsci (*saṃskāra*). Se questo stato sarà coltivato oltre un certo periodo di tempo, questi impulsi si neutralizzeranno gli uni con gli altri, portando, alla fine, al *dharmamegha samādhi*, «l'enstasi della nuvola del *dharma* [ciò che costituisce, verità]». Questo stato non è definito in modo chiaro da nessuna parte, ma sembra che sia la fase terminale dell'*asaṃprajñāta samādhi*, essendo responsabile della cessazione delle cinque cause di afflizione (*kleśa*) e di tutto il *karman* (cfr. *Yoga Sūtra* 4,30), e dando così origine all'emancipazione finale (*apavarga*, *kaivalya*).

L'ontologia e la metapsicologia dualiste dello yoga classico descrivono un'emancipazione che coincide con la morte del complesso finito corpo-mente. Questo fine di «liberazione disincarnata» (*videhamukti*) contrasta con l'ideale, proprio delle tradizioni non-dualiste come l'Advaita Vedānta, di «liberazione in vita» (*jīvanmukti*). Mentre le summenzionate forme di enstasi rappresentano realizzazioni basate sull'introversione dell'attenzione, l'enstasi associata con la liberazione in vita è fondata sulla trascendenza dell'attenzione stessa. È conosciuta come *sahajasamādhi* o «enstasi spontanea [cioè naturale]» – l'enstasi «con gli occhi aperti» (cfr.

Da Free, 1983), che trascende tutti i tipi di conoscenza e di esperienza, siano essi secolari o esoterici.

[Per una trattazione di *samādhi* in un contesto meditativo più ampio, vedi *YOGA*].

BIBLIOGRAFIA

C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen 1951. Profonda indagine fenomenologica sullo stato meditativo che precede l'estasi/enstasi, accompagnata da alcune osservazioni fondamentali sulla natura della trascendenza soggetto-oggetto.

E. Conze, *Buddhist Meditation*, New York 1969. Una lettura utile.

J. Da Free, *Enlightenment and the Transformation of Man*, G. Feuerstein (cur.), Clearlake/Cal. 1983. Una compilazione di materiali pubblicati e inediti, concernenti soprattutto il *sahaja samādhi*.

S. Dasgupta, *The Study of Patañjali*, Calcutta 1920. Uno dei primi studi sullo yoga classico contenente materiale utile sullo stato enstatico.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Quest'opera classica sullo yoga contiene molte parti relative al tema in questione, cfr. pp. 76ss. e 167ss.

G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980. Un'analisi brillante dei differenti stadi dell'unificazione enstatica, cfr. pp. 81ss.

G. Feuerstein, *The Bhagavad Gītā. Its Philosophy and Cultural Setting*, Wheaton/Ill. 1983. Cfr., in particolar modo, il capitolo sul percorso yogico, pp. 126-46.

H.R. Jarrel, *International Meditation Bibliography 1950-1982*, Metuchen/N.J.-London 1985 (ATLA Bibliography Series, 12). Una bibliografia ampia, sebbene ancora incompleta, che elenca oltre mille testi e più di novecento articoli sul tema della meditazione.

G.M. Koelman, *Pātañjala Yoga. From Related Ego to Absolute Self*, Poona 1970. Lo stato enstatico è in questo testo trattato con particolare attenzione, sulla base dei commentari agli *Yoga Sūtra*; cfr. specialmente pp. 187ss.

D. Langen, *Archaische Ekstase und asiatiche Meditation*, Stuttgart 1963. Studio comparativo delle tecniche estatiche/enstatiche in relazione ai metodi medici e psicoterapeutici contemporanei di rilassamento e ipnosi.

G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien 1977. Lo studio indologico più dettagliato sulla meditazione e sull'enstasi yogica, con particolare riferimento al Sāṃkhya, al *Mṛgendra Tantra* e allo yoga classico.

GEORG FEUERSTEIN

SĀṂKHYA, parola sanscrita che significa «enumerazione», deriva dal sostantivo *saṃkhyā* («numero») ed è il nome di una delle sei scuole filosofiche ortodosse dell'Induismo.

La dottrina della scuola. La scuola Sāṃkhya, come suggerisce il nome, fonda i propri metodi di indagine su modelli distinti e riconoscibili di enumerazione. I differenti modelli di enumerazione possono essere raggruppati in tre categorie principali, separate in base alla funzione complessiva ch'essi esercitano nel sistema: i venticinque princìpi (funzione costitutiva), le otto disposizioni (proiettiva), le cinquanta categorie (effettiva).

Fondamentale per comprendere la scuola del Sāṃkhya è l'importanza ch'essa attribuisce alla distinzione tra la coscienza priva di contenuto (*puruṣa*) e la sostanza (*prakṛti*), due princìpi essenzialmente differenti. Nulla esiste al di fuori di questi due princìpi. Una tale distinzione costò alla scuola Sāṃkhya l'etichetta di «dualista». La coscienza priva di contenuto è l'opposto della sostanza in quanto è inattiva, sebbene conscia, e dunque non soggetta al cambiamento. La sostanza, al contrario, è potenzialmente ed effettivamente attiva, ma inconscia. Essa è sia non manifesta sia manifesta. La sostanza non manifesta può anche essere detta «sostanza originaria», poiché è da quella che l'intero universo manifesto emerge.

L'universo sottostà ai cicli di emanazione e assorbimento. Durante l'assorbimento, la sostanza originaria è sopita, e i suoi tre costituenti (i *guṇa*: *sattva*, *rajas* e *tamas*) sono in una condizione di equilibrio. Quando l'equilibrio dei tre costituenti si incrina, la sostanza originaria inizia a riprodursi. La sostanza non manifesta si trasforma in sostanza manifesta e continua a trasformarsi da un principio all'altro sino a che la sostanza originaria non si sia manifestata in ventitré princìpi. Questo è il modello costitutivo di enumerazione, estensione della dualità fondamentale. Secondo alcuni testi, il primo principio è «il grande» (*mahat*); altri sostengono che sia l'intelletto (*buddhi*) a emergere per primo. Entrambi i princìpi producono l'ego (*ahaṃkāra*). L'ego, a sua volta, emana dieci facoltà – cinque facoltà sensoriali (*buddhīndriya*) e cinque facoltà d'azione (*karmendriya*); l'ego dà luogo anche alla mente (*manas*) e ai cinque elementi sottili (*tanmātra*). Gli elementi sottili producono i cinque elementi grossolani (*bhūta*). La figura 1 (che si rifà allo schema del Sāṃkhya classico della *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa) fornisce una panoramica generale dei venticinque princìpi che costituiscono l'universo: i ventitré princìpi prodotti e i due princìpi di base, la coscienza priva di contenuto e la sostanza originaria.

Tutti i ventitré princìpi della sostanza manifesta sono una trasformazione di un'unica cosa, ovvero la sostanza originaria. Questi princìpi, infatti, non sono prodotti nuovi o effetti: gli effetti esistono già nelle loro cause. L'essenza di questa teoria della causalità (*satkāryavāda*) è che un effetto deve essere connesso a condizioni necessarie preesistenti, diversamente niente potrebbe es-

FIGURA 1. *Il modello costitutivo: i venticinque princìpi che costituiscono l'universo.*

Principio	Gruppo	N.
Coscienza priva di contenuto (*puruṣa*)		(1)
Sostanza originaria (*prakṛti*)		(1)
Il Grande (*mahat*) / Intelletto (*buddhi*)		(1)
Ego (*ahaṃkāra*)		(1)
Udito	Cinque facoltà sensoriali (*buddhīndriya*)	(5)
Tatto		
Vista		
Gusto		
Olfatto		
Apparato fonatorio	Cinque facoltà d'azione (*karmendriya*)	(5)
Mani		
Piedi		
Organi d'escrezione		
Organi di riproduzione		
Mente (*manas*)		(1)
Suono	Cinque elementi sottili (*tanmātra*)	(5)
Tatto		
Colore		
Gusto		
Odore		
Spazio	Cinque elementi grossolani (*bhūta*)	(5)
Aria		
Fuoco		
Acqua		
Terra		
		(25)

sere causa di qualcos'altro; in altre parole, deve esserci una relazione di dipendenza tra la causa e l'effetto, che fa sì che solo il latte, per esempio, e non l'acqua, produca lo yogurt.

La scuola Sāṃkhya postula che la sostanza sia una, e che l'emanazione di un dato numero di cose da quell'unica sostanza sia intesa come causazione. Le molte cose di questo mondo sono differenti dalla sostanza originaria, pur essendo la stessa cosa. I componenti della realtà di tutti i giorni – noi stessi, le nostre menti, i nostri ego, i nostri intelletti – sono sostanza. Anche le funzioni mentali sono trasformazioni. La stessa coscienza priva di contenuto si confonde con queste trasformazioni, sebbene in realtà essa non ne sia altro che un mero testimone. Ma dal momento che la coscienza priva di contenuto non subisce cambiamento alcuno né produce alcuna attività, questa confusione deve essere radicata nella sostanza. Se qualcosa deve essere causato, ciò deve accadere nella sostanza. La letteratura Sāṃkhya non chiarisce in che modo le due entità fondamentali possano interagire, sempre che lo facciano davvero.

È qui che metafisica ed epistemologia si fondono. La confusione tra la coscienza priva di contenuto e la sostanza lascia spazio all'epistemologia. Come si può rimuovere questa confusione, questa ignoranza che mantiene il mondo nel reiterante ciclo delle esistenze? La schiavitù nel ciclo delle vite dipende dall'ignoranza della distinzione tra la sostanza e la coscienza priva di contenuto. La soppressione della confusione e dell'ignoranza può essere ottenuta attraverso la conoscenza, in particolare la conoscenza che distingue o discrimina la coscienza priva di contenuto dalla sostanza. Per mezzo di questa conoscenza si conquista la liberazione, e il proprio corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*) cessa di trasmigrare di vita in vita.

L'intelletto, l'ego, la mente, le cinque facoltà sensoriali, le cinque facoltà d'azione e i cinque elementi sottili insieme formano il corpo sottile. Questo può unirsi al corpo grossolano o distaccarsi da esso; qualora vi si unisca, lo anima. D'altro canto, il corpo sottile quando si distacca dal corpo grossolano, al momento della morte, trasmigra. Il corpo sottile comprende le otto disposizioni proprie dell'intelletto che costituiscono il modello proiettivo di enumerazione mostrato nella figura 2. Rispetto alla liberazione, la colonna di sinistra elenca quattro disposizioni costruttive e la colonna di destra ne elenca quattro distruttive. La loro composizione cambia a seconda di quale disposizione sia predominante.

Il modello effettivo di enumerazione risulta dall'interazione tra le otto disposizioni dell'intelletto (modello proiettivo) e i venticinque princìpi che costituiscono l'universo (modello costitutivo). Questo modello enumera cinquanta categorie di creazioni intellettuali:

Categoria	N.
Cinque concezioni erronee	(5)
Ventotto incapacità delle facoltà sensoriali, di azione e mentali	(28)
Nove soddisfazioni	(9)
Otto realizzazioni spirituali	(8)
	(50)

Queste categorie sono ulteriormente suddivisibili. Allo stesso tempo, questo modello è applicabile a quattro forme di vita dell'universo manifestato: piante, animali, dei ed esseri umani.

I modelli di enumerazione furono designati come sistemi scientifici che utilizzano strumenti metodologici (*tantrayukti*) basati su di una attenta enumerazione dei soggetti, delle caratteristiche e delle tipologie di tematiche organizzate secondo le diverse discipline della tradizione intellettuale dell'India antica. Tali strumenti si svilupparono in branche del sapere differenti, come la medicina e l'arte di governo. Secondo la *Yuktidīpika*, un commentario della scuola Sāṃkhya risalente all'ultima metà del I millennio d.C., la lista degli strumenti del sistema scientifico inizia con i versi mnemonici, a cui

FIGURA 2. *Il modello proiettivo: le otto disposizioni dell'intelletto.*

COSTRUTTIVE	DISTRUTTIVE
Merito	Demerito
Conoscenza	Ignoranza
Non attaccamento	Attaccamento
Potere	Impotenza

seguono gli strumenti della conoscenza, i costituenti dell'inferenza, la serie completa dei sessanta argomenti del sistema Sāṃkhya, dubbio e prova, spiegazione breve e dettagliata, l'ordine degli argomenti così come si presenta nell'emanazione dell'universo, e la descrizione delle cose attraverso il nome.

Come appare evidente da questa enumerazione degli strumenti metodologici, l'enfasi è posta su quelli filosofici, che venivano utilizzati per determinare la conoscenza delle cose così come sono, al fine di acquisire la conoscenza per ottenere la liberazione. La conoscenza dovrebbe essere acquisita attraverso strumenti corretti o mezzi di conoscenza, vale a dire la percezione, l'inferenza e la testimonianza verbale. La scuola Sāṃkhya riserva un'attenzione particolare all'inferenza dal momento che è attraverso l'inferenza che si possono conoscere le due principali entità al di là della percezione sensoriale immediata, ovvero la coscienza priva di contenuto e la sostanza originaria.

Panoramica storica generale. Furono interessi di tipo naturalistico a dare origine alla scuola Sāṃkhya. La prima articolazione dei concetti del Sāṃkhya fatta nelle *upaniṣad* (900 a.C.-primi secoli dell'era volgare) mette in evidenza quelli caratterizzati dall'enumerazione di vari princìpi, come gli elementi della natura.

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e la *Chāndogya Upaniṣad*, due delle *upaniṣad* più antiche, contengono numerose spiegazioni di questo mondo in termini di insiemi di tre costituenti (*guṇa*), talvolta nella forma di colori (nero, bianco e rosso), di necessità essenziali della vita (cibo, acqua e calore) o delle stagioni (estate, stagione delle piogge e stagione della mietitura), e così via. Ovviamente queste antiche *upaniṣad* incarnano stratificazioni di strutture di pensiero diverse. È in ogni caso evidente come alla base del sistema triadico ci fossero due soli elementi, opposti: bianco e nero, cibo e acqua, estate e stagione delle piogge, e così via. Aggiungendo un terzo elemento, come il colore rosso, la necessità del calore o la stagione della mietitura, la tensione tra gli opposti venne eliminata, portando la triade a darsi combinazioni infinite. Queste triplicazioni costituiscono l'origine dei tre costituenti della sostanza. [Vedi *GUṆA*].

L'analisi può proseguire spezzando la triade in una coppia e la coppia in un elemento singolo (l'Essere primo). Questo processo richiama l'involuzione ad uno ad uno dei ventitré princìpi della sostanza manifesta nella sostanza originaria non manifesta al momento del riassorbimento dell'universo.

La polarità della coscienza priva di contenuto e della sostanza è caratterizzata dalla tensione intrinseca negli opposti. I due poli non possono unirsi. Al limite, può sembrare che interagiscano; e al fine di descrivere la loro relazione i maestri del Sāṃkhya utilizzano delle metafore. Quella dello zoppo, per esempio, che può essere d'aiuto al cieco e viceversa.

All'inizio dell'era volgare, il sincretismo si fece strada all'interno della maggior parte degli ambienti intellettuali. Una delle *upaniṣad* del gruppo centrale, la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, lo prova quando documenta la relazione tra il Sāṃkhya e lo Yoga (6,13). Tuttavia, i nomi *sāṃkhya* e *yoga* probabilmente non si riferiscono in questo periodo a scuole filosofiche. Il nome *sāṃkhya* può indicare qualsiasi sistema di metafisica attraverso la conoscenza del quale si attinga la liberazione. Il nome *yoga* può essere applicato a tutti quei sistemi di pratiche meditative e fisiche che conducano alla liberazione.

Il Sāṃkhya e lo Yoga sono spesso considerate scuole gemelle, sebbene non sia ancora chiaro se la loro origine fu simbiotica. Lo Yoga era probabilmente un retaggio degli abitanti autoctoni del subcontinente indiano, assimilato dagli invasori indoeuropei che gradualmente conquistarono il subcontinente a partire dal 2000 a.C. È dunque possibile che lo Yoga esistesse già quando i nuovi concetti che costituirono gli inizi degli insegnamenti del Sāṃkhya furono elaborati. Poiché le correnti del Sāṃkhya e dello Yoga costituivano entrambe gli insegnamenti più ampiamente articolati del periodo, entrambe furono accettate. Erano viste come le due facce di un insegnamento volto al medesimo fine: quella teoretica e quella pratica. L'interrelazione del Sāṃkhya e dello Yoga si riflesse in opere quali la *Bhagavadgītā* (soprattutto nel secondo capitolo) e il *Mokṣadharma*, tutte e due parti della grande epica del *Mahābhārata* (IV secolo a.C.-IV secolo d.C.).

L'era del sincretismo fu inoltre chiaramente segnata da tendenze teiste. Riferimenti alla scuola Sāṃkhya suggerivano due direzioni, una teista, l'altra ateista, nonostante il fatto che il Sāṃkhya, a differenza dello Yoga, spiegasse la creazione e l'esistenza dell'universo senza la presenza di Dio. Nella trattazione di Sāṃkhya e Yoga, il termine «scuola teista» è di norma riferito allo Yoga. Il periodo del sincretismo fu quello che, storicamente, vide le scuole del Sāṃkhya e dello Yoga più vicine. Sembra che da questo momento le due scuole si divisero per intraprendere percorsi personali sino al periodo medievale, quando si unirono nuovamente.

Non c'è nessuna opera indipendente che esponga gli insegnamenti della scuola Sāṃkhya dai primi secoli dell'era volgare. Nella letteratura filosofica successiva, si

trovano riferimenti allo *ṣaṣṭitantra* come a un sistema di insegnamenti del Sāṃkhya. Non è però chiaro se *ṣaṣṭitantra* fosse in origine il nome di un sistema di insegnamenti o il titolo di un'opera scritta. Quando lo studioso jainista del XIV secolo Guṇaratna menziona una revisione dello *Ṣaṣṭitantra*, fa riferimento presumibilmente a un'opera della scuola Sāṃkhya. È chiaro che così come il Sāṃkhya e lo Yoga furono originariamente nomi di insegnamenti e diventarono solo successivamente denominazioni di scuole, anche lo *ṣaṣṭitantra* fu verosimilmente prima un nome di un sistema di insegnamenti e poi il titolo di un'opera.

Ṣaṣṭitantra, come il nome stesso suggerisce, è riferito ai «sessanta nuclei tematici» di un sistema: i dieci argomenti fondamentali che caratterizzano le due entità (la coscienza priva di contenuto e la sostanza) e le cinquanta categorie sopra menzionate come creazioni intellettuali. La data e l'autore dello *Ṣaṣṭitantra*, sia per quanto riguarda l'opera originale che la sua revisione, sono difficili da verificare. Si ipotizza che sia stata composta in un periodo compreso tra il I e il IV secolo d.C. La paternità dell'opera viene diversamente attribuita a Pañcaśikha o Vṛṣagaṇa o talvolta al fondatore della scuola Sāṃkhya, Kapila.

L'elenco dei maestri del Sāṃkhya denota una ricca eredità intellettuale; sfortunatamente, nessuna delle loro opere è sopravvissuta. Uno di questi maestri, Vindhyavāsin, si guadagnò la reputazione di oppositore fervente dei buddhisti. È inoltre noto per aver affermato che la mente è il solo strumento nei processi cognitivi, in contrasto con la corrente principale della scuola Sāṃkhya secondo la quale i processi cognitivi risultano dagli strumenti interni di intelletto, ego e mente. In questo senso, Vindhyavāsin si faceva portatore di un'idea peculiare alla scuola dello Yoga, quella cioè secondo la quale esiste un solo strumento interno, la mente. Un altro maestro del Sāṃkhya, Mādhava, si allontanò dalla corrente principale della scuola interpretando i tre costituenti in termini di atomi, abbastanza verosimilmente sotto l'influenza della scuola Vaiśeṣika.

Letteratura. L'opera scritta indipendente più antica a noi pervenuta della scuola Sāṃkhya è costituita dalle *Sāṃkhya-kārikā* di Īśvarakṛṣṇa. Quest'opera viene variamente collocata tra il 350 e il 550 d.C. Le *Sāṃkhya-kārikā* sono una sorta di codificazione degli insegnamenti del Sāṃkhya; trattano i diversi modelli di enumerazione ed espongono il fine dell'insegnamento, ovvero la liberazione attraverso la distinzione tra la coscienza priva di contenuto e la sostanza. Quest'opera attribuisce alla scuola del Sāṃkhya un carattere prevalentemente filosofico, perché il suo scopo – l'esperienza religiosa – è ottenuto attraverso un processo cognitivo che si serve della logica e dell'epistemologia.

Nei secoli successivi vennero composti numerosi commentari a quest'opera classica: la *Suvarṇasaptati* (conservata nella traduzione cinese di Paramārtha), la *Sāṃkhyavṛtti*, la *Sāṃkhyasaptativṛtti*, il *Gauḍapādabhāṣya*, la *Māṭharavṛtti*, la *Jayamaṅgalā*, la *Yuktidīpikā* e la *Sāṃkhyatattvakaumudī*. Ad eccezione della *Yuktidīpikā* e della *Sāṃkhyatattvakaumudī*, i commentari sono per la maggior parte riformulazioni e glosse basate sul ricordo mnemonico dei versi delle *Sāṃkhya-kārikā*.

La *Yuktidīpikā*, disponibile nella prima edizione pubblicata nel 1938, è la fonte principale di informazione su molti aspetti degli insegnamenti del Sāṃkhya che non sarebbero accessibili altrimenti. Non sono chiari né la data né l'autore dell'opera. Inoltre, Albrecht Wezler ha messo in luce come essa contenga due tipi di commentari. Uno, il *Rājavārttika*, è composto di brevi massime nominali (*vārttika*); l'altro è un commentario alle massime piuttosto che alle *Sāṃkhya-kārikā* stesse. Sarà dunque necessario stabilire le date e gli autori rispettivamente del *Rājavārttika* e della *Yuktidīpikā*. La *Yuktidīpikā* si occupa propriamente di esporre e dimostrare gli assunti filosofici della scuola Sāṃkhya attraverso un procedimento retorico. L'autore presenta una serie di critiche mosse da oppositori (primariamente buddhisti) e le utilizza per spiegare e provare la posizione del Sāṃkhya.

La *Sāṃkhyatattvakaumudī*, un commentario scritto da Vācaspati Miśra I (attivo intorno al 976), era il commentario più importante alle *Sāṃkhya-kārikā* prima che la *Yuktidīpikā* fosse scoperta. Dopo di che non ci fu più alcuna opera significativa sino al XVI secolo, quando il maestro del Sāṃkhya Vijñānabhikṣu scrisse il *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* e il *Sāṃkhyasāra*. Il *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* è un commentario ai *Sāṃkhya-sūtra*. L'interpretazione che Vijñānabhikṣu dà degli insegnamenti del Sāṃkhya era influenzata dalla scuola del Vedānta, all'epoca la scuola filosofica più ampiamente diffusa. Quest'opera rappresenta la fusione tra Sāṃkhya e Yoga.

I maestri del Sāṃkhya continuarono in tempi moderni a scrivere commentari ai testi classici della scuola. Tra quelli composti nel XX secolo, il commentario di Bālarāma Udāsīna alla *Sāṃkhyatattvakaumudī* intitolato *Vidvattoṣinī* è considerato dagli studiosi tradizionali dell'India come un'esposizione fresca e lucida degli insegnamenti del Sāṃkhya. L'asceta nonché maestro del Sāṃkhya del XX secolo Hariharānanda Āraṇya seguì l'esempio dei maestri antichi: trascorse la maggior parte della sua vita meditando in solitudine, riapparendo solo occasionalmente per insegnare o per scrivere opere quali *The Sāṃkhyasūtra of Pañcaśikha* e *The Sāṃkhyatattvāloka*. Infine, Pandit Ram Shankar Bhattacharya, maestro e studioso del Sāṃkhya contemporaneo, ha ripubblicato vecchi testi della scuola Sāṃkhya

significativi e ha collaborato a diverse riviste con degli articoli.

[Per una trattazione della scuola «gemella» del Sāṃkhya, vedi *YOGA*; e *INDIA, FILOSOFIE DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di più ampio respiro sulla scuola Sāṃkhya è G.J. Larson e R.S. Bhattacharya (curr.), *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Princeton-Delhi 1987, vol. IV di K.H. Potter (cur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Contiene un'introduzione dettagliata e aggiornata alle diverse teorie della scuola; larga parte del volume è dedicata a presentare in forma riassuntiva i contenuti delle opere del Sāṃkhya, dalle più antiche a quelle moderne. Il volume è frutto della collaborazione di studiosi indiani e occidentali.

L'opera di G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Santa Barbara 1979 (2ª ed.), è stata fino a oggi l'unica monografia sul Sāṃkhya; traccia le origini della scuola e fornisce il testo sanscrito delle *Sāṃkhya-kārikā* in traduzione inglese. La seconda edizione si distingue dalla prima (Delhi 1969) per alcune aggiunte al *corpus* originale dei capitoli.

Il breve volume di M. Hulin, *Sāṃkhya Literature*, in J. Gonda (cur.), *History of Indian Literature*, Wiesbaden 1978, VI, 3, fornisce una panoramica delle opere del Sāṃkhya.

L'opera di S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 1922, I, espone i concetti del Sāṃkhya in modo lucido, nonostante la lettura dell'autore sia influenzata dall'interpretazione tinta di Vedānta che ne diede il maestro medievale Vijñānabhikṣu.

L'opera di E. Frauwallner, *Geschichte der Indischen Philosophie*, Salzburg 1953, I, tradotta da V.M. Bedekar (trad.), *History of Indian Philosophy*, Delhi 1973, I, traccia la storia, in modo godibile e completo, della scuola Sāṃkhya.

Una delle prime opere autorevoli sul tema, anche se un po' sorpassata, è A.B. Keith, *The Sāṃkhya System*, Calcutta 1949 (2ª ed.).

Sulle origini storiche, cfr. E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya. An Essay on Its Historical Development according to the Texts*, 1937, rist. Delhi 1974.

EDELTRAUD HARZER

SAṂNYĀSA. Il termine sanscrito *saṃnyāsa* significa comunemente «rinuncia al mondo». Si riferisce sia al rito d'iniziazione durante il quale il rinunciante (*saṃnyāsin*) spezza formalmente tutti i suoi legami con la società, sia al tipo di vita al quale egli è così iniziato. Il termine è assente nei testi vedici e nella letteratura buddhista e jainista. Il suo utilizzo si limita alla tradizione brahmanica e alle tradizioni settarie induiste nate nel periodo medievale; si riferisce esclusivamente alla rinuncia praticata all'interno di queste tradizioni. Questo termine fece il suo ingresso nel vocabolario brahmanico intorno al II secolo a.C.

Rinuncia e Brahmanesimo. Non c'è consenso tra gli studiosi per quanto riguarda l'origine della rinuncia al mondo in India. Data la natura frammentaria delle prove, questo è un quesito che verosimilmente rimarrà irrisolto. Gli studi recenti, tuttavia, hanno dimostrato come l'affermazione un tempo fatta che l'ideale della rinuncia si fosse originato esclusivamente tra le popolazioni non brahmaniche o addirittura tra quelle non arie, sia infondata. Ci sono prove valide e molto antiche che testimoniano come la rinuncia al mondo rivestisse un ruolo importante all'interno dell'intero spettro delle tradizioni e sette religiose dell'India settentrionale, incluso il Brahmanesimo, già a partire dal VI secolo a.C.

La rinuncia, tuttavia, mise in dubbio il valore delle maggiori istituzioni brahmaniche, quali il matrimonio, i riti sacrificali e la gerarchia sociale delle caste. La via della rinuncia, proclamando l'abbandono del rituale e della società come acme della vita religiosa, sfidò in modo particolare la religione vedica, religione che aveva come perno la società e che riconosceva ai maschi adulti un solo ruolo socio-religioso, quello del capofamiglia sposato con i suoi obblighi sociali, procreativi e rituali. La tradizione brahmanica, comunque, ha sempre dimostrato l'abilità di assorbire il nuovo senza scartare il vecchio. Furono fatti dei tentativi per trovare legittimazioni teoretiche agli stili di vita del rinunciante e del capofamiglia, tra cui il più significativo fu il sistema dei quattro *āśrama* (ordini di vita). La rinuncia fu talvolta ridefinita per adattarvi la vita nella società. Le tradizioni devozionali (*bhakti*), per esempio, erano dell'opinione che la vera rinuncia non consistesse tanto nella separazione fisica dalla società ma piuttosto nel distacco interiore dal mondo e dai risultati delle proprie azioni. Alcune di queste tradizioni definirono la rinuncia come l'abbandono a Dio. Nonostante gli sforzi di sintesi, una tensione tra questi due ideali ha continuato a esistere all'interno del Brahmanesimo. [Vedi *BHAKTI*].

Stile di vita e fine. Le caratteristiche principali della vita di un rinunciante sono sostanzialmente le stesse in tutte le sette. I rinuncianti sono senza casa. Fatta eccezione per i quattro mesi della stagione delle piogge (da giugno a settembre), è richiesto loro di vagabondare costantemente. La loro residenza ideale è costituita dai piedi di un albero. I rinuncianti si rasano la testa e girano nudi o indossando una veste ocra. Praticano il celibato e la povertà e provvedono al cibo e alle altre poche necessità della vita elemosinando. Molti termini riferiti al rinunciante, quali *parivrājaka* («vagabondo») e *bhikṣu* («mendicante»), riflettono questi aspetti della sua vita. Tutti questi aspetti, inoltre, dovrebbero essere intesi come rifiuto simbolico dei costumi sociali e delle istituzioni, e non esclusivamente come pratiche ascetiche.

Un tratto significativo dello stile di vita dei rinuncianti è l'abbandono del fuoco. Esso simboleggia la loro separazione dalla società e dalla religione vedica, e in modo particolare il loro rifiuto del sacrificio vedico. Sebbene presente in tutte le tradizioni di rinuncia, l'abbandono del fuoco occupa una posizione centrale nella rinuncia brahmanica, che è spesso definita come l'abbandono di tutte le azioni rituali. La mancanza del fuoco è all'origine di due usanze. Impossibilitati a cucinare per loro stessi, i rinuncianti mendicano il cibo cotto quotidianamente. Dopo la morte essi non sono cremati come le altre persone ma seppelliti, in terra o immersi in acqua, poiché la cremazione è eseguita con i fuochi consacrati del morto e costituisce il suo ultimo sacrificio (*antyeṣṭi*).

La trasformazione più grande della rinuncia ebbe luogo nel Buddhismo antico con l'istituzione di comunità monastiche permanenti e il conseguente abbandono dello stile di vita itinerante. [Vedi *MONACHESIMO BUDDHISTA*, vol. 10]. Gli ordini monastici non vennero organizzati in seno al Brahmanesimo se non molto più tardi. Tra questi, il più noto è l'Ordine dei dieci nomi (*daśanāmī*), presumibilmente fondato dal filosofo advaita Śaṅkara (788-820 d.C.). La vita monastica stabile in ogni caso, nonostante la spinta che si verificò, non fu mai accettata né come legge né come ideale. La regola del vagabondare senza una dimora fissa fu affermata, almeno teoricamente, sia all'interno sia all'esterno del Brahmanesimo.

La liberazione (*mokṣa*) dal ciclo costante delle nascite e delle morti (*saṃsāra*) è considerata il fine della rinuncia, sebbene vengano spesso menzionati scopi inferiori, quale per esempio la conquista di un mondo celeste. Molte sette considerano la rinuncia come il presupposto necessario alla liberazione. Il *saṃnyāsa*, perciò, è spesso indicato come *mokṣāśrama* o semplicemente come *mokṣa*.

Il Brahmanesimo stabilisce una gerarchia tra i rinuncianti basata sul grado di allontanamento dal mondo e dalle norme sociali. Il rinunciante di grado inferiore è chiamato un *kuṭīcaka*. Vive una vita di ritiro in una capanna e riceve il cibo dai figli. Il successivo è un *bahūdaka*, che mendica il cibo e adotta una vita errabonda. Un *haṃsa* ha un bastone solo, e si distingue dai primi due perché quelli portano tre bastoni legati insieme. Il quarto tipo, il più elevato, di rinunciante è un *paramahaṃsa*. Questi spezza tutti i legami sociali, abbandonando il cordone sacrificale e la crocchia di capelli sul capo, i due simboli fondamentali del suo *status* rituale e sociale precedente.

Iniziazione. Tutte le sette di rinuncianti idearono una qualche forma di iniziazione, e il Brahmanesimo non fa eccezione. Di fatto, uno degli usi più antichi del termine *saṃnyāsa* si riferiva al rito brahmanico della rinuncia. All'interno del Brahmanesimo, però, non si sviluppò alcun rito uniforme, e anche i manoscritti medievali danno versioni diverse. Sulle caratteristiche principali c'è tuttavia accordo.

Il rito occupa due giorni, sebbene la maggior parte delle cerimonie più importanti siano eseguite nel secondo. Il primo giorno, il candidato esegue nove oblazioni per i morti (*śraddhā*), l'ultima delle quali la offre a se stesso. Il giorno seguente, esegue il suo ultimo sacrificio e dà via tutti i suoi beni mondani. Deposita simbolicamente i suoi fuochi sacri, che poi spegnerà, dentro di sé inalando il loro fumo e brucia i suoi utensili sacrificali. L'abbandono del fuoco e del rituale è interpretato come un'interiorizzazione; il rinunciante porta i fuochi dentro di sé nella forma dei suoi respiri (*prāṇa*) e offre in questi fuochi un sacrificio interiore ogni volta che mangia. Mormora infine, per tre volte, la formula di rinuncia, *praiṣa*: «ho rinunciato» («*saṃnyastaṃ mayā*»), e conferisce «il dono della salvezza» (*abhayadāna*) a tutte le creature con la promessa di non nuocere mai a nessun essere vivente. È ora un rinunciante. Riceve, secondo il cerimoniale, gli strumenti del rinunciante, il bastone e la ciotola dell'elemosina, gli emblemi del suo nuovo stato (*yatiliṅga*).

Requisiti. Il rito di rinuncia consiste nell'abbandono rituale di tutti i riti. Paradossalmente, esso fece sì che le norme socio-rituali del Brahmanesimo regolassero l'ingresso in quello stato che, per eccellenza, si proponeva di trascenderle. Il problema dei requisiti è premessa a tutte le azioni rituali, compreso il rito di rinuncia. Solo le tre categorie (*varṇa*) dei due volte nati sono qualificate per eseguire i riti, e, dunque, per rinunciare. L'opinione si divide in ogni caso in modo netto sulla questione se solo i brahmani siano così qualificati o i membri di tutte e tre le categorie superiori.

Prima di poter rinunciare, poi, una persona deve attraversare gli *āśrama* di studente, capofamiglia ed eremita nella foresta, anche se, con l'obsolescenza dello stato di eremitaggio, questa regola fu interpretata nel senso che adempiere ai doveri dei primi due *āśrama* permette di pagare i tre debiti contratti al momento della nascita, ovvero lo studio vedico, il sacrificio e la procreazione. Una visione, comunque, afferma che questi preparativi siano richiesti solo alla gente comune; un'altra che chi è totalmente distaccato dal mondo possa rinunciare immediatamente.

La posizione delle donne è anch'essa ambigua. Esistono ordini di monache nel Buddismo, nel Jainismo e in alcune sette induiste medievali. Nella letteratura sanscrita compaiono frequenti riferimenti a rinuncianti donne, e la loro posizione è riconosciuta dalla legge induista. Le autorità brahmaniche generalmente nega-

no la legittimità della rinuncia femminile, sebbene si sentano di tanto in tanto a questo proposito voci di dissenso.

Conseguenze rituali e legali. Il rito di rinuncia è interpretato come la morte rituale del rinunciante. Nonostante sia morto, egli è nondimeno presente in modo visibile tra i viventi e occupa una posizione ambivalente all'interno del Brahmanesimo. È escluso da tutti gli atti rituali. Il suo stato per quanto concerne la purezza rituale non è chiaro. Sebbene egli sia spesso considerato, da un punto di vista teologico, come il culmine della purezza, in ambito rituale la sua presenza è temuta come causa di impurità.

La morte rituale del rinunciante coincide, per la legge induista, con la sua morte civile. La rinuncia di un padre è l'occasione per la successione degli eredi, come sarebbe nel caso di morte fisica. Il matrimonio è sciolto, e, secondo alcune fonti autorevoli, quali la *Nāradasmṛti* (12,97), alla moglie di un rinunciante è permesso risposarsi. I rinuncianti, inoltre, non possono prendere parte a transazioni giuridiche e sono sollevati da obblighi contrattuali o da debiti precedenti. Non è loro permesso neanche di comparire come testimoni in un'aula di tribunale.

La rinuncia è considerata uno stato irreversibile, da un punto di vista sia rituale sia sociale. Il rinunciante che ritorni alla vita secolare (*ārūḍhapatita*) diventa un fuori-casta (*cāṇḍāla*) ed è escluso da qualsiasi contatto rituale o sociale.

Conclusione. La rinuncia costituì uno degli sviluppi più significativi nella storia delle religioni indiane. Influenzò la visione del mondo postvedica basata sui concetti centrali di *saṃsāra* e di *mokṣa*. I fondatori di quasi tutte le maggiori religioni e sette indiane erano rinuncianti. La mentalità del rinunciante influenzò anche la vita religiosa e il sistema di valori delle persone inserite nella società. Le due ideologie rappresentate dal capofamiglia e dal *saṃnyāsin*, la prima incentrata sul vivere sociale, la seconda sulla rinuncia al mondo, continuarono a esistere l'una accanto all'altra in seno al Brahmanesimo. Come osserva Dumont (1960), «Il segreto dell'Induismo può essere scovato nel dialogo tra il rinunciante e l'uomo inserito nel mondo» (pp. 36-37). L'Induismo in generale e il Brahmanesimo in particolare non possono essere adeguatamente compresi qualora si ignorino questi due poli e il loro interagire.

[Per una trattazione dettagliata dei quattro *āśrama* e della relazione particolare che intercorre tra quello del capofamiglia e quello del rinunciante, vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*. I concetti metafisici e cosmologici del *saṃnyāsa* sono discussi in *MOKṢA* e *SAṂSĀRA*. Per una visione di due sette radicali di rinuncianti, vedi *ŚIVAISMO*, articoli su *Pāśupata* e *Kāpālika*].

BIBLIOGRAFIA

H. Cakraborti, *Asceticism in Ancient India, in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies*, Calcutta 1973. Un'utile introduzione principalmente descrittiva e non storica.

L. Dumont, *World Renunciation in Indian Religions*, in «Contribution to Indian Sociology», 4 (1960), pp. 33-62. Uno studio autorevole sul ruolo della rinuncia nello sviluppo storico della religione in India.

G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Bombay 1964 (2ª ed.). Sebbene alquanto sorpassato, resta il resoconto più completo delle sette ascetiche all'interno dell'Induismo.

J.C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 8 (1964), pp. 1-31. Quest'opera si ripropone di dimostrare che la rinuncia fu la conseguenza logica della dinamica interna al Brahmanesimo.

P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona 1974 (2ª ed. riv. e ampl.), II, 2, pp. 930-75, fornisce il resoconto più completo del *saṃnyāsa* nella letteratura *dharmaśāstra*.

D.M. Miller e Dorothy C. Wertz, *Hindu Monastic Life. The Monks and Monasteries of Bhubaneswar*, Montreal 1976. Una buona descrizione dei monaci e dei monasteri induisti in uno dei maggiori centri monastici dell'India moderna.

P. Olivelle (ed. e trad.), *Vāsudevāśrama Yatidharmaprakāśa*, I-II, Delhi-Wien 1976-1977. Manoscritto medievale che permette di comprendere come fosse intesa e praticata la rinuncia in seno al Brahmanesimo.

P. Olivelle, *Contributions to the Semantic Development of Saṃnyāsa*, in «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981), pp. 265-74. Il solo studio sui primi usi del termine *saṃnyāsa*.

H.D. Sharma, *Contributions to the History of Brāhmaṇical Asceticism (Saṃnyāsa)*, Poona 1939. Uno studio datato ma ancora utile basato sui testi giuridici e sulle *Saṃnyāsa Upaniṣad*.

J.F. Sprockhoff, *Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus*, Wiesbaden 1976. Un'analisi dettagliata delle *Saṃnyāsa Upaniṣad*. Il migliore studio completo sulla rinuncia brahmanica.

PATRICK OLIVELLE

SAṂSĀRA è una parola sanscrita che significa «vagare o attraversare una serie di stati o condizioni». È il nome dato alla teoria della rinascita nelle tre maggiori religioni indiane autoctone, l'Induismo, il Buddhismo e il Jainismo. *Saṃsāra* è il ciclo senza inizio di nascita, morte e rinascita, un processo causato dal *karman*. Considerati insieme, *saṃsāra* e *karman* forniscono le religioni indiane sia di una spiegazione causale delle differenze umane sia di una teoria etica di retribuzione morale.

Il termine *saṃsāra* è altresì applicato all'esistenza fenomenica in generale per indicarne la natura transitoria e ciclica. *Saṃsāra* è l'universo condizionato e sempre mutevole in contrapposizione allo stato incondizionato,

eterno e trascendente (*mokṣa* o *nirvāṇa*). In tutte e tre le religioni indiane, il fine soteriologico è definito come liberazione dal *saṃsāra*, e cioè come liberazione dalla schiavitù del ciclo delle rinascite attingibile interrompendo il processo karmico.

Le origini della teoria della rinascita in India sono dibattute. Alcuni studiosi fanno risalire questa credenza all'antica religione aria del sacrificio del fuoco nota come Vedismo. La visione vedica secondo la quale un atto sacrificale produce un risultato futuro è considerata come precorritrice della teoria del *karman*, e la nozione vedica di «ri-morte» in cielo (*punar mṛtyu*) è vista come l'elemento precursore del «ritorno» (*punar avṛtti*) a nuova vita sulla terra. Altri studiosi ritengono che la dottrina della rinascita abbia avuto origine tra le popolazioni tribali non arie dell'India antica. Altri ancora pensano che sia stata elaborata da uno dei gruppi mendicanti non vedici delle antiche regioni gangetiche. In ogni caso, con il VI secolo a.C., periodo in cui presero forma il Buddismo antico e il Jainismo da una parte e le *upaniṣad* dall'altra, la teoria della rinascita fu pressoché universalmente accettata. A partire da allora tutte le religioni, le sette e le filosofie indiane, salvo i *cārvāka* o materialisti, assunsero la dottrina del *karman* e della rinascita.

Non c'è una visione univoca della natura del *saṃsāra* e del processo di rinascita. Ogni religione ha una posizione propria e all'interno di ogni religione ci sono variazioni settarie. Possono essere tuttavia individuate alcune caratteristiche comuni. In generale, tutte le tradizioni concordano nel caratterizzare il *saṃsāra* dalla sofferenza e dal dolore, così come dall'impermanenza. La fonte di quegli atti intenzionali che portano alla rinascita perpetua è solitamente individuata nel desiderio (e in modo particolare nel desiderio di un'esistenza individuale prolungata) e nell'ignoranza della natura autentica della realtà. Ci si può reincarnare in mondi celesti diversi, sulla terra come esseri umani o animali, oppure in inferni di vario genere, ciò dipende dal proprio *karman*. Alcune tradizioni affermano anche che sia possibile rinascere come insetto, come pianta o addirittura come pietra, sebbene non sia ovviamente auspicabile.

Secondo la teoria predominante nelle tradizioni induiste, il processo di rinascita è simile al movimento di un bruco che si muove da un filo d'erba a un altro. Il sé eterno e universale (*ātman*) è totalmente inattaccabile dal *karman* e dalla rinascita. L'entità che trasmigra è il sé individuale (*jīva*), il quale è dotato di un «corpo sottile» e gravato dai residui karmici che ne determineranno la direzione non appena abbandonerà il corpo al momento della morte. Tre sono i cammini percorribili. La «via degli dei» conduce al paradiso più alto, equiparato con la liberazione finale, dal quale non c'è ritorno in una nuova rinascita. La «via degli antenati» conduce alla luna; qui l'anima si trasforma in pioggia e ricade sulla terra, dove si unisce alle piante. Dopo essere stata mangiata da un essere umano o da un animale, l'anima trasmigrante si trasforma in seme, che apporterà successivamente nuova vita al sé individuale. Il terzo percorso possibile sfocia nella rinascita all'inferno o sulla terra come piccolo animale, insetto o pianta.

Le teorie buddhiste della rinascita si distinguono dalle altre per il fatto che non postulano alcuna entità durevole che muova da un'esistenza a un'altra. Il problema che ha occupato le menti dei filosofi buddhisti nel corso del tempo è stato come spiegare la «trasmigrazione» alla luce dell'insegnamento centrale del «non-sé» (*anātman*). I *pudgalavādin*, o personalisti, rischiarono di contraddire la dottrina dell'*anātman* con il loro concetto di entità personale (*pudgala*). Altre scuole postularono un «essere intermedio» (*antara bhāva*) che, costretto dal *karman*, si reca là dove la rinascita deve avere luogo e si inserisce nel punto in cui gli organi sessuali dei suoi futuri genitori si congiungono. I *theravādin*, tuttavia, negano in modo deciso l'esistenza dell'«essere intermedio», preferendo identificare la coscienza con le sue disposizioni karmiche con il nesso tra la morte e la rinascita. Non c'è una trasmigrazione della coscienza ma solo una serie di momenti discreti connessi tra loro da un rapporto causale. Per illustrare questo concetto, gli autori buddhisti utilizzano spesso delle similitudini. Il processo di rinascita è paragonato all'atto di accendere una lampada con la fiamma di un'altra, dove la lampada rappresenta il corpo e la fiamma la coscienza, o alla trasformazione del latte fresco in cagliata. Il latte non è la stessa cosa della cagliata (cioè, non c'è un'essenza che perdura) ma la seconda è prodotta a partire dal primo (come un'esistenza è karmicamente legata alla precedente).

Il *saṃsāra*, raffigurato come «ruota della vita», è analizzato nelle sue dodici condizioni causali concatenate (dottrina dell'«origine dipendente» o *pratītya samutpāda*); questa dottrina esprime la legge buddhista di causa ed effetto e spiega da che cosa dipenda la sofferenza e quale sia il punto in cui le catene possono essere spezzate. Nel Buddhismo Theravāda, la sfera condizionata del *saṃsāra* è opposta al *nirvāṇa*, mentre nel Buddhismo Mahāyāna e Vajrayāna *saṃsāra* e *nirvāṇa* sono alla fine equiparati, essendo entrambi considerati come ugualmente «vuoti» (*śunya*) di essenza.

Il Jainismo è imperniato sulla credenza in un'anima (*jīva*) originariamente pura e perfetta che si trova intrappolata nel *saṃsāra* a causa del *karman* accumulato. Il *karman*, qui considerato come un tipo di sostanza, si costituisce in un «corpo» che rimarrà costantemente attaccato all'anima fino alla liberazione. Ci sono quattro categorie di *karman* responsabile del meccanismo della

rinascita. Il *nāmakarman* determina aspetti diversi del corpo futuro, inclusi la classe (umana, animale o altro) e il sesso. Il *gotrakarman* produce la qualità spirituale della nuova vita. Il *vedanīyakarman* determina il tono piacevole o spiacevole di quella vita e l'*āyuḥkarman* la sua durata. I testi jainisti non spiegano in che modo l'anima penetra il grembo, ma sottolineano che non c'è intervallo tra la morte e la rinascita. La reincarnazione ha luogo in modo istantaneo dopo la morte non appena il corpo karmico trasferisce l'anima alla sua destinazione predeterminata.

Sebbene tutte e tre le religioni dichiarino ufficialmente che il *saṃsāra* è schiavitù e raccomandino di coltivare la conoscenza al fine di ottenere la liberazione da esso, nella pratica molti seguaci si impegnano in quelle che sono state denominate forme «saṃsāriche» di religione, vale a dire le buone opere atte a procurare una nascita migliore nella vita futura. La donazione, gli atti di devozione, i voti di austerità e altri metodi di accumulazione di merito sono mezzi atti non tanto a ottenere la liberazione dal ciclo delle rinascite ma piuttosto a conquistare una posizione migliore al suo interno.

[Vedi anche *KARMAN*; *MOKṢA*; e *REINCARNAZIONE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Per una raccolta di articoli recenti sul concetto di *saṃsāra* nelle tre principali religioni dell'India ad opera degli studiosi più autorevoli in materia, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karman and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980. L'opera di P. Yevti, *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, London 1927, costituisce ancora un'utile disamina. Per uno studio comparativo delle visioni classiche del *saṃsāra* nell'Induismo e nel Buddhismo, cfr. N.R. Reat, *Karma and Rebirth in the Upaniṣads and Buddhism*, in «Numen», 24 (1977), pp. 163-85.

BRIAN K. SMITH

ŚAṄKARA (700 d.C. circa), conosciuto anche come Śaṃkara o Śaṅkarācārya; metafisico induista, guida religiosa e fondatore dell'Advaita Vedānta. Śaṅkara è generalmente considerato come il più influente di tutti i pensatori religiosi induisti. Le molte interpretazioni e divulgazioni moderne della sua metafisica inflessibilmente intellettuale rappresentano la corrente dominante del pensiero religioso induista contemporaneo. Per gli studiosi del sanscrito, le sue composizioni, soprattutto il suo famoso commentario (*bhāṣya*) ai *Brahma Sūtra* di Bādarāyaṇa, sono modelli di eccellenza filosofica e letteraria.

La datazione di Śaṅkara continua a essere argomento di controversia per gli studiosi. Molti accettano le date tradizionali 788-820, per quanto, in anni recenti, un buon numero di studiosi abbia avanzato l'ipotesi di un lasso di vita più lungo collocandone gli anni centrali agli inizi dell'VIII secolo. I numerosi resoconti agiografici in sanscrito sulla vita di Śaṅkara sembrano tutti essere composizioni recenti. È difficile giudicare fino a che punto essi incarnino tradizioni storiche reali. Tra le agiografie la più influente è lo *Śaṅkaradigvijaya* o *Saṅkṣepa Śaṅkarajaya* di Mādhava, composto tra il 1650 e il 1800 e probabilmente rimaneggiato intorno alla metà del XIX secolo. È un testo composito che include versi tratti da alcune opere piuttosto anteriori, in particolare quelle di Vyāsācala e di Tirumalla Dīkṣita. Lo *Śaṅkaravijaya* di Anantānandagiri è un'altra agiografia importante che rappresenta una tradizione indipendente associata con il centro advaita di Kanchipuram, in Tamiḻ Nāḍu.

Secondo Mādhava, Śaṅkara nacque in una famiglia brahmana del villaggio brahmano di Kālaṭi in Kerala, nell'India meridionale. Mādhava afferma che i genitori di Śaṅkara rimasero per lungo tempo senza figli, ma che il dio Śiva alla fine acconsentì a incarnarsi come loro figlio per ricompensare la loro devozione e le loro penitenze. Questo figlio, Śaṅkara, era uno studente miracolosamente precoce: al sesto o settimo anno di età aveva già deciso di eludere lo stato di vita del capofamiglia (*gṛhasthāśrama*) e diventare un asceta religioso (*saṃnyāsin*). Con il consenso riluttante della madre vedova, abbandonò la casa e divenne discepolo di Govindanātha o Govindapāda da qualche parte lungo il fiume Narmada. In alcune delle sue opere, Śaṅkara identifica il guru del suo guru (*paramaguru*) con Gauḍapāda, e la tradizione vuole che Govindanātha fosse un discepolo di questo primo pensatore *advaita*. Govindanātha inviò successivamente Śaṅkara a Vārāṇasī (Benares), dove acquisì il suo primo discepolo importante, Sanandana, poi chiamato Padmapāda. Dopo qualche tempo, Śaṅkara si recò a Badarī sullo Himalaya, dove scrisse (all'età di dodici anni, secondo Mādhava) il suo famoso *Brahmasūtra-bhāṣya*. Durante la sua permanenza a Badarī, compose anche commentari a *upaniṣad* varie e alla *Bhagavadgītā*, e produsse altri commentari e trattati indipendenti come la *Upadeśasāhasrī*. Trascorse il resto della sua vita in viaggio da un posto all'altro per difendere i punti di vista dell'Advaita Vedānta contro oppositori provenienti da una molteplicità di sette religiose e scuole filosofiche.

Dove Śaṅkara trascorse i suoi ultimi giorni è oggetto di dibattito per i biografi. Mādhava riporta che verso la fine della sua breve vita Śaṅkara fosse tormentato da una fistola debilitante al retto provocata dalla magia ne-

ra di Abhinavagupta, un oppositore tantrico. Śaṅkara fu presumibilmente curato da questo disturbo ma morì non molto dopo a Kedarnāth sullo Himalaya. Anantānandagiri situa la sua morte a Kanchipuram, mentre fonti diverse menzionano altri luoghi ancora.

Secondo tradizioni non conservate né da Mādhava né da Anantānandagiri, Śaṅkara fondò quattro o cinque centri monastici per la diffusione dell'Advaita Vedānta: uno a Badarī nello Himalaya (nord); uno a Dvārakā in Gujarat (ovest); uno a Puri in Orissa (est); uno a Śṛṅgerī nel Karṇataka (sud); e un altro, non considerato sullo stesso piano da qualcuno, a Kanchipuram. Attraverso questi centri fu organizzata una rete estesa di maestri e monasteri advaita che fece del tutto per stabilire il dominio dell'Advaita sopra le sette e le scuole rivali. Gli asceti religiosi che appartengono a questa rete sono divisi in dieci (*daśa*) ordini monastici, i cui membri assumono un nome finale diverso (*nāma*). Per questa ragione sono collettivamente chiamati *daśanāmī*.

Lo studio del numero enorme di opere *advaita* attribuite a Śaṅkara è stato per molto tempo ostacolato dall'incapacità della critica di distinguere i componimenti autentici dalle opere a lui erroneamente attribuite. Di recente, però, Paul Hacker, Mayeda Sengaku e altri hanno stabilito dei criteri che hanno ampiamente risolto il problema, giungendo alla conclusione che le opere che possono essere attribuite a Śaṅkara in modo attendibile sono 1) il *Brahmasūtra-bhāṣya*; 2) i commentari alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, alla *Taittirīya*, alla *Chāndogya*, alla *Aitareya*, alla *Īśa*, alla *Kaṭha*, alla *Kena* (due), alla *Muṇḍaka* e alla *Praśna*; 3) il commentario alla *Bhagavadgīta*; 4) i commentari alla *Māṇḍūkya Upaniṣad* con la *Gauḍapādīyakārikā*; e 5) la *Upadeśasāhasrī*. Tutte le altre opere, inclusi i molti inni devozionali attribuiti a Śaṅkara, sono probabilmente composizioni di autori successivi.

In queste opere, Śaṅkara subordina generalmente il filosofeggiare al fine della liberazione (*mokṣa*) dai legami dell'esistenza trasmigratoria (*saṃsāra*), che sorge dagli effetti del nostro agire (*karman*). Śaṅkara, a differenza di alcuni dei suoi successori più scolastici, preferisce spesso lasciare insoluti alcuni problemi filosofici complessi e forse irrisolvibili. Nella sua visione, l'unico mezzo per ottenere la liberazione è la conoscenza corretta (*jñāna*) che conduce a un'illuminazione spirituale istantanea; quest'ultima in qualche maniera dissolve tutto tranne gli effetti residui degli atti passati (*prārabdhakarman*). Dopo la morte, la liberazione è completa e definitiva. I cammini religiosi alternativi della devozione (*bhakti*) e degli atti morali o religiosi (*karman*) possono condurre a una rinascita migliore in questo mondo o nel mondo degli dei, ma non sono di utilità alcuna per l'illuminazione che è liberazione assoluta. Per questa, gli unici requisiti indispensabili sono il non attaccamento alle cose di questo mondo; il controllo mentale ed emotivo e la tranquillità; un guru adatto e lo studio, compiuto sotto la sua supervisione, della «sezione sulla gnosi» (*jñānakāṇḍa*) dei *Veda*, in particolar modo le *upaniṣad*. Poiché l'accesso a quest'ultimo requisito è permesso solo ai membri delle caste più alte, gli *śūdra* sono esplicitamente esclusi da questo tipo di illuminazione.

La parola *advaita* significa «non-duale». Al contrario della scuola rivale chiamata Sāṃkhya, che assegna piena realtà benché separata sia allo spirito (*puruṣa*) sia alla materia (*prakṛti*), l'Advaita Vedānta asserisce che la realtà assoluta (*paramārthika*), chiamata *brahman*, sia non-duale. Il mondo visibile multiforme che ci circonda (*saṃsāra*) ha una realtà puramente funzionale (*vyāvahārika*). Viene considerato una trasformazione (*pariṇāma*) o, più comunemente nell'Advaita, una mera apparenza (*vivarta*) che in qualche modo sorge dal *brahman*.

Secondo una dottrina centrale nel pensiero di Śaṅkara, il nostro sé interiore o anima (*ātman*), l'essenza della coscienza (*cit*), è, dal punto di vista della verità suprema (*paramārthataḥ*), identico all'essenza dell'essere (*sat*), il *brahman* stesso. Śaṅkara crede che questa dottrina non possa essere dimostrata pienamente solo attraverso il discorso razionale. La sua veridicità riposa in ultima analisi nella rivelazione, ovvero nei testi chiamati *upaniṣad*, che formano «la fine dei *Veda*» (*vedānta*). Le *upaniṣad*, i *Brahma-sūtra* e la *Bhagavadgīta* costituiscono il triplice fondamento scritturale di tutte le scuole del Vedānta. Sebbene ogni scuola li interpreti in modi spesso radicalmente differenti, i testi stabiliscono parametri definiti all'interno dei quali deve dispiegarsi la speculazione. Questi includono i concetti che *ātman* e *brahman* sono entità in qualche modo strettamente collegate l'una all'altra, e, rispettivamente, agli esseri viventi individuali (*jīva*) e a Dio (Īśvara), e che questi esseri viventi sono soggetti al *karman* e alle pene dell'esistenza trasmigratoria fino a che non riescano in qualche modo a conquistare la liberazione.

In che modo e per quale motivo compare il *saṃsāra*? Secondo Śaṅkara è l'ignoranza (*avidyā*), talvolta chiamata illusione (*māyā*), a causare l'apparire del *saṃsāra*, attraverso un processo conosciuto come sovrapposizione (*adhyāsa*). Attraverso questo processo, *ātman-brahman* si riflettono nei molteplici esseri coscienti individuali (*jīva*) da una parte e in Dio (Īśvara) dall'altra. Dio a sua volta diventa la causa, efficiente e materiale, dell'universo fisico, che evolve indirettamente da una «sostanza» originale detta «nome-e-forma» (*nāma-rūpa*). Nel quadro di questa cosmologia psicofisica, la liberazione altro non è che la rimozione dell'ignoranza, la comprensione profonda che dal punto di vista della

realtà ultima *ātman* e *brahman* sono identici e rappresentano l'unica realtà, la sostanza autentica dell'essere e della coscienza. Tutto il resto – l'universo fisico, i nostri sé individuali, persino Dio – sono cose condizionate dall'ignoranza e quindi in ultima analisi irreali.

In che modo opera questo processo di sovrapposizione? Śaṅkara elabora sul tema in questione una serie di argomentazioni epistemologiche sofisticate e spesso controverse, in parte basate su un complesso di analogie tratte dall'esperienza di tutti i giorni. La più famosa è quella della corda e del serpente. Quando in una luce fioca noi scambiamo una corda per un serpente, stiamo operando una sovrapposizione di attributi erronei derivati dalla memoria. Una volta compreso il nostro errore, l'oggetto reale, la corda, elimina e rimpiazza la percezione falsa del serpente. In modo analogo, noi attribuiamo, per sovrapposizione, caratteristiche false all'*ātman-brahman*. Qualora si elimini l'ignoranza, la sovrapposizione si dissolve e l'*ātman-brahman* soltanto risplenderà davanti a noi. L'esistenza trasmigratoria e il nostro esserne schiavi saranno allora immediatamente infranti, e noi diventeremo liberati. È tanto semplice quanto difficile.

[Vedi anche *VEDĀNTA*; *SĀṂKHYA*; *BRAHMAN*; *JÑĀNA*; *AVIDYĀ* e *MĀYĀ*. Per una trattazione dei testi vedantici principali, vedi *UPANIṢAD*, *BHAGAVADGĪTA* e la biografia di *BĀDARĀYAṆA*].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle «biografie» di Śaṅkara resta non tradotta, ma è stata pubblicata una traduzione completa in inglese dello *Śaṅkaradigvijaya* di Mādhava ad opera di Svami Tapasyananda, Madras 1979. Un'analisi tematica di questo testo è tentata in D.N. Lorenzen, *The Life of Śaṅkarācārya*, in F.E. Reynolds e D. Capps (curr.), *The Biographical Process*, The Hague 1976. Per la comprensione del pensiero di Śaṅkara, due pubblicazioni recenti contengono lunghe introduzioni che sono modelli di chiarezza e perspicacia: K.H. Potter (cur.), *Advaita Vedānta up to Śaṁkara and His Pupils*, in K.H. Potter (cur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, III, Delhi 1981, e M. Sengaku (trad.), *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasri of Śaṅkara*, Tokyo 1979. Per il famoso *Brahmasūtra-bhāṣya* di Śaṅkara, è tuttora fondamentale la traduzione e l'introduzione di G. Thibaut (cur. e trad.), *The Vedānta Sūtras, with the Commentary by Śaṅkara*, (Sacred Books of the East, 34, 38, 48), 1904, rist. New York 1962.

DAVID N. LORENZEN

SARASVATĪ è una dea di importanza panindiana, meglio conosciuta come la patrona dell'apprendimento e delle belle arti. Il suo nome significa «fluente, acquosa», e infatti compare per la prima volta nel *Ṛgveda* dove è un fiume sacro. Fin dai tempi del *Ṛgveda*, Sarasvatī è stata associata alla conoscenza e all'apprendimento, e abbastanza presto si sviluppò la sua connessione con la musica, come appare dall'iconografia che la ritrae spesso con il liuto (*vīṇā*). Nei testi, a partire dallo *Yajurveda*, viene identificata con Vāc, la personificazione femminile della parola sacra.

La principale associazione mitologica di Sarasvatī è come moglie (talvolta la figlia) del dio Brahmā. Quando il culto di questo dio perse di importanza, Sarasvatī cominciò a essere rappresentata sempre più frequentemente come una delle compagne di Viṣṇu, assieme a Lakṣmī. Benché sia stata allo stesso modo assimilata a varie divinità della tradizione brahmanica, Sarasvatī è importante come dea a se stante. Viene perciò generalmente considerata nubile ed è venerata da sola, anche se spesso viene descritta come sposata. La sua immagine è quella di una bella donna, con abiti bianchi e molti gioielli, seduta con una gamba pendula mentre suona la *vīṇā* con due delle sue quattro braccia e tiene in mano uno o più oggetti, come un manoscritto, un loto bianco, un rosario o una brocca d'acqua. La sua cavalcatura (*vāhana*) ed emblema è solitamente un'oca o un cigno (*haṃsa*), spesso raffigurati ai suoi piedi. Più raramente viene ritratta con un ariete.

Mitologia. A partire dal *Ṛgveda*, le associazioni mitiche di Sarasvatī sono state ricche e complesse. In connessione con il fuoco sacrificale è considerata la moglie di Agni, la cui cavalcatura è anche un ariete. Negli inni di *Āprī* del *Ṛgveda* è lodata assieme a Iḷā e Bhāratī come la triplice lingua del fuoco sacrificale. Tuttavia, i suoi più stretti rapporti vedici sono con Indra e con i gemelli Aśvin, i medici degli dei. I *Veda* la descrivono mentre cura, rinfresca e dona forza a Indra, sia come fiume, che per mezzo del potere della sua parola. Talvolta è detta moglie di Indra, altre volte dei gemelli Aśvin. Le sue sponde furono ritenute il luogo più sacro per il sacrificio, e le sue acque da sole furono credute capaci di purificare gli esseri umani dal più efferato dei crimini: l'uccisione di un brahmano.

Nella tradizione posteriore, l'aspetto di Sarasvatī come fiume gradualmente perse importanza, forse proprio quando il fiume reale, suo omonimo, si ritirò per poi scomparire. Alcuni miti dell'epica e dei *purāṇa* mantennero comunque la sua primitiva identità. In una storia del *Mahābhārata*, la dea preserva i *Veda* durante dodici anni di siccità sfamando suo figlio, Sārasvata, con il suo pesce quando i brahmani sono troppo deboli per ricordare i testi sacri. Nei *purāṇa* e in alcune iscrizioni è lodata per aver condotto il virulento fuoco Aurvā al mare. Fu poi, sempre più di frequente, vista come una dea antropomorfa, la cui bellezza e il cui tempera-

mento volubile causano problemi a chi le sta attorno. In una versione purāṇica, elaborata attorno a un nocciolo vedico, Brahmā desidera talmente continuare a vedere la figlia amata che le gira attorno tanto da farsi sbucare una testa in tutte le direzioni. Altri *purāṇa* raccontano di una disputa tra le mogli di Viṣṇu (Sarasvatī, Lakṣmī e Gaṅgā) che divenne così violenta da costringere il dio a dare Sarasvatī a Brahmā e Gaṅgā a Śiva.

Pur continuando ad essere associata con Brahmā, Sarasvatī sviluppò molto presto delle connessioni anche con Durgā e Śiva, oltre che con Lakṣmī e Viṣṇu. Alcune immagini di Viṣṇu del IX secolo d.C. (o forse addirittura precedenti) provenienti dall'India orientale, la ritraggono al fianco del dio, assieme a Lakṣmī. In Bengala, Sarasvatī e Lakṣmī sono popolarmente considerate figlie di Durgā e di Śiva, e la loro rivalità è proverbiale. In certi *purāṇa* e in alcune immagini è la stessa Sarasvatī a essere assimilata con la Grande Dea Durgā ed è dotata della cavalcatura di quest'ultima, un leone.

Culto. Il culto della dea Sarasvatī è vario quanto la sua mitologia, ma ci sono svariati punti di continuità. L'ariete, il caprone e la pecora sono le offerte sacrificali che le vengono riservate nei *Veda*, e questa usanza è continuata fino al XX secolo nel distretto di Dacca, Bangladesh, dove un combattimento di arieti costituiva anche un intrattenimento del giorno della sua celebrazione. Il riso e l'orzo, che compaiono tra le offerte a lei riservate dai tempi vedici, suggeriscono una connessione con la fertilità, all'inizio della primavera, la stagione della sua festa in Bengala. Prosperità e cura, come fortuna nel matrimonio e procreazione, sono i doni principali che le vengono richiesti fin dai tempi antichi.

La continuità dell'importanza di Sarasvatī, sostengono i ricercatori, è attestata dalla sua presenza predominante nei versi di invocazione (*maṅgala*) dei manoscritti sanscriti, dove appare più frequentemente di qualsiasi altra divinità, a eccezione di Gaṇeśa. Il suo ruolo di dea della conoscenza è notevole nei culti domestici, in cui gli studenti pongono i loro libri davanti alla sua immagine in occasione della sua festa. In questo giorno, il sacerdote della famiglia mette del gesso nelle mani del bambino più piccolo e lo guida a scrivere per la prima volta il suo nome. I musicisti, soprattutto nell'India meridionale, sistemano i loro strumenti davanti al suo tempio e li venerano (con frutta, cocco, stoffa, incenso e lumini a olio) come il vero corpo della dea.

Tradizioni buddhiste e jainiste. Sarasvatī è importante come dea della conoscenza sia nel Buddhismo che nel Jainismo. È stata venerata dai jainisti fin dai tempi antichi come Śrutadevatā, la dea che protegge gli insegnamenti sacri; e nel tardo Buddhismo Vajrayāna divenne la controparte femminile e la consorte di Mañjuśrī, il *bodhisattva* della saggezza. Attraverso il Vajrayāna indiano, il culto di Sarasvatī si è diffuso in Nepal, Tibet e Mongolia, ma anche in Cina e Giappone, ed è rimasto popolare tra i buddhisti di quelle terre.

[Vedi anche *DEA, CULTO DELLA*; *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*; *GANGE*; e *FIUME*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia dedicata a Sarasvatī. I testi che trattano la sua figura presentano approcci per lo più esclusivamente testuali o esclusivamente figurativi e raramente combinano i due aspetti. Tra gli studi di carattere testuale, cfr. Manisha Mukhopadhyay, *Lakṣmī and Sarasvatī in Sanskrit Inscriptions*, e A.K. Chatterjee, *Some Aspects of Sarasvatī*, entrambi in D.C. Sircar (cur.), *Foreigners in Ancient India and Lakṣmī and Sarasvatī in Art and Literature*, Calcutta 1970. Uno dei primi, e più esaurienti, saggi di H. Bhattacharyya, *Sarasvatī the Goddess of Learning*, in *Commemorative Essays Presented to Professor Kashinath Bapuji Pathak*, Poona 1934, pp. 32-52, si spinge oltre e fornisce brevi ma suggestivi racconti di concetti e pratiche popolari. S. Khare, *Sarasvatī*, Varanasi 1966, presenta un compendio in *hindī* di fonti vediche, epiche e purāṇiche, utile per comprendere la figura della dea. Tuttavia, sebbene quest'opera comprenda un capitolo dedicato alla creazione di immagini di Sarasvatī secondo gli insegnamenti dei trattati induisti, jainisti e buddhisti, l'autore si limita strettamente alla tradizione brahmanica e non dedica quasi alcuna attenzione al culto popolare o alle pratiche contemporanee. D'impianto ancor più specialistico è l'opera, ricchissima di dettagli, di J. Gonda, *Pūṣan and Sarasvatī*, Amsterdam 1985, nella quale l'autore cerca, attraverso un attento studio della letteratura vedica, di determinare le fasi più antiche della storia concettuale delle due divinità.

L'approccio quasi esclusivamente testuale degli studi summenzionati deve però essere integrato da un attento esame figurativo. T.A.G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, I-II, 1914-1916, New York 1968 (2ª ed.), dedica qualche accenno alla dea, mettendo in luce alcune semplici correlazioni tra le immagini presentate e i testi descrittivi e prescrittivi. Gli studi di N.K. Bhattasali, *Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum*, Dacca 1929, e J. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed.), offrono analisi più accurate e interpretazioni più ricche dei dati. Il testo di Bhattasali è l'unico che presenti una giustapposizione efficace di prove testuali e iconografiche, in particolare sulla connessione tra Sarasvatī e Viṣṇu, mentre l'opera di Banerjea mostra l'influenza delle tipologie iconografiche popolari – costituite da statuette in terracotta dei periodi Maurya e Śuṅga – sulle prime immagini della dea. Il provocatorio testo di C. Maury, *Folk Origins of Indian Art*, New York 1969, attesta con prove che Sarasvatī è in realtà una variante regionale di un'antica dea del loto, chiamata anche Lakṣmī e Śrī.

Gli studi di storia dell'arte, tuttavia, restano anch'essi incompleti senza una conoscenza dei contesti nei quali le immagini vengono adoperate. Nel caso di Sarasvatī, tali contesti non sono stati sufficientemente esplorati e manca anche un'attenta investi-

gazione del suo culto contemporaneo, specie nei villaggi. Verosimilmente, ricerche ulteriori identificheranno altri elementi autoctoni che, fondendosi insieme con i ben più rintracciabili elementi brahmanici, hanno dato vita al carattere composito della dea. Un attento studio storico dell'interscambio tra concezioni e pratiche popolari e letterarie permetterebbe così di delineare con maggiore accuratezza ed equilibrio il significato religioso di questa grande divinità indiana.

DONNA MARIE WULFF

ŚĀSTRA (LETTERATURA). La parola sanscrita *śāstra* significa, per prima cosa, «precetto, comando, regola»; quindi, un trattato nel quale sono stati raccolti i precetti su un particolare soggetto; e, infine, qualsiasi ramo del sapere tecnico. *Vāstuśāstra*, per esempio, si riferisce sia al trattato sul *vāstu* («architettura») sia alla scienza architettonica in generale. Il *Cikitsāśāstra* indica sia un trattato sulla medicina che la scienza medica, e così via.

In questo articolo tratteremo principalmente degli *śāstra* relativi ai tre fini (*trivarga*) che un induista deve perseguire durante la sua vita: *dharma* («obblighi spirituali»), *artha* («benessere materiale»), e *kāma* («piacere, godimento»). È bene fare notare che i testi in ognuna di queste tre categorie riconoscono, più o meno profondamente, l'importanza del perseguimento degli altri due fini. Infatti, una ricerca armonica del *trivarga* è la condizione necessaria per raggiungere l'ultimo obiettivo degli induisti: il *mokṣa*, la liberazione finale dal ciclo delle morti e delle rinascite (*saṃsara*). [Vedi anche *MOKṢA* e *SAṂSARA*].

I *dharmaśāstra* sono i più importanti e i più voluminosi. Riprendono sostanzialmente lo stesso materiale dei *dharmasūtra*, ma sono più dettagliati e meglio organizzati, sono per lo più composti in versi (di trentadue sillabe *anuṣṭubh*, o *śloka*) e sono considerati più recenti. Come i *dharmasūtra*, sono attribuiti agli antichi saggi o «veggenti» (*ṛṣi*), il più importante dei quali è Manu. La data di compilazione del *Mānava Dharmaśāstra* (Le leggi di Manu) è incerta, ma dovrebbe cadere tra il 200 a.C. e il 100 d.C. In seguito, furono scritti, probabilmente in quest'ordine, i *dharmaśāstra* attribuiti a Yājñavalkya, Viṣṇu, Nārada, Bṛhaspati, Kātyāyana, e ad altri.

I *dharmaśāstra*, assieme ai *sūtra*, costituiscono la *smṛti* (dalla radice *smṛ*, «ricordare»); da qui i titoli *Manusmṛti* (il *Mānava Dharmaśāstra*), *Yājñavalkyasmṛti*, e così via. La *smṛti* è considerata una forma di rivelazione basata sui *Veda*, che costituiscono la *śruti* (dalla radice *śru*, «ascoltare»). La *śruti* è il solo corpo di testi più autorevole della *smṛti*. Gli stessi *śāstra* sostengono che in caso di conflitto tra *smṛti* e *śruti* la seconda deve prevalere. Tutte le *smṛti* teoricamente hanno la stessa importanza, ma in pratica la *Manusmṛti* è riconosciuta come superiore alle altre.

La *Manusmṛti* rappresenta l'ideale indiano di un *dharmaśāstra*. Dopo una sezione introduttiva sulla creazione, il testo dedica cinque capitoli alla descrizione dei *saṃskāra*, ovvero quelle pratiche rituali che contrassegnano i successivi periodi della vita di un induista, e dei doveri a cui bisogna adempiere in ciascuna delle quattro fasi principali (*āśrama*). I seguenti tre capitoli si concentrano sul *dharma* di un solo individuo: il re. Questi deve proteggere quei sudditi che aderiscono al loro *dharma* da coloro che invece disobbediscono. La parte sul *dharma* del re (*rājadharma*) comprende naturalmente i passi che resero famoso il testo in Occidente, ossia quelli concernenti la legge induista (da qui il titolo *Le leggi di Manu*). Tra la miscellanea di temi trattati negli ultimi tre capitoli ci sono i doveri e le occupazioni delle diverse caste (*varṇa*), comprese quelle «miste», l'espiazione delle colpe, e le regole che governano casi specifici di rinascita.

L'inizio del XX secolo vide la scoperta, e la pubblicazione, del libro dell'*Arthaśāstra* attribuito a Kauṭilya (o Kauṭalya; occasionalmente, Cāṇakya o Viṣṇugupta). Altre versioni minori del testo erano conosciute prima di quel momento e alcuni brani dell'*Arthaśāstra* appaiono anche nei *dharmaśastra,* ma prima del 1905 il testo chiamato *Arthaśāstra* era noto solamente per alcune citazioni. Kauṭilya è un personaggio storico, a differenza degli autori dei *dharmaśastra*. Se è stato veramente un ministro del re Maurya Chandragupta, allora deve esser vissuto alla fine del IV secolo a.C. Alcuni studiosi non credono però che egli sia il reale autore del trattato. Basandosi su dettagliati confronti degli elementi dell'*Arthaśāstra* con i riferimenti in altri testi della letteratura sanscrita, hanno stabilito una datazione posteriore, verso la fine del IV secolo d.C.

L'*Arthaśāstra*, scritto in prosa e occasionalmente in versi, è un manuale destinato al re per una buona amministrazione del suo regno. Fornisce prescrizioni dettagliate sui vari dipartimenti amministrativi, i doveri dei loro direttori, e la loro organizzazione interna. Il testo è diventato molto famoso, forse per la parte che concerne la politica estera. Ogni re è considerato un potenziale conquistatore del mondo (*cakravartin*), e il testo presenta le varie strade per raggiungere questo obiettivo. L'idea di Kauṭilya che ogni vicino sia, per definizione, un nemico da sconfiggere con l'aiuto di un altro vicino (che, per definizione, è un alleato temporaneo), e le sue istruzioni brutali su come fare uso di spie e agenti segreti, sono alcune delle ragioni che hanno procurato all'autore lo pseudonimo di «Machiavelli dell'India». [Vedi *CAKRAVARTIN*].

Nell'area della letteratura del *kamaśāstra*, il testo principale è sicuramente il *Kāma Sūtra*, attribuito a Vātsyāyana. Il *Kāma Sūtra* ha in comune con l'*Arthaśāstra* una serie di importanti caratteristiche: ambedue sono prevalentemente in prosa, frammezzata da parti in versi; Vātsyāyana, come Kauṭilya, cita ripetutamente le opinioni dei predecessori, alcuni dei quali sono citati da entrambi e, fattore ancora più importante, i testi hanno dei passi in comune, che corrispondono parola per parola. Sembra essere accettato da tutti che Vātsyāyana visse dopo Kauṭilya; la sua datazione varia, perciò, a seconda delle opinioni dei singoli studiosi sull'età dell'*Arthaśāstra*.

Il *Kāma Sūtra* istruisce il *nāgaraka*, il cittadino benestante, su come godere al meglio della vita. Questo, talvolta, comporta la sua relazione con le donne (comprese donne sposate e cortigiane). Il testo tratta anche altre questioni che gettano luce sullo stile di vita e sulla visione del mondo di un settore dell'antica società indiana.

La vera natura e il reale scopo degli *śāstra* indiani è tutt'ora oggetto di discussione tra gli studiosi. Contrariamente alle prime convinzioni degli Occidentali – che portarono all'adozione, nel 1772, di tali trattati come fonte principale della legge di famiglia induista nell'India britannica – venne presto riconosciuto che, almeno per quanto riguarda i *dharmaśāstra*, tali testi potevano aver tracciato un quadro ideale, che non corrispondeva obbligatoriamente alle situazioni della vita reale. Si creò quindi una grande aspettativa quando venne scoperto il testo dell'*Arthaśāstra*. Gli studiosi credettero e scrissero ampiamente che un libro sull'*artha* dovesse mostrare una descrizione più realistica della società dell'India classica. Io preferisco considerare gli *śāstra* come un compendio dei costumi e delle pratiche esistenti, senza dubbio stilizzati e presentati in modo sistematico. Essi forniscono una cornice teorica che autorizza ogni individuo – di solito gruppi di individui – a impegnarsi nella pratica (*prayoga*) della sua (o loro) modalità di comportamento riconosciuta dalla tradizione.

[Vedi *MANU*; *SŪTRA (LETTERATURA)*; *DHARMA INDUISTA*; e *DIRITTO E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione enciclopedica dei *dharmaśāstra*, cfr. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, I-V, Poona 1930-1962. Per una breve panoramica, cfr. J.D.M. Derrett, *Dharmaśāstra and Juridical Literature*, Wiesbaden 1973. Per le traduzioni della *Manusmṛti*, cfr. *Manusmṛti*, Oxford 1886 (Sacred Books of the East, 25); *Viṣṇusmṛti*, Oxford 1880 (Sacred Books of the East, 7), e *Nāradasmṛti* e *Bṛhaspatismṛt*, Oxford 1889 (Sacred Books of the East, 33). La traduzione più recente dell'*Arthaśāstra* è R.P. Kangle (ed. e trad.), *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, I-III, Bombay 1960-1965; per il *Kāma Sūtra*, cfr. S.C. Upadhyaya (ed. e trad.), *Kāma Sūtra of Vatsyāyāna*, Bombay 1961. Per una bibliografia su questo argomento, cfr. L. Sternbach, *Bibliography on Dharma and Artha in Ancient and Mediaeval India*, Wiesbaden 1973.

LUDO ROCHER

SAURA (INDUISMO) è un ramo dell'Induismo in cui viene adorato il sole come divinità principale. La prima prova evidente del culto del sole in India è contenuta nei *Veda*, le raccolte di inni rituali prodotti dagli Arii che entrarono in India attorno al 1500 a.C. Diversi *deva* («poteri» o «divinità») lodati nei *Veda* hanno qualità solari. Il sole era un *deva* conosciuto come Sūrya o Āditya, il sole visibile, e come Savitṛ, lo stimolatore della vita. Le pratiche rituali vediche onoravano quotidianamente il sole con la recitazione del *mantra* della *Gāyatrī* rivolto a Savitṛ e con sacrifici a Sūrya. Nonostante questo riconoscimento, tuttavia, il sole non venne mai considerato il *deva* più importante nel periodo vedico.

La religione del sacrificio vedico fu tendenzialmente aniconica. L'unico *deva* solare visibile, Sūrya, venne rappresentato in alcuni rituali vedici con simboli come il loto dai dodici petali, una ruota, o un disco d'oro, ma le prime immagini antropomorfe del dio del sole furono i rilievi in pietra di Sūrya su un carro con una sola ruota, presenti nei siti buddhisti di Bodh Gayā e di Bhaja (I secolo a.C.). Queste immagini indicano l'emergere di Sūrya come divinità popolare, ma ausiliaria, condizione che mantenne in tutta l'India meridionale. Nel nord, tuttavia, il culto di Sūrya venne trasformato in Induismo *saura* dall'impatto con l'influenza straniera.

Il contesto di tale trasformazione fu la conquista dell'India settentrionale nel I secolo d.C. da parte dell'Impero indo-scitico dei Kushan, che si estendeva dall'Asia centrale attraverso la Battriana fino alla sua capitale, Mathura. Il contatto con il vicino Impero dei Parti aprì la strada alle influenze iraniche e scitiche durante il secolo e mezzo di dominio dei Kushan. Questa congiunzione di influssi modificò la religione solare antecedente, facendone una setta popolare teista con caratteri prettamente stranieri.

Il primo cambiamento fu una rinnovata modellazione iconografica dell'aspetto di Sūrya, tesa a renderlo simile ai regnanti Kushan, con una stretta tunica e calzari di stile scitico, un'iconografia che venne mantenuta in tutte le successive immagini di Sūrya nell'India settentrionale. Il secondo sviluppo, come attesta il *Sāmba Purāṇa* (il principale testo dell'Induismo *saura*), fu la creazione di un importante centro per la venerazione di Sūrya a Multan, in Panjab, voluta da Sāmba, un figlio

di Vāsudeva Kṛṣṇa, che fece arrivare dall'Iran i magi per servire come sacerdoti. L'intenzione di Sāmba era quella di esaltare il culto di Sūrya come salvatore e allo stesso tempo giustificare il servizio dei magi come brahmani nel rito cultuale.

Quando venne scritta la prima parte dello *Sāmba Purāṇa* (VI secolo) a Multan esisteva già uno dei templi maggiori. Il testo menziona altri centri del culto di Sūrya a Mathura e in Orissa. L'espansione continuò in ogni parte dell'India settentrionale per molti secoli, ma la setta cadde in rapida rovina dopo il XV secolo. Il tempio di Multan non è sopravvissuto, e la maggior parte dei templi di Sūrya mostrano gli effetti di una lunga negligenza. Il tempio di Sūrya dell'VIII secolo a Martand, in Kashmir, e il tempio dell'XI secolo a Modhera, in Gujarat, mostrano l'ampiezza dell'influenza *saura*, e il grande tempio del sole a Konarak in Orissa del XIII secolo prova la grandezza della sua visione.

[Per una trattazione ampiamente comparativa del culto del sole, vedi *SOLE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Le qualità di tutti i *deva* solari che compaiono negli inni vedici vengono analizzate in dettaglio da A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg 1897, rist. New York 1974. L'evoluzione delle immagini di Sūrya è ricostruita e commentata da J.N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta 1956 (2ª ed. riv. e ampl.). Per quanto riguarda il contesto storico e culturale della setta di Sūrya, cfr. J.M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley 1967. La storia, i contenuti e il significato del *Sāmba Purāṇa* trovano un'attenta analisi scientifica nello studio di R.C. Hazra, *Studies in the Upapurāṇas*, I, *Saura and Vaiṣṇava Upapurāṇas*, Calcutta 1958. Per conoscere descrizioni e illustrazioni dei templi di Sūrya ancora esistenti, cfr. P. Brown, *Indian Architecture*, I, *Buddhist and Hindu Periods*, Bombay 1965 (5ª ed.). Una descrizione breve, ma interessante, del tempio di Sūrya a Multan nel 641 d.C. è contenuta nei racconti del pellegrino buddhista cinese Xuan Zang tradotti da S. Beal, *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World*, London 1884, rist. Delhi 1981.

THOMAS J. HOPKINS

SEN, KESHAB CHANDRA (1838-1884), promotore di riforme sociali e religiose in India. Sen rappresenta agli occhi dei più il prototipo dell'intellettuale indiano che, nella seconda metà del XIX secolo, tentò di mediare l'impatto intrusivo dell'Occidente sulla società indiana. Nel 1856, immediatamente dopo aver conseguito il diploma presso l'Hindu College di Calcutta, venne influenzato dal pensiero del capo del Brāhmo Samāj, Debendranath Tagore. Sen divenne uno dei più convinti promulgatori dei cambiamenti sociali e religiosi: sostenne l'eliminazione delle caste, dei senza casta e dei matrimoni in età infantile e appoggiò la causa dell'educazione delle donne. Fu anche un sostenitore dell'educazione professionale quale mezzo per migliorare le condizioni economiche della popolazione. Uno dei suoi contributi innovativi fu l'utilizzo della letteratura semplice e popolare per divulgare le sue idee; a questo scopo fondò una dozzina di giornali, tra i quali riviste femminili, giornalini per ragazzi e un quotidiano. Ciononostante, è meglio conosciuto come oratore religioso e come organizzatore di nuove branche del Brāhmo Samāj sul territorio indiano.

Nel 1870, Sen si recò in Inghilterra, dove incontrò diverse personalità di spicco dell'epoca, tra le quali John Stuart Mill, Willam Gladstone e la regina Vittoria. La sua popolarità in Inghilterra si basò in parte su due temi che divennero centrali nella sua predicazione e nei suoi scritti. Il primo fu l'accento posto su Cristo come il più importante dei maestri religiosi; il secondo fu la proclamazione del fatto che la conquista inglese dell'India era stata concepita da Dio per aiutare l'India «nel suo cammino di riforma morale, sociale e politica». Nonostante ciò, egli fu uno dei primi ad asserire che l'Occidente dovesse anche imparare dall'India: «Lasciate che l'Inghilterra moderna insegni la scienza applicata alla realtà; lasciate che l'India antica insegni la dolce poesia e il sentimento».

Gradualmente, Sen entrò in conflitto con Tagore e con i membri più anziani del Samāj poiché, mentre essi insistevano sul fatto che il Samāj fosse un movimento interno all'Induismo e non implicasse una rottura con i valori e i costumi tradizionali, egli sosteneva invece che dovesse essere esterno all'Induismo e fosse pensato per unire tutte le persone nella fratellanza universale. Nel 1866, coinvolse molti membri del Samāj in una nuova organizzazione, che battezzò Brāhmo Samāj of India. Nel 1878 si creò una nuova scissione all'interno del gruppo, dal momento che Sen, che aveva predicato per anni contro il matrimonio in età infantile, diede in sposa sua figlia tredicenne al principe induista del piccolo principato di Cooch Behar. Molti dei suoi seguaci lo abbandonarono per formare una nuova organizzazione: il Sādhāran Brāhmo Samāj.

Per anni, Sen continuò a studiare gli insegnamenti delle religioni del mondo e, nel 1881, proclamò una forma di pensiero religioso che battezzò il Nuovo credo, una sintesi di Tantrismo induista, *bhakti* e ritualità cristiana, con un'enfasi sulla rivelazione divina. Il Nuovo credo, dichiarò Sen, si poneva in linea di successione rispetto alle precedenti rivelazioni – Induismo, Ebraismo e Cristianesimo. Un altro tema della sua predicazione durante quel periodo era basato sul fatto che

l'immagine della madre fosse un simbolo migliore per indicare la divinità rispetto a quella del padre, poiché una madre è «più indulgente e di cuore tenero».

In seguito alla morte di Sen, avvenuta nel 1884, rimase ben poco delle sue innumerevoli iniziative, ma la sua importanza va ricondotta all'immenso interesse che le sue idee suscitarono nella generazione a lui contemporanea, specialmente nei giovani. La sua visione di un nuovo tipo di spiritualità, che comprendeva tanto il Cristianesimo quanto l'Induismo, mise gli Indiani nella condizione di poter credere che, come egli sosteneva, potesse esistere «un'Asia europea e un'Europa asiatica, una commistione di idee e di princìpi orientali e occidentali» e che egli aveva fatto appello «all'India antica di fare ingresso nell'India moderna».

[Vedi anche *BRĀHMO SAMĀJ*].

BIBLIOGRAFIA

Le raccolte *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, I-II, Calcutta 1954 (4ª ed.), e Sophia Dobson Collett (cur.), *Lectures and Tracts*, London 1970, contengono gran parte dei testi delle conferenze di Sen. Il testo di P.C. Mozoomdar, *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen*, Calcutta 1931 (3ª ed.), è invece la testimonianza diretta di un suo discepolo. Per uno studio moderno sulla vita e il periodo storico di Sen, cfr. D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979.

AINSLIE T. EMBREE

SIKHISMO. La parola *sikh* deriva dal pāli *sikkha* e dal sanscrito *śiṣya*, che significano «discepolo». I sikh sono i discepoli di dieci *gurū* (sanscrito, *guru*), a partire da Nānak (nato nel 1469 d.C.) per arrivare a Gobind Singh (morto nel 1708). Un sikh è generalmente definito come «colui che crede nei dieci *gurū* e nel *Granth Sahib*», una scrittura redatta nel 1604 dal loro quinto *gurū*, Arjun Dev.

Il Sikhismo è una tarda diramazione del culto *bhakti* (devozionale) dell'Induismo viṣṇuita, che si è sviluppato in Tamiḻ Nāḍu e che si basava sugli insegnamenti dei santi *āḻvār* e *adiyar*. I principali divulgatori del Sikhismo sono stati Ādi Śaṅkara (vissuto nell'VIII secolo), che espose la dottrina del *kevalādvaita* (ovvero del puro monismo), e, più tardi, Rāmānanda (1360-1470) e Kabīr (1398-1518), che furono influenzati dall'Islam e accettarono discepoli musulmani. Nel XV e XVI secolo si assistette alla diffusione della *bhakti* in tutta l'India: Caitanya in Bengala; Jñaneśvar, Nāmdev e Tukarām in Maharashtra; Mīrā Bāī in Rajasthan; Sādhana nel Sindh. La tradizione *bhakti* insegna che Dio è la unica e sola realtà, il resto è soltanto *māyā*, ovvero «illusione». La via migliore per servire Dio è l'assoluta sottomissione al suo volere. La via migliore per capire il suo volere è attraverso le indicazioni di una guida spirituale, il *gurū*. La via migliore per avvicinarsi a Dio è attraverso la meditazione e il canto di inni d'amore e di lode. [Vedi anche *BHAKTI* e *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

Origini. Nānak, il fondatore del Sikhismo, è stato il principale promulgatore della tradizione *bhakti* in Panjab. Nato nell'aprile del 1469, Nānak era il figlio di un funzionario del fisco nel villaggio di Talwandi, situato all'incirca a 60 chilometri da Lahore (nell'odierno Pakistan). Membro della classe guerriera degli *kṣatriya* e della sottosetta dei Bedi (versati nei *Veda*), ricevette un'educazione di base in sanscrito, persiano e *pañjābī*. Molti dei suoi anni di gioventù vennero spesi portando le greggi di famiglia a pascolare o in compagnia di *sādhu* itineranti. Si sposò all'età di tredici anni e ebbe due figli. Per un certo periodo, Nānak lavorò come contabile nell'ufficio del *nawab* di Sultanpur dove incontrò un musicista di corte musulmano di nome Mardana. I due cominciarono a organizzare degli incontri pubblici nel corso dei quali si intonavano gli inni scritti da Nānak e musicati da Mardana. Questi inni vennero successivamente incorporati nelle raccolte di inni sacri dei sikh e sono tutt'oggi cantati secondo le modalità musicali (*rāga*) del tempo.

La svolta nella vita di Nānak avvenne all'età di ventinove anni con un'esperienza mistica. Nānak scomparve mentre si bagnava sulle rive di un fiumiciattolo e si pensò che fosse annegato. Secondo i *Janamsakhi* (Storie di vita), venne convocato al cospetto di Dio e gli venne assegnata una missione, di cui si tramandano le seguenti parole: «Nānak, io sono con te. Attraverso di te il mio nome sarà glorificato... Ritorna sulla terra a pregare e a insegnare all'umanità la via della preghiera. Non farti macchiare dalle vicende terrene. Lascia che la tua vita sia condotta in nome della parola [*nām*], della carità [*dān*], dell'abluzione [*ishnān*], del servizio [*sevā*], e della preghiera [*simran*]». Si dice che Nānak sia scomparso per tre giorni e tre notti per riapparire al quarto giorno. La prima dichiarazione solenne della sua missione fu: «Non ci sono né induisti né musulmani».

Abbandonate le occupazioni terrene, Nānak intraprese quattro lunghi viaggi. In primo luogo, si diresse verso est spingendosi fino all'Assam, visitando i luoghi sacri di pellegrinaggio induisti e discutendo problemi spirituali nei suoi incontri con asceti e santi. Fu nel corso di questo viaggio o al suo termine che ebbe luogo, a Haridwar, la famosa offerta dell'acqua ai defunti. Di fronte ai pellegrini che rivolgevano l'acqua in offerta al sole nascente, per propiziare gli antenati in paradiso,

Nānak iniziò a gettare l'acqua nella direzione opposta. Quando fu interrogato sulla ragione di tale comportamento, rispose semplicemente: «Se voi potete fare arrivare l'acqua fino ai vostri antenati in paradiso, sicuramente io posso farla arrivare ai miei campi in Panjab». In questo modo, Nānak voleva dimostrare la futilità dei riti privi di significato.

Ritornò alla sua dimora per un breve tempo prima di intraprendere il viaggio successivo. Questa volta si diresse verso sud, attraverso il Tamil Nāḍu, fino allo Sri Lanka. Al suo ritorno in India, trascorse alcuni anni con la sua famiglia in una nuova cittadina che costruì e che chiamò Kartarpur («dimora del creatore»). Il suo terzo viaggio fu nelle regioni dell'estremo Nord himalayano; il quarto e ultimo dei suoi lunghi viaggi incominciò nel 1518. Questa volta si diresse a ovest verso Mecca, Medina, fino a Bassora e a Bagdad. Fu durante questo viaggio che un ebbe luogo un altro celebre avvenimento. Nānak si addormentò inconsapevolmente con i piedi rivolti verso la Ka'ba. Un *mullā* furioso lo svegliò bruscamente per aver commesso l'indegna azione di addormentarsi con i piedi rivolti verso la casa del Signore. «Allora gira i miei piedi in una qualsiasi altra direzione in cui dio non esiste», fu la risposta di Nānak.

All'epoca in cui Nānak fece rientro a casa era ormai troppo vecchio per poter intraprendere nuovi estenuanti viaggi. Decise quindi di stabilirsi a Kartapur e di istruire le persone che si presentavano al suo cospetto. Un gran numero di contadini – sia induisti che musulmani – si riunivano per ascoltarlo. Molti divennero suoi discepoli, o *śiṣya*, da cui deriva la parola *pañjābī sikh*. La morte lo colse il 22 settembre 1539 all'età di sessantanove anni. La leggenda vuole che induisti e musulmani si contesero il suo corpo: i primi volevano che fosse cremato come un induista e i secondi che venisse sepolto come un musulmano.

Nānak accettò la maggioranza delle credenze tradizionali dell'Induismo che concernono l'origine e la distruzione della creazione. Per esempio, la sua versione della genesi della vita, *arbad narbad dhundu kāra*, è conforme agli inni ṛgvedici della creazione: «Essere e non essere non esistevano... Fu il desiderio che entrò nell'Uno al principio; fu il primo seme, quello del pensiero, il prodotto... Vi erano la forza creativa e il potere della fertilità: sotto c'era l'energia, sopra l'impulso». Allo stesso modo, Nānak accettò la teoria del *saṃsāra* – il ciclo di morti e rinascite; descrisse questo processo con una similitudine particolare: «Proprio come i secchi di una ruota persiana scendono per risalire pieni d'acqua e, svuotati, si immergono di nuovo, così è questa vita, un passatempo per nostro Signore».

Secondo Nānak, Dio ha cambiato la propria natura e le sue funzioni dopo la creazione dell'universo facendosi egli stesso artefice della dualità e dell'illusione. Negli *Āsādi-Vār* (Gli inni dell'aurora), scrive: «Āpīnai ap sājio, āpīnai raceo naū / Duyī qudrat sāj kai kar āsan ditho chāu» («Egli stesso fece la creazione e fece circolare il nome / quindi assunse una seconda natura e con grande piacere vide la creazione seduta sul suo tappeto di preghiera»). È Dio che, avendo messo in moto il mondo e la vita, vi gettò, così com'era, il *moh thagauli*: un oppiaceo utilizzato dai thug per drogare le loro vittime prima di rapinarle. A questo proposito, Nānak scrive: «Amal galola koor kā dittā devan hār» («Il Supremo Donatore ci ha messo a disposizione la pillola della falsità. Dimentichiamo la morte e per quattro giorni ci abbandoniamo al piacere. I moderati si astengono e trovano la verità e la corte di Dio»). Bene e male, quindi, emanano entrambi da dio; è compito dell'uomo scegliere il primo ed evitare il secondo, seguire i dettami di Dio (*hukum Rajāī chalnā*) e meritarne la grazia (*nadar*).

I versi iniziali del *japjī*, la preghiera del mattino dei sikh, espongono con chiarezza il concetto di Dio di Nānak:

> C'è un solo dio.
> Egli è la verità suprema.
> Egli, il creatore,
> è senza odio e senza paura.
> Egli, l'onnipresente,
> pervade l'universo.
> Egli non è nato
> Né muore per rinascere ancora.
> Possa tu venerarlo attraverso la sua grazia.
> Prima del tempo stesso
> C'era la verità.
> Quando il tempo iniziò la sua corsa
> Egli era la verità.
> Anche ora, egli è la verità
> E la verità possa per sempre prevalere.

Il dio di Nānak è uno, onnipotente e onnisciente.

Nānak credeva anche che Dio fosse *sat* (allo stesso tempo «verità» e «realtà»), in opposizione a *asat* («falsità») e *mithya* («illusione»). In tal modo, egli non si limitò a rendere il concetto di Dio sotto il profilo spirituale, ma su quel concetto basò i princìpi di comportamento sociale. In altri termini, se Dio è verità, essere falsi significa essere empi. Un comportamento falso non solo urta coloro che ti circondano ma è anche contrario ai princìpi religiosi. Perciò, un buon sikh non soltanto deve credere che Dio sia l'unica verità, ma deve anche non danneggiare gli altri esseri umani, in quanto un comportamento nocivo – mentire, rubare, fornicare, approfittare di una persona o della sua proprietà e così via – non è conforme alla verità che è Dio.

Il Dio di Nānak è ineffabile perché è *nirankār*, ossia

«senza forma». Il meglio che si può fare è ammettere l'impossibilità di definirlo. Ma quest'impossibilità di definire Dio non deve impedirci di istruirci riguardo alla verità e la realtà. Ciò si può ottenere seguendo il cammino della rettitudine.

Dio è il Padre (*Pitā*), l'Amante (*Pritam*), il Maestro (*Khasam*, *Mālik* o *Sāhib*) e il Supremo Donatore (*Dātā*) di tutti i doni. Egli è il bene, ma anche il male si sprigiona da lui, probabilmente per purificarci o per mettere alla prova la nostra fede. Egli è conosciuto come Rab, Rahim, Rām, Govinda, Murāri e Hari. All'inizio, Nānak chiamò Dio «Aumkāra», un nome familiare ai lettori dei *Veda* e delle *upaniṣad*, ma in seguito vi si riferì come a Sat Kartār («il vero creatore») o a Sat Nām («il vero nome»).

La parola *sikh* per «Dio» è *wah gurū*, che in origine era un'esclamazione di lode che aveva il significato di «Salve *gurū*!» (proprio come si è diffuso tra i musulmani l'uso di *Subhan Allāh*, «Allāh sia lodato»). Più tardi, venne usato per personificare Dio. Ogni capitolo dell'*Ādi Granth* inizia con l'invocazione «Ek Onkar Satgurūparśād», che viene tradotta con «Venera – attraverso la grazia del *gurū* – l'unico Dio». Gurū Nānak mutuò altri aspetti di Dio dai *Veda*, come il concetto secondo il quale Dio è *nirguṇa* (senza qualità) e in *śūnya samādhi* (uno stato di profonda meditazione) prima della creazione. Dopo la creazione, tuttavia, egli diviene il depositario di tutte le qualità (*saguṇa*). Allo stesso modo, la rappresentazione simbolica di Dio come la sillaba o suono mistico *oṃ* (nel *Māṇḍūkya* e nel *Prasna Upaniṣad*), che «contiene tutto ciò che è passato, presente e futuro» – «Bhutam, bhavad, bhaviśyad iti sarvam auṁkār evaḥ» – si trova nel *Dakhni Onkar* del *gurū*. In quest'opera, egli scrive che Dio «è il creatore di Brahmā, della coscienza, del tempo e dello spazio, dei *Veda*, è colui che emancipa, l'essenza dei tre mondi». Il concetto di *oṃ*, che è in qualche modo elusivo nell'Induismo, si cristallizza nella teologia sikh come simbolo di Dio, sempre ponendo l'accento sull'unicità, espressa con la frase «Ik Aumkar» («esiste un solo dio»).

Nel paragonare Dio a un principio astratto come la verità, Nānak supera la questione di difficile risoluzione incontrata da altri *leader* religiosi che descrivono dio come il creatore o il padre, da cui gli interrogativi: se Dio ha creato il mondo, chi è che ha creato Dio; se egli è il padre, chi era suo padre? Ma anche il sistema di Nānak nasconde delle difficoltà da cui nascono domande quali: se Dio è la verità allora cosa è la verità? A tali interrogativi, Nānak rispondeva dicendo che, nelle situazioni in cui i credenti non erano in grado di prendere decisioni autonome, dovevano lasciare che fosse il *gurū* a guidarli.

Nānak fece dell'istituzione della «*leadership* dei *gurū*» il perno del suo sistema religioso. Senza la guida del *gurū*, insisteva Nānak, nessuno può ottenere la «liberazione» (*mokṣa*). Il *gurū* mantiene i fedeli sul cammino della verità; agisce come un pungolo che impedisce all'uomo, che è come un elefante solitario, di perdere il controllo. Applica sugli occhi del credente il «balsamo della conoscenza» (*gyān anjan*) così che questi possa vedere la verità che è Dio; ed è il barcaiolo divino che guida il credente attraverso lo spaventoso «oceano della vita» (*bhava sāgar*). Il *gurū* o il *satgurū* («il *gurū* della verità») è semplicemente un'ombra al di sotto di Dio.

Nānak insisteva sul concetto di separazione tra Dio e il *gurū*. Il *gurū* deve essere consultato, rispettato e amato, ma non deve essere adorato. È il maestro, non una reincarnazione di Dio, un *avatāra* o un messia. Nānak si definiva costantemente il bardo (*dhādi*), schiavo, e servo di Dio.

Nānak descrive le qualità che ciascuno deve ricercare in un *gurū*: «Scegli come guru colui che indica il cammino della verità, colui che ti parla di ciò di cui non si sa nulla, colui che ti svela la parola divina». Il *gurū* è non soltanto il ponte che unisce l'uomo a Dio, ma è anche il suo mentore. Il *gurū* insegna all'uomo come comportarsi con gli altri esseri umani e quali attitudini deve assumere nella vita.

Nānak si opponeva con vigore all'ascetismo, alla penitenza e alle afflizioni corporali come mezzi per arrivare all'illuminazione. Egli soleva dire: «Resta nel mondo e non al di fuori di esso».

Benché Nānak avesse abbandonato la famiglia quando aveva intrapreso la sua ricerca spirituale e se ne sia spesso allontanato durante i suoi lunghi viaggi, ad essa è sempre ritornato. Egli era un fautore del *gṛhastha dharma* – la religione del capofamiglia. Sosteneva che la compagnia di uomini santi (*sādh sangat*) fosse un requisito essenziale per una vita retta e, per quanto equiparasse la verità a Dio, metteva il comportamento corretto al di sopra della verità.

Siccome Nānak predicava la compagnia degli uomini santi, rinnegava il sistema delle classi sociali, che non soltanto aveva l'effetto di corrompere le relazioni tra le persone ma si opponeva anche ai dettami di Dio, che è l'espressione della verità. Egli si rifiutava di dare udienza alle persone prima che queste avessero spezzato il pane nella cucina della comunità (*gurū kā langar*), dove il brahmano e l'intoccabile, il musulmano e l'induista sedevano uno di fianco all'altro in piena uguaglianza. Era talmente critico riguardo ai concetti di purità e di impurità da estraniarsi dalla nozione delle categorie alte e basse di esseri umani.

La nascita degli esseri umani, diceva Nānak, è un dono incommensurabile. È l'opportunità che Dio ci fornisce di uscire dal ciclo delle rinascite. Lo scopo della vi-

ta deve essere lo *yoga*, o unione con Dio. La salvezza consiste nell'unione della nostra luce con la Luce eterna. La *Bhagavadgītā* indicava tre vie per la salvezza: quella dell'azione (*karmamārga*), quella della conoscenza (*jñānamārga*), e quella della devozione (*bhaktimārga*). Nānak accettava il cammino della *bhakti*, enfatizzando l'adorazione del nome di Dio (*nānamārga*). Egli soleva dire: «Io non conosco miracoli ad eccezione del nome di Dio».

Nānak credeva che, con la ripetizione del *nām*, si potesse vincere il peggiore di tutti i mali: l'ego, o *haumain* («io sono»). È talmente forte il potere dell'ego, diceva Nānak, che coloro che lo sottomettono riescono a raggiungere la salvezza mentre sono ancora in vita; essi divengono *jīvanmukta*. [Vedi *JĪVANMUKTI*]. Secondo Nānak, l'ego porta dentro di sé il seme della salvezza, che può essere nutrito pienamente con la ripetizione del *nām*. Una volta che il potere dell'ego è indirizzato in maniera corretta, subentra di conseguenza la vittoria sugli altri cinque peccati – cupidigia, rabbia, avidità, attaccamento e orgoglio. L'errare della mente irrequieta si arresta, ed essa acquisisce uno stato di beatitudine divina (*vismād*). È in questo stato di quiete al di sopra della coscienza (*divya dṛṣti*) che si apre il decimo cancello, il *dasam dvār* (il corpo possiede solo nove orifizi naturali). È allora che si riceve una visione di Dio e che la luce del singolo si unisce alla Luce eterna. «*Nām japo*» («venera il nome di Dio») era la costante esortazione di Nānak. Ma ciò aveva un significato ben maggiore della semplice ripetizione come un pappagallo di «Rāma, Rāma, Rāma». Per Nānak, *nām* non implica semplicemente una preghiera, ma anche la comprensione delle parole della preghiera e la loro accettazione come regole di vita. La via del *nāma* (*nāmamārga*) ha tre requisiti: la completa realizzazione della verità nel cuore (*hriday gyān*), la sua espressione attraverso la preghiera (*mukh bhakti*), e il distacco dalle cose terrene (*vartan vairāg*). Nānak era convinto che la reale battaglia dell'uomo nella vita sia quella contro se stesso. «Mansa mār mano seo lujhai» («Domina i bassi desideri e combatti con la mente»), scrisse, aggiungendo ancora, «Gyān kharag lai man seo lujhai mansā manah samāi» («Usa la conoscenza come un pugnale a doppio taglio, e solo allora i bassi desideri si placheranno nella mente»). Colui che soggioga questi desideri pone fine al ciclo di rinascite e ottiene la salvezza.

Nānak era convinto del trionfo della volontà umana sul destino e sulla predestinazione. Egli credeva che tutti gli esseri umani sono dotati di una base di bontà che, come la perla all'interno di un'ostrica, aspetta soltanto che la conchiglia si schiuda per emergere e arricchirli. Ma la maggior parte degli esseri umani ignora la bontà che si cela in loro, come il mosco non conosce l'aromatico *kasturi* racchiuso al suo interno; e proprio come il mosco aggirandosi nei boschi cade nelle trappole dei bracconieri o diventa vittima delle frecce dei cacciatori, così l'uomo cade nelle reti della *māyā* (illusione). Il compito principale del *gurū* è di rendere consapevole l'uomo del tesoro che si cela in lui e quindi di aiutarlo ad aprire lo scrigno dei gioielli.

Un metodo sostenuto da Nānak era quello moderato del *sahaj*. Come la verdura cucinata a fuoco lento ha un sapore migliore in quanto sprigiona tutto il proprio aroma, così un esercizio graduale del corpo e della mente farà uscire la bontà che è insita in ogni essere umano. Non esiste una regola generale che possa essere applicata a tutti; ogni individuo deve trovare la propria disciplina in base alle proprie possibilità fisiche e al proprio temperamento. La durezza dell'ascesi, la penitenza, il celibato e altri metodi di questo genere non trovano spazio nella religione di Nānak. Oltre all'autodisciplina della mente, egli suggeriva l'ascolto del *kīrtan* (il canto degli inni) e la partecipazione diretta. I versi di Nānak erano musicati in *rāga* (modalità musicali) che erano più adatti a trasmettere i loro significati. Egli consigliava ai suoi adepti di svegliarsi ben prima dell'alba e di ascoltare la dolce melodia musicale sotto la luce delle stelle, in quanto era persuaso del fatto che durante la quiete delle ore ambrosie (*amritvela*) fosse maggiormente possibile entrare in contatto con Dio.

Gurū Nānak credeva nell'utilizzo delle preghiere e dei *kīrtan* per focalizzare la mente su Dio. Non credeva nei pellegrinaggi e, ancora oggi, non esistono luoghi di pellegrinaggio riconosciuti come sacri dalle Scritture sikh. Egli non credeva neanche nella professione sacerdotale (distinta da quella del *gurū* o dell'insegnante), e questa classe non è ancora riuscita ad affermarsi nella comunità sikh.

Sviluppo. Nānak aveva fondato la città di Kartarpur e costruito un *dharamsāla* (dimora della fede) dove i suoi discepoli si riunivano e cantavano i numerosi e splendidi inni che egli aveva composto. Queste culto comunitario venne istituzionalizzato dal suo successore, il secondo *gurū*, Angad (1504-1552), che utilizzò il *gurmukhī* per redigere un libro di inni. Sembra anche che Angad abbia tentato di raccogliere informazioni sui primi anni di vita e sui viaggi di Nānak. Inoltre, Angad introdusse come regola il *gurū-kā-langai* – la cucina del *gurū* – per dare da mangiare ai discepoli che arrivavano al *dharamsāla*. Così cominciò l'allontanamento delle due comunità originarie: quella induista, dalla quale arrivavano la maggioranza dei discepoli, e quella musulmana. Il processo fu portato a uno stadio successivo dal terzo *gurū*, Amar Das (1479-1574), che organizzò i sikh in ventidue *manji*, o diocesi, con l'obiettivo di raccogliere il *dasvandh* («la decima»), una tassa per rifondere

le spese del *gurū* e per il benessere della comunità. Egli costruì anche un altro *dharamsāla* a Goindwal.

Il quarto *gurū*, Ram Das (1534-1581), spinse ancor oltre questo processo. Acquistò un terreno, costruì una nuova città, e fece scavare un'ampia vasca che divenne celebre come Amritsar, il «lago dell'immortalità». Amritsar sorgeva nel cuore della campagna popolata da contadini induisti, che iniziarono ad aderire numerosi al movimento sikh. Vi si sviluppò rapidamente uno dei più importanti centri commerciali del Panjab. Beni provenienti dalle distanti Bukhara, Kabul e dal Kashmir venivano scambiati con prodotti dell'India orientale e meridionale. Ram Das, inoltre, era molto stimato dall'imperatore Akbar, e questi, non soltanto gli facilitò la costruzione di tempi e città, ma gli fece anche assumere il controllo sugli induisti del Panjab. La sua più importante innovazione, che fornì una sorta di continuità alla *leadership* dei *gurū*, fu di rendere la carica di *gurū* ereditaria, carica che in seguito rimase ristretta a una sola famiglia, i Sodhi. Questo fatto fornì delle aspettative ai membri della comunità e una sorta di santità alla famiglia.

Il quinto *gurū*, Arjun (1563-1606), liberò i sikh dalla tutela delle due comunità originarie – gli induisti e i musulmani – e li rese autonomi. Uno dei suoi più importanti contributi fu la compilazione dell'*Ādi Granth*, una raccolta degli scritti dei primi quattro *gurū*, dei lavori di santi induisti e musulmani di tutta l'India settentrionale e delle sue proprie composizioni. Egli celebrò l'opera come la sacra Scrittura dei sikh, un passo che ebbe conseguenze molto importanti. I sikh, che non conoscevano né il sanscrito né l'arabo, smisero di rivolgersi alle scritture induiste o musulmane per prendere ispirazione e guardarono, invece, agli inni dei *gurū*, espressi in una lingua a loro intelligibile. Oltre a ciò, Arjun fu accorto nella selezione degli inni, raccogliendo soltanto le migliori composizioni dei santi dell'India settentrionale. La magnificenza poetica, il contenuto spirituale e le melodie accattivanti e armoniose dell'*Ādi Granth* rimangono, fino a oggi, la più grande attrazione del Sikhismo.

Arjun, inoltre, fece di Amritsar un luogo permanente nella geografia religiosa dei sikh, costruendo un nuovo tempio nel luogo dove suo padre aveva eretto il primo. Si dice che egli volle che il veggente musulmano Mian Meer di Lahore posasse la prima pietra del nuovo tempio. Questo non fu semplicemente un altro *dharamsāla*, ma l'Hari Mandir (il tempio di Dio), la controparte sikh di Haridwar o di Benares per gli induisti e della Mecca per i musulmani. Arjun fece costruire un altro tempio a Taran Taran, a pochi chilometri dalla città, per raggiungere gli abitanti delle zone rurali che, da quel momento, si convertirono al Sikhismo.

Gurū Arjun era pienamente consapevole del nuovo ruolo che egli stava pianificando per la sua comunità. In un passo dell'*Ādi Granth*, egli parla dell'identità autonoma che i sikh hanno assunto in cento anni di esistenza:

> Io non pratico il digiuno degli induisti né il *ramaḍān* musulmano.
> Io servo soltanto Lui che è il mio rifugio.
> Io servo l'unico Maestro, che è anche Allāh
> Io ho spezzato i legami con gli induisti e i musulmani.
> Io non celebro i riti con gli induisti, né vado a Mecca come i musulmani;
> Io servirò soltanto Lui e nessun altro.
> Io non mi inchinerò di fronte agli idoli né ascolterò l'*azān* musulmano;
> Io porrò il mio cuore ai piedi del solo essere supremo,
> perché noi non siamo né induisti né musulmani.

Arjun fu probabilmente il maggiore responsabile della crescita della chiesa sikh. Organizzò un sistema di entrate, nominò dei funzionari delle tasse, e si procurò altre fonti di guadagno. Inviò i suoi discepoli verso le frontiere del Nord-Ovest, fino all'Afganistan, alla Persia e alla Turchia per commerciare i prodotti, vendere sete e spezie indiane e per comprare cavalli. Queste iniziative apportarono denaro ai sikh e, soprattutto, affermarono tra costoro la tradizione dell'arte equestre. Nonostante Arjun fosse un religioso devoto, le sue svariate attività per promuovere il benessere dei suoi seguaci gli conferirono il ruolo di principe mercante e cambiarono radicalmente lo *status* del *gurū*. Il *gurū* non era più un eremita, dedito esclusivamente alla preghiera e alla predicazione; era diventato un *sachā pādshāh*, il vero imperatore del nebuloso regno dei sikh. Era arrivato a esercitare poteri secolari, presiedeva una corte e riceveva emissari dai regnanti degli altri Stati.

Ma la sua crescente importanza, così come il sostegno che egli fornì al principe Khusro, il figlio ribelle dell'imperatore Jehangir, gli procurarono l'ira di quest'ultimo e portarono alla sua caduta. Egli fu incarcerato e torturato nelle prigioni di Lahore, dove morì nel giugno del 1606. Prima della sua incarcerazione, Arjun nominò come sesto *gurū* suo figlio Hargobind e lo cinse con due spade che simboleggiavano il potere temporale e quello spirituale. Egli ordinò: «Lasciatelo sedere sul trono e comandare un'armata al meglio delle sue capacità».

Nel temperamento, Hargobind (1595-1644) era incline al ruolo che suo padre gli aveva assegnato. Amante della caccia e delle arti marziali, abbandonò il vegetarianismo dei suoi predecessori e si unì ai suoi devoti nel mangiare carne e nell'irrobustire il fisico. Costituì un esercito di cavalieri e una guardia del corpo compo-

sta da trecento sikh. Le sue relazioni con l'imperatore Jehangir oscillavano costantemente tanto che fu incarcerato nella fortezza di Gwalior per alcuni anni. Questo nuovo ruolo temporale del *gurū* non fu ben accolto da tutti i discepoli; alcuni si lamentarono del fatto che egli fosse «troppo *moḥammadan* ed esercizi militari». In ogni caso, il ruolo era stato ormai predefinito. Al suo rilascio dal forte, Hargobind costituì un'armata e divenne un importante *leader* militare in Panjab. Per ben tre volte sconfisse in battaglia i Moghul.

I due *gurū* successivi – Har Rai (1630-1661) e Hari Kishan (1656-1664) – mantennero la pace con le autorità. L'imperatore Aurangzeb quando salì sul trono tentò di intervenire contro Har Rai, che aveva sposato la causa di suo fratello Dara Shikokh, convocando a Delhi Hari Kishan, figlio dello stesso Har Rai. Hari Kishan sfuggì alla vendetta dell'imperatore ammalandosi di vaiolo. L'ira di Aurangzeb dovette ricadere sul successore – il nono *gurū*, Tegh Bahadur (1621-1675), un uomo di fede, un asceta, che dovette sottrarsi all'eremitaggio per assumere la carica di *gurū*. Quando gli induisti gli chiesero di affrontare Auranghzeb, egli lo fece con totale noncuranza di quello che sapeva essere il suo destino. Si recò a Delhi dove venne immediatamente imprigionato e accusato del crimine di estorsione. Si dice che gli venne offerta la vita se avesse rinnegato la sua fede e che, al suo rifiuto, fu decapitato. Si narra inoltre che gli venne chiesto di fare un miracolo e che egli, in risposta, abbia scritto alcune parole su un foglio di carta che si legò attorno al collo, dicendo che quello sarebbe stato un amuleto contro la morte. Dopo la sua esecuzione, il foglio venne letto. Vi si diceva: «Sīs diyā par sirr nā diya» («Ho dato la mia testa, ma non la mia fede»). La trasformazione definitiva del Sikhismo da pacifica setta a confraternita militante avvenne con Gobind Singh figlio di Tegh Bahadur, che gli succedette come decimo e ultimo *gurū* dei sikh.

[Per ulteriori discussioni sulle principali figure del Sikhismo, vedi le biografie di *NĀNAK* e di *SINGH, GOBIND*. Le Scritture sikh sono ulteriormente discusse in *ĀDI GRANTH* e *DASAM GRANTH*. Per lo sviluppo del Sikhismo nel contesto degli altri movimenti religiosi dell'India settentrionale, vedi *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera classica sulla storia dei sikh dal progredire della fede alla caduta del loro regno resta tuttora il volume di J.D. Cunningham, *A History of the Sikhs*, 1849, rist. Delhi 1966. Le opere successive sullo stesso argomento hanno accettato in larghissima misura le linee interpretative fornite da Cunningham, ossia la trasformazione della comunità da pacifica setta a confraternita militante, l'ascesa al potere di governo in Panjab e il collasso finale del loro Impero. Tuttavia, per comprendere appieno gli insegnamenti dei *gurū* dei sikh e la traduzione delle loro Scritture, cfr. M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writings and Authors*, I-VI, Oxford 1909, e W.H. Mcleod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford 1968. Inoltre, cfr. K. Singh, *A History of the Sikhs*, I-II, Princeton 1963, Delhi 1979-1983 (nuova ed. riv. e ampl.)

KHUSHWANT SINGH

SINGH, GOBIND (1666-1708), l'ultimo dei dieci *gurū* («maestri») del Sikhismo. Dopo la sua morte si comprese che il *gurū* dei sikh era l'*Ādi Granth*, il libro sacro. Fino a Gobind Singh, la comunità sikh, i cui ideali e le cui pratiche religiose erano una commistione nord indiana tra movimenti devozionali viṣṇuiti del sud ed elementi di Sufismo islamico, era stata guidata da una serie di *gurū*, da Nānak (1469-1539), attraverso il padre di Gobind Singh, il nono *gurū*, Tegh Bahādur.

Gobind Singh (originariamente Gobind Rāi) è conosciuto come il paradigma di quell'ideale religioso, cavalleresco, orgoglioso, militare e fedele cui i membri del Sikh Khālsā, «la comunità dei puri», aspirano. Fu infatti Gobind Singh che fondò il Khālsā e che diede a tutti gli uomini sikh il nome *singh* («leone») e alle donne sikh il nome *kaur* («leonessa»). Gobind Singh è inoltre noto come l'autore riconosciuto del *Dasam Granth* (Il decimo volume), un'opera che, nella comunità sikh, è seconda per prestigio solo all'*Ādi Granth*. Sotto il governo di Gobind Singh (1675-1708), la religione Sikh si è trasformata da setta perseguitata a potente comunità religiosa che si è affermata, a partire da quel momento, come il pilastro economico e politico del Panjab.

Gobind Singh nacque a Patna (nello Stato indiano del Bihar) il 26 dicembre 1666, figlio unico di Tegh Bahādur e di sua moglie Gujari. Trascorse i primi anni della sua vita in Bihar, prima di tornare alla sua casa ancestrale, Anandpur, situata ai piedi dello Himalaya. Aveva nove anni quando suo padre venne convocato dall'imperatore moghul per rispondere alle accuse di estorsione e fu giustiziato a Delhi l'11 novembre 1675. Prima di morire, Tegh Bahādur elesse Gobind come successore. Per paura di ulteriori rappresaglie, il giovane *gurū* e il suo seguito si ritirarono sulle montagne e allestirono il loro accampamento a Paonta, sulle rive del fiume Yamunā. Qui Gobind ricevette un'istruzione in sanscrito e in persiano (in aggiunta alle lingue *braj* e *pañjābī* che aveva appreso a Patna) e imparò l'arte della guerra. Trascorse molto tempo cacciando e componendo poesie. I suoi soggetti preferiti erano basati sulla mitologia induista, in particolare lo interessavano le imprese della dea Caṇḍī, la distruttrice dei demoni.

Nella sua autobiografia, *Bicitra nātak* (La storia meravigliosa), Gobind scrisse: «Io sono venuto al mondo con l'unico incarico di mantenere il bene in ogni luogo, di distruggere il peccato e il male... che l'onestà possa fiorire: che il bene possa sopravvivere e i tiranni siano sradicati». Una volta adulto, Gobind decise di organizzare i suoi seguaci in un gruppo combattente. Presto creò un piccolo esercito che entrò in conflitto con i capi rājpūt vicini. Gobind sconfisse le loro forze alleate a Bhangani nel 1686 e quelle del governatore moghul del Panjab a Nadaun l'anno successivo. La sua potenza crescente allarmò i Moghul, tanto che l'imperatore Auranghzeb inviò suo figlio maggiore, il principe Moazzam, contro di lui. Il principe prudentemente decise di lasciare stare Gobind e di inviare le truppe a sottomettere i capi delle colline. Gobind utilizzò questi anni per fortificare Anandpur con la costruzione di una catena di fortezze. Sposò tre donne che gli diedero quattro figli.

Gobind conferì una sanzione religiosa ad alcune pratiche introdotte da suo padre, Tegh Bahādur, e da suo nonno, il sesto *gurū*, Hargobind. All'inizio del 1699, Gobind spedì degli *hukumnāmah* («ordini») ai sikh di presentarsi a Anandpur nel primo giorno dell'anno induista con i capelli e la barba non tagliata, come era costume presso alcune sette ascetiche.

Il 13 aprile del 1699, dopo la funzione del mattino, Gobind sfoderò la spada e chiese a cinque uomini di offrire la propria testa in sacrificio. Li portò dietro una tenda e tornò al cospetto della comunità con la sua spada grondante di sangue, ma allora rivelò che al posto degli uomini aveva sgozzato cinque capre. Si rivolse ai volontari come ai «cinque amati», *panj piyāre*, che erano destinati a formare il nucleo di una nuova comunità, il Khālsā (dal persiano *khāli*, «i puri»). Battezzò i cinque uomini (che provenivano da differenti caste induiste) facendoli bere, da una singola caraffa, l'*amrit* (nettare) che aveva mescolato con un pugnale a doppio taglio. Diede loro un nuovo cognome, Singh («leone»), e dopo il suo stesso battesimo cambiò il suo nome da Gobind Rāi a Gobind Singh. Per i khālsā vennero prescritti cinque emblemi (*kakkār* o le «cinque *k*»): portare la barba e i capelli lunghi (*kais*); portare un pettine (*kanghā*) nei capelli per tenerli ordinati; indossare pantaloni stretti alle ginocchia (*kachhā*) allora indossati dai soldati; portare un braccialetto (*karā*) di acciaio al polso destro come simbolo di povertà e di fedeltà ai proprio *gurū*; avere sempre con sé una sciabola (*kirpān*) per difendere la propria fede. Oltre a questi cinque emblemi, ai convertiti fu proibito di fumare o di masticare tabacco, di consumare bevande alcoliche, di mangiare carne di animali sgozzati e dissanguati a morte (come era in uso presso i musulmani e gli ebrei); potevano consumare soltanto carne *jhatkā*, quella di un animale ucciso con un solo colpo. Poiché i loro avversari erano in prevalenza musulmani, ai khālsā era vietato molestare le loro donne. L'idea, in sostanza, era quella di costituire una armata di *sant sipāhi* (soldati-santi).

La stragrande maggioranza dei seguaci del *gurū* si fecero battezzare e diventarono irsuti *kesādhāri khālsā*, che si distinguevano dai *sahajdhari sikh* («coloro che adottano tardi»). La nascita improvvisa di questa forza militante allarmò i capi induisti nelle vicinanze quanto i Moghul musulmani. Gobind venne costretto a evacuare Anandpur. Appena fu partito, i suoi due figli più giovani vennero catturati e giustiziati. Il *gurū* rimase con quaranta uomini che si rifugiarono a Chamkaur. Durante gli scontri che seguirono, il *gurū* riuscì a fuggire, ma i suoi due figli più grandi caddero in battaglia. La tradizione vuole che, a dispetto delle avversità, Gobind spedì all'imperatore un poema provocatorio intitolato *Zafarnāmā* (L'epistola della vittoria), nel quale scriveva: «A che scopo dissolvere poche scintille quando al loro posto fomenti una fiamma potente?».

Gobind sfuggì ai suoi inseguitori e trovò rifugio a Muktsar. Trascorse un anno nella regione a battezzare una buona parte dei contadini induisti, inclusi quelli degli Stati del Phulkian: Patiala, Nabha, Jind e Faridkot. Con l'appoggio di un discepolo, Mani Singh, preparò una edizione definitiva delle Scritture sacre sikh, l'*Ādi Granth*, redatte dal quinto *gurū*, Arjun, nelle quali inserì le composizioni di suo padre, Tegh Bahādur. Raccolse i suoi propri scritti nel *Dasam Granth*.

Non è chiaro se Gobind fosse intenzionato o meno a protestare presso l'imperatore contro Wazir Khan, governatore del Panjab, per l'uccisione dei propri figli, ma era sulla via per la capitale moghul quando ricevette la notizia della morte dell'imperatore e del conflitto per la successione tra i suoi figli. Il *gurū* decise di appoggiare il principe Moazzam, e così un distaccamento di soldati sikh si batté vittoriosamente al fianco di questi a Jajau, l'8 giugno 1707. Più tardi, Gobind visitò il nuovo imperatore a Agra, dove rimase per diversi mesi. L'imperatore non prese nessun provvedimento contro il suo governatore in Panjab, e quando marciò verso i suoi domini meridionali contro il fratello ribelle, Kam Baksh, il *gurū* lo seguì fino a Nander (nell'attuale Maharashtra). A Nander, due giovani pathan, che facevano parte del suo seguito, entrarono nella sua tenda e lo pugnalarono. Con tutta probabilità, i due assassini erano stati assoldati dal governatore del Panjab. Prima di soccombere alle ferite, il 7 ottobre del 1708, Gobind proclamò la fine della successione dei *gurū* ed esortò i sikh a rivolgersi all'*Ādi Granth* come alla rappresentazione simbolica dei loro dieci *gurū*.

Gobind Singh rimane il *beau ideal* dei Sikh Khālsā, il paradigma della cavalleria associata con il valore, il raf-

finato gusto poetico, e la generosità. Lo si cita come *dasam padshāh* («il decimo imperatore»), *nīle ghorey dā asvār* («il cavaliere dal cavallo roano»), *citiān bājān vālā* («il signore dei falchi bianchi») e *kalgī dhar* («colui che indossa le piume»).

[Vedi anche *ĀDI GRANTH*; *DASAM GRANTH*; *SIKHISMO*; e la biografia di NĀNAK].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene le fonti in lingua inglese incentrate esclusivamente sulla figura di Gobind Singh siano scarse, esistono diverse opere generali sul Sikhismo che dedicano largo spazio alla sua vita e alle sue opere, sulla base degli scritti dell'autore stesso e delle testimonianze contemporanee in persiano e in *gurmukhī*. G.C. Narangh, *Transformation of Sikhism*, New Delhi 1960 (5ª ed.), delinea la graduale ascesa della militanza sikh fino al suo apogeo con Gobind Singh. Il volume di D. Asta (cur.), *Poetry of the Dasam Granth*, Delhi 1959, costituisce l'unico tentativo di presentare le opere di mano del *gurū* stesso e le composizioni che la tradizione gli ascrive. Sfortunatamente però, la traduzione non rende giustizia agli originali.

KHUSHWANT SINGH

ŚIVA. L'antico nome di Śiva è *Rudra*, il dio selvaggio. Il suo mito originario è narrato nel testo più sacro e più antico dell'India, il *Ṛgveda* (circa 1200-1000 a.C.; inni 10,61 e 1,71). Quando il tempo stava per avere inizio, egli apparve come un cacciatore fuori di sé, infuocato, la sua freccia puntata contro il Creatore intento a fare l'amore con la propria figlia, la vergine, Aurora; l'uno e l'altra nelle fattezze di due antilopi. Un po' del seme del Creatore cadde in terra. Rudra stesso in qualità di Fuoco (Agni) aveva preparato il seme dal quale l'umanità doveva nascere. Attraverso una fenditura del pieno indifferenziato dell'Assoluto, una parte del seme cadde sulla terra. Il colpo di freccia di Rudra non riuscì a evitarne la caduta; fu il tempo, in procinto di avere inizio, a intromettersi, acquisendo la forma della traiettoria della freccia. Il Creatore, Prajāpati, terribilmente spaventato, nominò Rudra Signore degli animali (Paśupati) per avere salva la vita (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* 4,2,12; successivo al 1000 a.C.). Gli dei, testimoni della scena primordiale, la tradussero in un *mantra*, un incantesimo, e con questo *mantra* foggiarono Vāstoṣpati, «il signore di ciò che rimane [*vāstu*]», «il signore del luogo [*vāstu*]», oppure «il signore di ciò che resta nel luogo del sacrificio [*vāstu*]». Tuttavia, Paśupati – «il signore degli animali», «il signore delle creature», «il signore dell'anima dell'uomo» – è il nome più significativo di Rudra-Śiva.

Coppie antitetiche fondamentali riguardano il mito ṛgvedico primordiale di Rudra Paśupati e Rudra Vāstoṣpati. In qualità di fuoco, questi incita Prajāpati alla creazione; nelle vesti dello spaventoso cacciatore, indirizza la sua freccia verso l'atto della creazione, nell'intento di evitare «l'incontinenza» del Creatore, la caduta del seme. Rudra si comporta, all'unisono, da cacciatore e da *yogin*. La scena ha per fondale la pienezza del non-creato o Assoluto, che precede e precedeva il momento mitico del principio della vita.

Nel rituale sacrificale vedico, Vāstoṣpati riceve come oblazione ciò che avanza dal sacrificio. Il potere del sacrificio portato a termine è lasciato nei resti e assicura magicamente la continuità dei riti, della tradizione nel suo complesso e dell'ordine e dei ritmi dell'agire. Vāstoṣpati, nel tardo Induismo, sarà il guardiano e il protettore del sito, delle costruzioni e del loro contenuto.

Jan Gonda, nel suo articolo *The Śatarudriya*, in *Sanskrit and Indian Studies* (Dordrecht 1980, p. 75), considera Rudra «colui che rappresenta la natura pericolosa, infida e, dunque, da temere». Considerando Śiva da un'altra angolazione, Daniel H.H. Ingalls, in *Kālidāsa and the Attitudes of the Golden Age*, in «Journal of the American Oriental Society» (1976), osserva che «Śiva rappresenta la riconciliazione del bene e del male, della bellezza e della bruttezza, della vita e della morte – la sua visione risolve tutti i problemi e può trasmutare la sofferenza di un uomo in gioia». Nessuna delle due visioni fa riferimento al mito primordiale e centrale di Rudra, nel quale Rudra agisce come coscienza della realtà metafisica o Assoluto nella sua connessione alla vita sulla terra.

In epoca vedica, il feroce cacciatore aveva il potere sulla vita e sulla morte, il potere di infliggere una ferita mortale o di guarirla. I fedeli durante il culto gli si rivolgevano con le parole «non ferirmi», ed era anche invocato come «signore dei canti, signore del sacrificio, dispensatore di medicamenti rinfrescanti, radioso come il sole, come l'oro» (*Ṛgveda* 1,43,4-5). Era venerato come il signore dell'alto e del basso, dei ladri, dei malformati, ma anche degli artigiani del legno, del metallo e dell'argilla. Le lodi andavano a lui nel flusso delle onde, nell'erba giovane e nel deserto, in terra e nell'aria, nella casa e nel palazzo. Ecco come l'inno *Śatarudriya* dello *Yajurveda* (successivo al 1000 a.C.) invoca Rudra, come una potenza onnipresente la cui forma si riverbera in innumerevoli Rudra, identici a lui, che formano la sua scorta. Il suo colore è rosso rame, la sua gola di un blu intenso; uno dei suoi nomi è «Il rosso-blu». La sua casa è situata in ogni dove, nel nord soprattutto, nelle grotte himalayane come ai crocevia, nei terreni di cremazione e nei campi di battaglia.

Gli dei avevano intenzione di escludere Rudra dal sacrificio vedico. Tutto ciò viene spiegato nel mito con la

traiettoria primordiale della sua freccia. Rudra, sebbene venga nominato signore degli animali, non era nato dio. La storia della nascita di Rudra ha molte versioni. Lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (9,1,1,6; 500 a.C. circa) narra che Prajāpati fu abbandonato da tutti gli dei tranne Manyu (Rabbia). Prajāpati pianse. Le sue lacrime caddero su Manyu, che si trasformò in Rudra dalle mille teste, dai mille occhi e dai cento fremiti. Rudra era affamato. Prajāpati chiese agli dei di raccogliere del cibo per Rudra, che se ne stava lì a fare fuoco e fiamme. Gli dei placarono Agni-Rudra. Ne scacciarono il dolore e la malvagità attraverso l'oblazione e l'inno *Śatarudriya*. Il sacrificio dello *Śatarudriya* fu il primo ad essere compiuto sull'altare sacrificale vedico. Rudra ricevette questo spazio nel sacrificio vedico non appena nacque da Prajāpati. Ai giorni nostri, l'inno *Śatarudriya* è recitato nei templi śivaiti ogni mattina.

Alla sua nascita, Prajāpati investì Rudra del potere sul cosmo. Il suo ottuplice regno consisteva nei cinque elementi – terra, acqua, fuoco, aria, e spazio – insieme ai misuratori del tempo, sole e luna, e all'officiante, o iniziato. Rudra è la totalità della manifestazione. Egli non creò il cosmo. Egli divenne il cosmo; egli è il cosmo. Dio e il mondo sono una cosa sola. Come il cosmo è il prodotto delle otto forme di Śiva, così è l'essere umano, il microcosmo.

La *Śvetāśvatara Upaniṣad* (fine del I millennio a.C. circa), allo stesso modo del *Ṛgveda*, implora Rudra di non nuocere a uomini o bestie. Lo spaventoso cacciatore è ovunque, si fonde al cosmo ottuplice e lo trascende, governa tutti i mondi, li fa apparire e li riassorbe alla fine del tempo. All'inizio e alla fine, l'universo è raccolto in lui. Colui che risiede nella montagna, abita la grotta del cuore dell'uomo. Egli è immanente e trascendente, l'unico dio supremo. Sebbene abbia una faccia, una mano, un piede su ogni lato, nessuno può vederlo; è visto unicamente con la mente e con il cuore. Coloro i quali conoscono il Signore attraverso l'introspezione, lo yoga e la devozione amorevole (*bhakti*) sono liberati dalle catene (*pāśa*) dell'esistenza mondana, poiché egli è la causa dell'esistenza mondana e della liberazione. Nella sua forma fausta e non terrifica è il Signore, Śiva onnipresente, celato in tutti gli esseri.

Rudra, «il dio selvaggio», è una cosa sola con Śiva, il dio propizio e supremo il cui splendore ne avvolge la forma primordiale. Il suo essere nella manifestazione deve essere meditato come un fiume formato da cinque affluenti provenienti da cinque fonti differenti (*Śvetāśvatara Upaniṣad* 1,5). Questi sono i cinque sensi con i loro oggetti, «un flusso impetuoso di cinque dolori». Se Rudra nella sua forma ottuplice è il cosmo, come pentade rappresenta i cinque sensi, attraverso i quali avviene la percezione sensoriale e dunque l'esperienza del cosmo. Cinque è in particolare il numero sacro a Śiva. Il suo *mantra*, *Namaḥ Śivāya*, è composto da cinque sillabe, e il suo «corpo» si dice sia costituito da cinque *mantra* (*Taittirīya Āraṇyaka* 10,43-47; III secolo a.C. circa), che evocano il corpo di dio nelle cinque direzioni dello spazio, nei cinque elementi, nei cinque sensi.

Il Rudra vedico, il cacciatore feroce, si veste delle pelli di animali selvaggi. Nel *Mahābhārata* (circa 400 a.C.-400 d.C.), l'eroe Arjuna vede in una visione Śiva come arciere e come asceta. Un inno del *Ṛgveda* (10,136), d'altra parte, celebra Rudra che beve dalla coppa con un asceta. Il *Mahābhārata* riassume la relazione che lega Śiva allo yoga con le parole: «Śiva è lo yoga e il signore degli *yogin*; egli può essere avvicinato solo per mezzo dello yoga».

Nel periodo postvedico, il ruolo di creatore ricoperto da Prajāpati fu preso da Brahmā. Rudra decapita suo padre, Brahmā. I *purāṇa* (IV-XIV secolo d.C.) forniscono ragioni di vario genere; una di queste, il desiderio di Brahmā per la figlia, richiama alla mente la scena primordiale. La testa di Brahmā rimane attaccata alla mano di Śiva. Śiva nelle vesti del mendicante penitente, con un teschio per ciotola dell'elemosina, compie un pellegrinaggio di espiazione. Dopo dodici anni, il teschio cade dalla sua mano a Benares, e Śiva è liberato dal suo peccato. Il pellegrinaggio conduce il dio a un eremitaggio situato in una foresta di deodare. Gli eremiti credono che quel giovane mendicante nudo fosse giunto fino lì per sedurre le loro donne – e il fallo (*liṅga*) di Śiva, per suo volere o per una maledizione dei saggi, cade dal corpo, per poi ergersi nella forma di un pilastro fiammeggiante. Questi eventi fanno parte del gioco (*līlā*) che Śiva svolge in questo mondo per rendere in grado i suoi devoti di riconoscerlo in tutte le forme che assume. I saggi non hanno evidentemente riconosciuto la ciotola per l'elemosina, la testa o il teschio di Brahmā (*brahmaśiras*), nella mano del mendicante. *Brahmaśiras* è anche il nome dell'arma più formidabile di Śiva nella sua forma di Pāśupati.

La maggior parte dei miti di Śiva sono noti al *Mahābhārata*. Il mito di Śiva l'asceta costituisce, paradossalmente, il tema del suo matrimonio con Pārvatī, figlia di Parvatarāja, «il Signore della montagna». Esso include la storia della distruzione – e della resurrezione – di Kāma, il dio del desiderio, un arciere che diresse la sua freccia verso Śiva ma fu ridotto in cenere dal fuoco del suo terzo occhio. Fuoco e ceneri appartengono a Śiva tanto quanto i serpenti e la falce di luna, perché la sua natura è duplice: è feroce come il fuoco, ma anche freddo e calmo come la luna. È lo sposo riluttante, l'amante infaticabile, e l'asceta. È il salvatore del mondo; ne inghiottì infatti il veleno, che lasciò un marchio blu scuro sulla sua gola. Distrugge i demoni o mostra loro la sua

grazia. Sconfigge la morte; è la morte della morte, poiché è il tempo e ciò che lo trascende, l'eternità. È il maestro che, in silenzio, spiega ai saggi la musica, lo yoga, la gnosi e tutte le arti e le scienze. È un danzatore, il Signore dei danzatori, che, ballando, manifesta e riassorbe il mondo. È un dio maschile unito indissolubilmente al suo potere femminile (*śakti*). Un'immagine lo mostra metà uomo, metà donna. Nella sua forma teriomorfica è il toro Nandin (Gioia). I suoi attributi principali sono il tridente, il teschio e la pelle di antilope. Il suo simbolo è il *liṅga*, il pilastro (fallico), l'oggetto di culto più sacro – sebbene non si conoscano in India *liṅga* anteriori al periodo tra il III e il II secolo a.C. L'erezione del *liṅga* ha un significato duplice; è colmo di potere creativo, ma anche del potere yogico di ritenere il seme. Il suo simbolismo è affine al significato della scena primordiale.

Se la relazione che lega Śiva a Brahmā-Prajāpati è cruciale, quella tra Śiva e Viṣṇu è di coesistenza o di subordinazione, e, talvolta, anche di fusione e interscambio. In alcuni casi Viṣṇu assume il nome di Śiva o Rudra; nella rappresentazione iconografica di Harihara, Viṣṇu appare congiunto a Śiva; in un dipinto Viṣṇu-Kṛṣṇa porta le insegne di Śiva, il tridente e il serpente, mentre Śiva tiene in mano il flauto di Kṛṣṇa. Lo Śivaismo e il Viṣṇuismo sono complementari, sebbene la rivalità settaria abbia portato a concepire il raccapricciante Śarabheśa. A ognuno dei tre grandi dei dell'Induismo è associata una delle tre tendenze (*guṇa*) della sostanza cosmica (*prakṛti*); quella di Śiva è *tamas* (l'oscurità), la tendenza distruttiva che precede ogni nuova creazione.

Nell'oscurità del flusso che separa la dissoluzione dell'universo e l'inizio di un nuovo mondo, il pilastro fiammeggiante del *liṅga* di Śiva sorse e fu venerato da Brahmā e da Viṣṇu. L'episodio mitologico viene ricordato con veglie, voti, digiuni e culti in occasione di *mahāśivarātri*, la grande notte di Śiva, il culmine dell'anno religioso, celebrata il quattordicesimo giorno lunare della metà scura dell'ultimo mese dell'anno lunare. L'ultima notte di ogni mese è la notte di Śiva (*śivarātri*), e tutte le sere dell'anno costituiscono il momento deputato al suo culto.

[Per il predecessore vedico di Śiva, vedi *RUDRA*. Śiva nella mitologia induista è trattato in *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*. Per il culto di Śiva, vedi *ŚIVAISMO* e *TANTRISMO*].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *The Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Quest'opera fondamentale sullo yoga chiarisce il concetto di Dio (Īśvara) nel sistema dello yoga e quello di Śiva come grande dio e grande *yogin*.

J. Gonda, *Veda und älterer Hinduismus*, in *Die Religionen Indiens*, I-II, Stuttgart 1978 (2ª ed. riv.), I (trad. it. *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*, Milano 1981); e *Der jüngere Hinduismus*, in *Die Religionen Indiens*, I-II, Stuttgart 1963, II (*Le religioni dell'India. L'induismo recente*, Milano 1981). La trattazione più completa ed equilibrata sulle religioni dell'India, contenente una panoramica delle caratteristiche e della storia dello Śivaismo.

J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970. Le due visioni del mondo si svelano nella loro contrapposizione. Un apparato di note copioso e dettagliato amplia la portata dell'opera.

Stella Kramrisch, *The Presence of Śiva*, Princeton 1981 (trad. it. *La presenza di Śiva*, Milano 1999). Una presentazione incentrata sulle implicazioni ontologiche e cosmogoniche della mitologia di Śiva e sui temi ricorrenti nel sistema.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, London 1981, ristampa di *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (1973) (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997). Monografia che strutturalmente e magistralmente analizza un aspetto fondamentale, la polarità erotico-ascetica di Śiva; basata su fonti testuali finora inedite.

T.A.G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, 1916, rist. New York 1968 (2ª ed.), II, parti 1 e 2. Sebbene sia stata pubblicata per la prima volta nel 1916, quest'opera continua a essere un supporto valido e completo di studi śivaiti.

J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982. Questo testo colma un vuoto nella conoscenza attuale di Śiva, riconoscendo la sua posizione nel tema centrale del *Mahābhārata*.

STELLA KRAMRISH

ŚIVAISMO. [Questa voce tratta del culto del dio induista Śiva nei suoi vari contesti regionali e storici ed è suddivisa nei seguenti articoli:

Panoramica generale
Śaiva Siddhānta
Vīraśaiva
Nāyaṉār
Śivaismo Krama
Śivaismo Trika
Lo Śivaismo nel Kashmir
Pratyabhijñā
Pāśupata
Kāpālika

Per un'ulteriore trattazione del dio Śiva, vedi *ŚIVA* e *RUDRA*. Per il culto tantrico di Śiva, vedi *TANTRISMO*].

Panoramica generale

Lo Śivaismo e il Viṣṇuismo costituiscono le due principali correnti religiose dell'Induismo classico e moderno. Lo Śivaismo s'incentra sul culto del dio Śiva, men-

tre il Viṣṇuismo su quello di Viṣṇu. Nella mitologia induista classica, Śiva è il dio della distruzione, generalmente raffigurato come uno *yogin* che vive sul monte Kailāsa nello Himalaya. Il suo corpo è imbrattato di cenere e i capelli sollevati in trecce aggrovigliate. Veste una pelle di animale e porta un tridente. Spesso ha un cobra per corona e una mezzaluna gli orna i capelli. Possiede un terzo occhio, che tiene chiuso, in mezzo alla fronte. Talvolta è attorniato dalla sua splendida consorte, Pārvatī, e dai due figli, Skanda a sei facce e Gaṇeśa dalla testa d'elefante.

La migrazione di gruppi di popoli detti Arii nella parte nordoccidentale del subcontinente indiano diede inizio al periodo vedico (circa 1200-600 a.C.), che conosciamo grazie ai testi religiosi chiamati *Veda*, *brāhmaṇa* e *upaniṣad*. In essi, il dio minore Rudra funge da prototipo alle figure posteriori di Śiva. Le due divinità, ciascuna con i suoi vari nomi, vengono identificate l'una con l'altra nella tradizione induista classica rappresentata dai testi sanscriti noti come *Mahābhārata* (300 a.C.-300 d.C.) e *purāṇa* (200-1300 d.C.). A partire all'incirca dal II secolo dell'era volgare, comparve un gran numero di sette śivaite importanti, ciascuna con testi e dottrine propri. Molti adoratori di Śiva appartengono a tali sette, ma la maggior parte di loro è costituita semplicemente da induisti che credono in questo dio più che in tutti gli altri.

Lo studio dello Śivaismo comincia tradizionalmente dall'esame dei cosiddetti sigilli proto-Paśupati dell'antica civiltà prearia abitante la Valle dell'Indo in Pakistan. Il più interessante di questi sigilli presenta una figura antropomorfa e apparentemente itifallica, seduta in posizione yogica su una bassa pedana, con i talloni uniti all'altezza del perineo, le mani tese e le braccia, ornate di bracciali, appoggiate sulle ginocchia, e la testa – talvolta a tre facce e/o bovina – recante un'acconciatura a forma di corna. Tutt'intorno sono raffigurati in piccolo un rinoceronte, un bufalo, una tigre e un elefante. Sotto la pedana ci sono due capre o cervi. Il sigillo reca anche una scritta formata da sette segni.

Sulla base dell'ipotesi formulata dall'archeologo George Marshall, la maggior parte degli studiosi ha accettato l'identificazione di questa figura con il precursore del dio Śiva in forma di Paśupati, il Signore degli Animali. La voce più eminentemente discordante fu quella di D.D. Kosambi, il quale fece notare come le corna della figura fossero corna di bufalo e non di toro (l'animale più strettamente associato al vedico Rudra e allo Śiva posteriore). Kosambi propose anche un'improbabile identificazione storica della figura proto-Paśupati con il demone bufalo chiamato Mahiṣāsura (che data ad almeno millecinquecento anni più tardi) e, attraverso questo demone, di nuovo con Śiva. Fino a che non si scoprirà qualche ulteriore prova o non si arriverà a una lettura accettabile della scrittura della Valle dell'Indo, è forse più opportuno sospendere il giudizio sull'intera questione.

Tuttavia, la discussione chiaramente verte in modo diretto non soltanto sulla questione delle origini storiche di Śiva, il dio dello Śivaismo, ma anche su quella della transizione dal dio vedico minore Rudra alla divinità postvedica maggiore Śiva. Tra le varie ipotesi, si possono distinguere diverse tendenze di base. A.B. Keith (1925) suggerisce che il tentativo di distinguere elementi arii e non arii in Rudra-Śiva sia fondamentalmente sterile. Il carattere del dio si è sviluppato attraverso un costante processo di accrescimento, che risulta dall'identificazione di altre divinità minori, sia arie che non arie, con il vedico Rudra. Jan Gonda (1970) preferisce vedere una fondamentale continuità tra il Rudra vedico e lo Śiva postvedico, e tra la religione vedica e quella postvedica in generale. Egli ritiene dunque che la mancanza di riferimenti nella letteratura vedica a molti aspetti del dio sia dovuta in larga parte ai pregiudizi di classe degli autori sacerdotali, che ignorarono o esclusero molti dei tratti più popolari del dio. Louis Renou (1953), d'altra parte, suggerisce invece che vi fu un rottura decisiva tra Vedismo e Induismo. Egli sottolinea l'assenza di connessioni lampanti tra i *Veda* e la prima civiltà dell'Indo, e accetta la possibilità di alcune connessioni tra la religione dell'Indo e l'Induismo più tardo. Con minor cautela, R.N. Dandekar (1967, 1971) definisce la religione dei *Veda* un «interludio» tra Induismo protostorico e storico. Ciò è certo possibile, e Dandekar esprime anche la considerevole opinione che la mitologia vedica sia una «mitologia evolutiva», nel senso che evolve in accordo con l'*ethos* di un periodo storico e con le mutate condizioni di vita.

Appare chiaro ormai che vi è una lacuna di cinquecento anni o più tra la fine della fase matura della civiltà della Valle dell'Indo (circa 1800 a.C.) e gli inni del *Ṛgveda* (circa 1200 a.C.). E appare anche evidente che l'Induismo, in contrapposizione al Vedismo, crebbe – insieme con Buddhismo, Jainismo e altri culti non vedici – nella valle del fiume Gange (Uttar Pradesh e Bihar). La nascita di questi nuovi movimenti corrisponde sia alla transizione da un'economia basata sulla pastorizia, e in parte su un tipo di agricoltura alternata, a una sedentaria basata sulla produzione di grano, sia alla transizione politica dall'oligarchia tribale e nomade alla monarchia con chiare demarcazioni territoriali. Questi cambiamenti storici, naturalmente, implicano anche l'esistenza di drammatici cambiamenti culturali e religiosi, cambiamenti che non dipesero dall'influsso dell'antica e lontana civiltà della Valle dell'Indo. In ultima analisi, si possono sì far derivare certi elementi delle nuove religioni

da quella civiltà, e da quel poco che conosciamo della cultura dei primi abitanti non arii della valle del Gange, ma le nuove religioni intese come sistemi devono essere considerate creazioni nuove, nate dalla congiunzione di condizioni economiche e politiche nuove e radicalmente mutate.

Il Rudra vedico è un feroce e terrificante dio delle tempeste, delle malattie e degli aspetti selvaggi della natura. Egli viene invocato soltanto in quattro dei milleventotto inni del *Ṛgveda*, sebbene vi sia menzionato con frequenza come padre dei Marut, gli dei del vento, e come uno dei *viśvadeva*, o Tutti-gli-dei. Gli inni contengono soltanto brevi allusioni alla mitologia di Rudra, ma gli epiteti che gli vengono attribuiti e il modo con il quale è invocato ci danno una chiara raffigurazione del suo carattere di base. Per tradizione, lo stesso nome Rudra viene fatto derivare dalla nota radice *rud*, che significa «gridare» o «ululare», ed è evidentemente correlato alla sua associazione con le tempeste. Una derivazione alternativa da una radice ricostruita **rud*, che significherebbe «essere rosso» o «splendere», potrebbe essere collegata alla derivazione proposta per il nome *Śiva* («di buon auspicio») da una parola dravidica che significa «rosso». Negli inni, i poeti supplicano Rudra di essere «compassionevole» e «facile da invocare», di non uccidere il bestiame o gli uomini, e di mantenere la gente «prospera e libera dalle malattie». Egli viene spesso descritto come un «toro», poiché è «marrone» e «terribile». Possiede un'«arma affilata», il «fulmine» e «frecce veloci». Ha i «capelli intrecciati» (*kapardin*) e reca con sé una «medicina che calma [?]». Sebbene in due inni venga associato con Soma, dio delle bevande sacrificali inebrianti, la sua principale associazione nella letteratura vedica *in toto* è con Agni, il dio del fuoco, con il quale è identificato una volta nel *Ṛgveda* e diverse volte nei *brāhmaṇa*.

Nello *Yajurveda*, Rudra è invocato più volte nella sezione intitolata *Śatarudriya*. Tra gli epiteti degni di nota che riceve in questo testo vi sono: «abitatore delle montagne», «signore del bestiame» (*paśūnāṃ patiḥ*), «che indossa una pelle d'animale», «dal collo blu», «rosso», e i nomi o seminomi *Kapardin*, *Śarva*, *Bhava*, *Śambhu*, *Śaṅkara* e *Śiva*. Spesso viene ricordata la sua bravura come arciere, oltre che la sua associazione con gli aspetti selvaggi della natura, e con cacciatori, ladri e briganti.

Un passo importante dell'*Atharvaveda* (15,5,1-7) associa strettamente sette divinità apparentemente indipendenti, tutte presto identificate come nomi o forme di Rudra-Śiva, con gli enigmatici *vrātya*, una classe, o gruppo di officianti religiosi che furono solo in parte arianizzati. Questi dei sono Bhava, Śarva, Paśupati, Ugra, Rudra, Mahādeva e Īśāna. Ognuno di essi è associato ad una particolare regione. Elenchi assai simili compaiono nei *brāhmaṇa* e in altri testi vedici posteriori, con l'aggiunta di un ottavo nome, Aśani o Bhīma (e in uno dei testi compaiono anche i nomi Hara, Mṛda, Śiva e Śaṅkara). Nei testi induisti postvedici vengono talvolta elencati questi stessi otto nomi di Śiva, ma rivestono maggiore importanza le cinque forme, o volti, del dio: Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna.

Un tema chiave che compare per la prima volta nella letteratura vedica posteriore è la relazione piuttosto ambigua tra il dio e le oblazioni e offerte sacrificali. In origine, sembra che Rudra fosse almeno in parte escluso dai sacrifici vedici ortodossi e che quindi dovesse reclamare la sua parte di offerte, talora descritta come la parte che veniva «lasciata in sospeso» (*ucchiṣṭa*). Nella mitologia classica dell'Induismo, questo tema viene incorporato nel conflitto di Śiva con suo suocero, il brahmano Dakṣa, al quale Śiva distrugge il sacrificio perché non vi è stato invitato. Śiva decapita Dakṣa e ne sostituisce la testa con quella di un caprone, l'animale sacrificale. Questo mito suggerisce ancora una volta come le origini del dio siano popolari e non ieratiche.

Il dio Rudra-Śiva compare per la prima volta come oggetto di devozione monoteistica in modo alquanto inaspettato nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, un testo che viene spesso descritto come una *Bhagavadgītā* śivaita. La *Śvetāśvatara Upaniṣad* è una delle ultime *upaniṣad* più antiche, databile probabilmente intorno al VI secolo a.C., e illustra chiaramente come questi testi segnino la transizione storica dal Vedismo all'Induismo. Essa si rifà esplicitamente a importanti aspetti della metafisica del Sāṃkhya e della pratica yoga. La sua posizione metafisica non è del tutto coerente, ma ha qualche somiglianza con il sistema posteriore di «monismo qualificato» (*viśiṣṭādvaita*) proposto da Rāmānuja (XII secolo). In questa *upaniṣad*, Rudra è descritto come «unico dio» (*eka deva*), agente e causa di tutto, il *brahman* stesso, a cui ci si rivolge come Hara, Īśa, Mahāpuruṣa, Īśāna, Bhagavat, Śiva e Maheśvara.

Tra le *upaniṣad* e l'epica del *Mahābhārata*, che cronologicamente costituisce la fonte maggiore più vicina per la nostra conoscenza di Śiva, sembra esserci una lacuna di diversi secoli, nel corso dei quali il Vedismo viene sostituito da un Induismo già maturo. In anni recenti, la mitologia classica di Śiva nel *Mahābhārata* e nei *purāṇa* più tardi è stata estesamente analizzata da Wendy Doniger O'Flaherty, Stella Kramrisch, J. Bruce Long e altri, che si sono avvalsi di metodologie influenzate dalle teorie di Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss. L'enfasi posta sugli archetipi simbolici e sulle strutture e i motivi tematici ha fornito un'idea più chiara delle strutture mentali e dei contenuti dei miti, ma ha anche portato ad esagerarne la consistenza e a isolarli dai loro contesti storico-sociali.

Nella mitologia induista classica, Brahmā, Viṣṇu e Śiva sono collegati dal fatto di essere rispettivamente il dio della creazione, della conservazione, e della distruzione. Nelle varie versioni śivaite del mito, tuttavia, Śiva è generalmente rappresentato come dio supremo, responsabile ultimo della creazione e della conservazione, oltre che della distruzione. Nelle versioni viṣṇuite, accade la stessa cosa con Viṣṇu. Questo monoteismo informale assume forme più sistematiche nelle opere teologiche sia delle sette śivaite sia di quelle viṣṇuite.

Molti degli episodi principali del ciclo mitologico śivaita sono incentrati sulla tensione dinamica tra la divine qualità di Śiva in campo ascetico e in campo erotico, dal momento che egli è maestro tanto di continenza yogica quanto di prodezze sessuali. Questa tensione viene espressa di frequente mediante la metafora della castrazione: la castrazione reale del dio stesso e quella simbolica (la perdita degli occhi o dei denti, la decapitazione) dei suoi oppositori.

Śiva distrugge Kāma, il dio dell'amore erotico, con il fuoco del suo terzo occhio quando Kāma tenta di disturbare la sua *trance* ascetica. Pārvatī, la figlia dello Himalaya, si guadagna l'amore di Śiva grazie alle sue penitenze ascetiche e lo persuade a far rivivere Kāma in forma spersonalizzata. Durante la sua visita nella foresta dei pini, Śiva assume l'aspetto di un asceta nudo e imbrattato di cenere, ma approfitta dell'occasione per sedurre, o tentare di sedurre, le mogli dei saggi della foresta. Per colpa della maledizione lanciatagli dai saggi, o forse della sua stessa azione, Śiva viene castrato e il suo fallo, o *liṅga*, si conficca nel terreno. Il *liṅga* in pietra stilizzato che sormonta un'altrettanto stilizzata vulva, o *yoni*, è divenuto l'immagine centrale del culto śivaita e ha la duplice funzione di simbolo del potere creativo e ascetico del dio.

Quando mozza la quinta testa del dio Brahmā, Śiva viene accusato del peccato più grave, ossia dell'omicidio di un brahmano, e deve scontare la pena, o Grande Voto (*mahāvrata*), di Portatore del Teschio (*kapālin*), un asceta che peregrina con un teschio come ciotola per le elemosine. Questo Grande Voto diventa la base archetipica della setta ascetica dei kāpālika o mahāvratin, altrettanto noti per via del loro indulgere in riti orgiastici di carattere tantrico.

Il complesso mito della nascita di Skanda a sei facce, figlio di Śiva, è riportato in molte versioni assai diverse tra di loro. Skanda è sì il figlio di Śiva e di Pārvatī, ma al tempo stesso è anche figlio di Agni e delle sei Kṛttikā. Il suo ruolo è distruggere il terribile demone Tāraka. Nell'India meridionale, il dio dravidico Murukaṉ venne presto identificato con Skanda e contribuì allo sviluppo storico della sua mitologia.

I tre figli di Tāraka edificano poi la potente triplice città dei demoni, che Śiva infine distruggerà con una sola freccia del suo arco, Pināka. Un altro demone, Andhaka, figlio cieco di Śiva e/o del demone Hiraṇyākṣa, concupisce Pārvatī, ma viene sconfitto e rimesso in riga da Śiva. Śiva decapita il proprio figlio Gaṇeśa, che non ha mai visto, quando quest'ultimo cerca di fermare il supposto straniero che vuole entrare nella camera di Pārvatī, moglie di Śiva e madre di Gaṇeśa. Śiva sostituisce allora la testa di suo figlio con la testa di un elefante con una zanna rotta, proprio come aveva sostituito la testa di Dakṣa con quella di un caprone. Storicamente, Gaṇeśa in origine era forse un dio elefante indipendente. Come membro della famiglia di Śiva, egli ha il ruolo di dio degli ostacoli e, di conseguenza, della fortuna, da invocarsi all'inizio di ogni impresa.

L'esistenza di una vasta mitologia di Śiva nel *Mahābhārata* suggerisce l'esistenza di un culto importante dedicato al dio fin dall'inizio dell'era volgare. Sfortunatamente, le prove storiche dirette del culto prima di quell'epoca non sono numerose. Megastene, ambasciatore greco alla corte di Candragupta Maurya (circa 324-300 a.C.) menziona la presenza in India di adoratori di Eracle e Dioniso. Queste due divinità sono di solito identificate rispettivamente con Kṛṣṇa e Śiva. Il grammatico Patañjali (circa 150 a.C.) menziona certi Bhāgavata di Śiva armati di lance di ferro. Costoro erano probabilmente asceti śivaiti. Il primo esempio di un *liṅga* di Śiva sembra essere la grande pietra realistica di Guḍimallam nell'India sudorientale, che alcuni fanno risalire al I o al II secolo a.C.

Esistono molte monete e iscrizioni che provano la diffusione del culto di Śiva dal periodo dei Kushan (I e II secolo d.C.) e, ancor più, da quello dei Gupta (300-550 d.C.). Sebbene la maggior parte degli imperatori Gupta preferisse il Viṣṇuismo, venne incentivata anche la costruzione di templi in onore di Śiva. I re della contemporanea dinastia Vākāṭaka furono per lo più seguaci di Śiva, così come l'appena posteriore dinastia Maukhari. All'incirca dal VII secolo, lo Śivaismo divenne la corrente religiosa dominante nell'India meridionale, dove scalzò ampiamente Jainismo e Buddhismo e affrontò con successo la competizione con il Viṣṇuismo. Le dinastie meridionali dei Pallava, Cola e Cālukya furono tutte sostenitrici dello Śivaismo.

L'età dei Gupta sembra segnare l'inizio di sette śivaite distinte. Ad eccezione dei Pāśupata, queste sette non compaiono nel *Mahābhārata*, ma acquistano largo spazio nei *purāṇa*. Le sette sono costituite principalmente da asceti, ma hanno anche un certo seguito laico. La setta Pāśupata venne fondata da Lakulīśa, nato presso Broach nell'India occidentale intorno all'inizio del II secolo. Lakulīśa viene considerato un'incarnazione di Śiva già in diversi *purāṇa*, e la setta Pāśupata divenne im-

portante, in particolare nell'India meridionale, dal VII al XIV secolo. I kālāmukha, una setta strettamente collegata, divenne influente nella regione meridionale del Karnataka all'incirca nello stesso periodo. Un'altra delle prime sette śivaite, di notevole interesse simbolico, ma d'incerta importanza storica, fu quella dei kāpālika.

Una quarta setta, quella degli śaiva siddhāntin, spesso chiamati semplicemente *śaiva*, ebbe origine da un movimento devozionale sviluppatosi nel bacino del fiume Cauvery, nelle regioni sudorientali. Questa setta era guidata dagli *śaiva nāyaṉār* (*nāyaṉmār*), santi-poeti che operarono dal VII al X secolo e i cui inni devozionali composti in *tamiḻ* occupano ancor oggi un posto centrale nel culto śivaita di questa regione. La setta è tuttora attiva e ha prodotto, o ha rivendicato, una vasta letteratura sia in sanscrito (i ventotto *śaiva āgama*) sia in *tamiḻ* (i dodici *tirumuṟai* e i quattordici *meykaṇṭaśāstra*).

Le sette dei pāśupata, dei kālāmukha e degli śaiva siddhāntin si fondano tutte su sistemi teologici monoteistici nei quali la grazia (*prasāda*) di dio e la devozione (*bhakti*) a lui rivolta svolgono un ruolo essenziale nell'economia della salvezza personale, e tutte accettano una distinzione ontologica tra dio (*pati*), il singolo individuo (*paśu*), e l'esistenza terrestre (*pāśa*).

I pāśupata e i kālāmukha si sono ormai estinti ma, nella regione del Karnataka, da essi prese origine un altro movimento settario śivaita, noto come i vīraśaiva o liṅgāyat. Questa setta, specie nelle fasi iniziali, si distinse per la sua partecipazione attiva alle riforme sociali, compresi gli attacchi contro il sistema di casta e la condizione subalterna della donna. La sua metafisica è meno dualistica di quella delle altre sette meridionali, sebbene anch'essa sottolinei l'importanza della devozione e della grazia divina. La produzione letteraria più notevole della setta consiste di inni devozionali composti in lingua *kannada* da vari fedeli ispirati, primo tra tutti Basava (circa 1150), spesso considerato il fondatore della setta. Molti di questi inni sono raccolti nel *Śūnyasaṃpādane*.

Nell'India settentrionale, la setta śivaita nota come Trika o scuola del Kashmir acquistò importanza a partire dal IX secolo. Essa incorporava influenze tantriche e buddhiste e adottò una posizione metafisica monistica simile a quella della scuola non dualistica (*advaita*) Vedānta. La vasta letteratura della setta si suddivide nelle categorie di *āgama śāstra*, *spanda śāstra* e *pratyabhijña śāstra*. Il suo maggior ideologo fu Abhinavagupta (circa 1000).

Le influenze tantriche sullo Śivaismo sono state forti sin dalla fine del periodo Gupta, quando tale corrente religiosa divenne per la prima volta importante. Il Tantrismo mescolato con lo yoga, e in particolare lo Haṭhayoga, forma la base dottrinale della setta śivaita medievale dei nāth, detti anche siddha e kānphaṭa jogī. Questo gruppo mette l'accento sul controllo yogico di mente e corpo, che permette di acquisire poteri magici (*siddhi*), e punta all'illuminazione spirituale mediante il dominio sul «potere del serpente» (*kuṇḍalinī*) interiore, che giace intrappolato dentro le vene o i nervi (*nāḍī*) e i centri o gangli (*cakra*) di un'anatomia yogica sovrafisica. Oggigiorno non restano che pochi nāth jogī, sebbene l'influenza della setta continui, grazie soprattutto alla diffusione dello Haṭhayoga all'interno, e al di là, della corrente principale dell'Induismo.

Benché nei secoli scorsi il culto di Viṣṇu e dei suoi *avatāra* si sia dimostrato più adattabile alla devozione emozionale dell'Induismo moderno di quanto non lo sia stato il culto di Śiva, lo Śivaismo vanta ancora milioni di devoti. La maggior parte di essi non segue sette particolari, né è necessariamente devota soltanto a Śiva, ma ne sostiene i templi e offre fiori, dolci, noci di cocco e denaro al dio e ai suoi sacerdoti. La città santa degli induisti, Benares, è la città di Śiva, e il suo tempio di Śiva Viśveśvara è uno dei principali siti di pellegrinaggio di tutta l'India. Allo stesso modo, nella mitologia induista il fiume sacro Gange è ritratto come una dea che scende in terra attraverso i capelli intrecciati di Śiva.

I sacerdoti dei templi di Śiva appartengono spesso alla tradizione ortodossa e non settaria degli *smārta*, che praticano il culto di cinque santuari (*pañcāyatanapūjā*) dedicati agli dei Viṣṇu, Śiva, Sūrya, Gaṇeśa e Dūrgā. La tradizione degli *smārta* è compatibile con varie posizioni metafisiche, ma viene spesso collegata con la teologia non dualistica (*advaita*) derivata principalmente da Śaṅkarācārya (circa 700-750).

Secondo la tradizione, Śaṅkarācārya era un fedele di Śiva e compose molti inni devozionali a lui dedicati. Sebbene la paternità di tali inni sia stata spesso messa in discussione, la setta monastica ortodossa dei Daśanāmī, che lo rivendica come fondatore, ne mantiene l'influenza śivaita. Oggi i monaci (*saṃnyāsin*) e gli abati dei monasteri di questa setta sono gli arbitri principali dell'ortodossia teologica e della tradizione socioreligiosa (*varṇāśrama-dharma*). Attraverso di loro, Śiva ha dunque compiuto l'intera parabola, trasformandosi da eretico escluso dal sacrificio di Dakṣa a patrono dell'ortodossia induista.

BIBLIOGRAFIA

La più utile panoramica generale sullo Śivaismo è ancora R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious System*, 1913, rist. Varanasi 1965. L'opera è stata in parte superata dal testo di J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970, rist. New Delhi 1996. Un'analisi ben documentata della controversia sul «proto-Paśupati», e affine al pensiero di Kosam-

bi, è A. Hiltebeitel, *The Indus Valley 'Proto-Śiva'*, in «Anthropos», 73 (1978), pp. 767-97. Riguardo alla mitologia di Śiva, l'opera migliore è Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, London 1981 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997), riedizione di *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973; ma è alquanto godibile e vantaggiosa anche la lettura del testo della medesima autrice *Hindu Myths*, Baltimore 1975. Un'interpretazione estremamente personale, accompagnata da ricco materiale informativo, è l'opera di Stella Kramrisch, *The Presence of Śiva*, Princeton 1981. D.N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Berkeley 1972, Delhi 1991 (2ª ed. riv.), tratta di queste due sette e dei pāśupata. Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, Oxford 1971, è essenziale per conoscere questa setta. Non esiste alcun testo soddisfacente sui vīraśaiva o sullo Śivaismo del Kashmir, ma alcuni inni dei vīraśaiva sono stati meravigliosamente tradotti da A.K. Ramanujan, *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, rist. 1979. Per il Tantrismo, lo yoga e i nāth, la fonte migliore è il testo classico di M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). Per la trattazione dell'evoluzione della figura di Rudra-Śiva, cfr. A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, rist. Delhi 1989; L. Renou, *Religions of Ancient India*, London 1953, New Delhi 1972 (2ª ed.); R.N. Dandekar, *Some Aspects of the History of Hinduism*, Poona 1967, e *Hinduism*, in C. Jouco Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia Religionum*, II, *Religions of the Present*, Leiden 1971, pp. 237-345.

In italiano segnaliamo: R. Gnoli (cur. e trad.), *Testi dello Śivaismo*, Torino 1968.

DAVID N. LORENZEN

Śaiva Siddhānta

Lo Śaiva Siddhānta è un importante sistema medievale del pensiero śivaita. Il termine tecnicamente si riferisce a un insieme di teologie śivaite scritte in sanscrito e in *tamiḻ* nell'India meridionale, sebbene questa classificazione non debba essere considerata in maniera troppo rigida. Benché lo Śaiva Siddhānta differisca in molti modi dalle teologie presentate dallo Śivaismo del Kashmir (in modo particolare quando asserisce che il mondo e le anime individuali sono entità reali e che la liberazione finale dipende dalla grazia di Śiva, in contrasto con le ontologie e le soteriologie idealistiche e monistiche del Kashmir), entrambe le scuole accettano come canone le *saṃhitā* vediche e le *upaniṣad*, insieme con i ventotto *āgama* śivaiti e rudraiti sanscriti che risalgono al VII secolo d.C. Tuttavia, lo Śaiva Siddhānta si distingue dagli altri sistemi śivaiti poiché, insieme con questa letteratura, accetta come autorità scritturale i dodici *tirumuṟai* e i quattordici *meykaṇṭaśāstra*.

I *tirumuṟai* sono poemi devozionali scritti in *tamiḻ* nell'India meridionale da mistici śivaiti e raccolti, verso la fine del X secolo, da Nampi Āṇṭār Nampi. I *meykaṇṭaśāstra* sono invece opere dottrinali scritte in *tamiḻ* nel XIII e all'inizio del XIV secolo da teologi śivaiti, il più influente dei quali fu Meykaṇṭa Tēvar (Meykaṇṭār) uno *śūdra* che visse a nord di Madras nel XIII secolo. L'importante opera di Meykaṇṭa Tēvar nota con il titolo di *Civañāṉapōtam* (Istruzioni sulla conoscenza di Śiva) è una traduzione in *tamiḻ* di dodici *sūtra* tratti dai *Raurava Āgama*, un testo śivaita sanscrito del VII secolo, che egli integra con commenti e interpretazioni analogiche in *tamiḻ*. Il sistema dottrinario da lui insegnato diventerà noto appunto come Śaiva Siddhānta, la «dottrina dei seguaci di Śiva».

I santi *śaiva* descrivono una vivida esperienza personale di dio (Śiva), il cui tema fondamentale è espresso da Tirumūlar: «L'ignorante dice che Dio e amore sono due cose diverse; quelli che sanno che amore e Dio sono la stessa cosa, riposano nell'amore di Dio». Altrove Tirumūlar scrive: «Non ha amore per Dio chi non ama l'umanità». Appar (VII secolo) parla dell'uomo che ha incrollabile fede nella grazia e nell'amore di Dio. Śiva è immanente in ogni creatura in una forma sottile e si manifesta ai suoi devoti. Tutto ciò che serve per ottenere la salvezza è accordare la propria mente in Śiva e dedicarsi al suo amore e al suo servizio. Secondo Appar, il culto interiore e spirituale è l'essenza della religione. Senza amore per Śiva, la conoscenza delle scritture, i rituali esteriori e l'ascetismo non sono di alcuna utilità per la salvezza. Campantar (VII secolo) e Cuntarar (IX secolo) sottolineano la necessità della *bhakti* (amore di Dio) per potersi liberare dalle pastoie. La formula mistica «Namo Śivāya», che rappresenta l'essenza dei quattro *Veda* e l'essenza del nome di Śiva, quand'è pronunciata con devozione sincera, salva anche colui che non è mistico. Māṇikkavācakar (IX secolo) descrive nel suo *Tiruvācakam* il progresso di un'anima che sfugge alla schiavitù dell'ignoranza e della passione e raggiunge la libertà della luce e dell'amore. I temi principali di quest'opera sono: il forte monoteismo; l'infinità della beatitudine nel solo Śiva; la purificazione, mediante la grazia, dell'anima dall'illusione, come preparazione per l'eterna compagnia e comunione con Śiva; le preghiere per il perdono dei peccati; e l'amore entusiastico di Dio. Gli śaiva siddhāntin mettono poi in grande rilievo l'operato della grazia divina: *aruḷ* (grazia) è il rimedio contro *iruḷ* (ignoranza). La grazia illuminante prende la forma di conoscenza divina e mistica con la quale l'anima, liberata dalle tenebre, realizza la sua unicità con Śiva.

Secondo i *śāstra*, vi sono tre sostanze eterne e reali: dio (*pati*), anima (*paśu*) e schiavitù (*pāśa*). Dio (Śiva) è immanente in ogni cosa eppure trascende ogni cosa. Egli è puro essere, pura coscienza e pura beatitudine. È

la causa efficiente, e la sua *śakti*, composta da conoscenza, azione e desiderio, è la causa strumentale del mondo e delle anime. Si relaziona all'universo come l'anima al corpo. Così come gli occhi non possono vedere se non grazie alla luce dell'anima, l'anima non può conoscere se non grazie alla luce di Dio. Dio e l'anima sono una cosa sola, nel senso che non possono venir separati; essi esistono e funzionano insieme. *Advaita* significa inseparabilità, non identità: perciò le anime conservano i loro caratteri distintivi anche nello stato di liberazione finale.

Le anime sono dotate di conoscenza, volizione e capacità di agire, ma sono legate dai ceppi dell'*āṇava* (ignoranza), del *karman* (gli effetti dell'azione) e della *māyā* (la realtà mutevole), e dunque sperimentano se stesse come indipendenti da Dio. Śiva impartisce all'anima gli strumenti della conoscenza empirica quando essa è nello stato detto *kevala* (lo stato dell'anima soltanto con *āṇava*) e della conoscenza illuminante quando è nello stato detto *sakala* (incarnato). La conoscenza empirica porta alle azioni buone e cattive, e il risultato è la rinascita dell'anima in diversi stati. I tre sentieri di salvezza sono quelli del servizio (*caryā*), del culto (*kriyā*), e della meditazione (*yoga*), ciascuno animato dall'amore di Dio.

Tutte queste vie dispongono l'anima a ricevere gratuitamente da Śiva la conoscenza divina (*patijñāna*), con la quale si realizza l'unione perfetta con Śiva nell'amore supremo. Questa conoscenza divina è impartita alle anime direttamente attraverso l'intuizione, quando si tratta di anime evolute, oppure attraverso uno *Śivaguru* nel caso di anime meno evolute.

[Per un'analisi dello Śaiva Siddhānta nel contesto regionale, vedi *TAMIL, RELIGIONI DEI*. Vedi anche *MEYKAṆṬĀR*; *MĀṆIKKAVĀCAKAR* e *UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA*].

BIBLIOGRAFIA

V.A. Devasenapathy, *Śaiva Siddhānta as Expounded in the Śivajñāna-Siddhiyār and Its Six Commentaries*, Madras 1960.

Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford 1971.

J.M. Nallaswami Pillai, *Studies in Saiva Siddhanta*, Dharmapura Adhinam 1962.

Violet Paranjoti, *Śaiva Siddhānta*, London 1954 (2ª ed.).

J.H. Piet, *A Logical Presentation of the Śaiva Siddhānta Philosophy*, Madras 1952.

H.W. Schomerus, *Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens*, Leipzig 1912.

MARIASUSAI DHAVAMONY

Vīraśaiva

Il movimento religioso indiano dei vīraśaiva («gli śivaiti eroici»), detti anche liṅgāyat («portatori di un *liṅga*»), comparve nel panorama dell'Induismo come una setta śivaita riformista probabilmente intorno alla metà del XII secolo, al confine tra Maharashtra e Karnataka. Il fondatore è generalmente considerato un brahmano di nome Basava o Basavanna (1106-1167), sebbene il principale ruolo riformista l'ebbe probabilmente il suo contemporaneo Ekantada Ramayya. La dottrina dei vīraśaiva subì poi ulteriori elaborazioni nei secoli successivi.

Ora la setta conta circa sei milioni di adepti, per lo più nel Karnataka, dove, sebbene sia stata ufficialmente classificata come «in regresso», vanta ancora un gruppo piuttosto importante. La dottrina Vīraśaiva comparve forse come reazione dravidica alla dominazione brahmanica, e dunque aria. Il culto templare, i sacrifici e i pellegrinaggi vengono bollati come inutili. Il sistema di casta è respinto, è proclamata l'uguaglianza dei sessi, il matrimonio in età infantile è proibito, alle vedove è permesso di risposarsi. Tuttavia, nel corso del tempo le distinzioni di casta tendevano a riapparire ed esistevano, per esempio, i sacerdoti ereditari, o *jaṅgama*, mentre la setta stessa era considerata come una casta.

Tutti i vīraśaiva devono appartenere a un gruppo connesso con uno dei cinque principali centri religiosi della setta, o *matha* (Kedarnath, Śrīśaila, Balehalli, Ujjain, Varanasi). Tutti devono avere un guru, subire l'iniziazione, e portare un piccolo *liṅga* in un tubicino appeso al collo o al braccio (da cui deriva il nome *liṅgāyat*). Il segno distintivo della setta è un punto bianco sulla fronte. I defunti vengono sotterrati e non cremati.

Sebbene condannino ogni forma di rituale, i vīraśaiva ammettono alcuni riti, che devono esere però eseguiti dai *jaṅgama*, e non dai *brāhmaṇa*, e il rito principale è l'iniziazione (*dīkṣā*) dei bambini maschi. Essi devono anche rendere omaggio almeno due volte al giorno al piccolo *liṅga* che indossano. Elementi ritenuti fondamentali alla loro religione e indispensabili alla salvezza sono i cosiddetti otto ripari (*aṣṭāvaraṇa*): il *guru*, che è persino più riverito di Dio; il *liṅga*; i *jaṅgama*; l'acqua santa (*padodaka*); le offerte (*prasāda*); le sante ceneri (*vibhūti*); il rosario (*rudrākṣa*), e il mantra «Namaḥ Śivāya». I vīraśaiva credono nella reincarnazione, da cui sono esclusi coloro che raggiungono un certo grado di santità in questa vita.

Il credo metafisico dei Vīraśaiva è un «dualismo limitato» (*viśeṣādvaita*), una variante śivaita della dottrina di Rāmānuja, dalla quale probabilmente deriva. [Vedi *RĀMĀNUJA*]. Śiva agisce mediante la sua energia (*śakti*), che si suddivide tra il Signore, che si manifesta nel

guru e nel *liṅga*, e tutte le anime individuali (*aṅga*). La *māyā* è causa e origine del mondo materiale. La liberazione da questo mondo è ottenibile grazie alla devozione a dio e attraverso una pratica ripartita in sei fasi (*sthala*), che porteranno infine il devoto all'unione con Śiva (insieme con Śakti), un'unione che, però, non significa identificazione completa col dio.

La letteratura è in lingua sanscrita, *kannada* e *telugu*. I testi sanscriti hanno carattere più dottrinale; anche alcuni *āgama* includono elementi vīraśaiva. I testi più importanti e popolari sono in *kannada*, e la maggior parte di essi è costituita da *vacana* («detti»). Si tratta di sermoni, poemi e sentenze mistiche dei grandi santi e maestri vīraśaiva (Basava, Kasimayya, Mahadeviyyaka, Allamaprabhu). Questa letteratura, nella quale si combinano *bhakti* ed elementi tantrici che danno così origine ad una sintesi di tutto rispetto, è spesso di grande bellezza poetica.

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda i fatti storici, le dottrine e le pratiche dei vīraśaiva, si può consultare una buona storia delle religioni indiane, per esempio il testo di J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963 (trad. it. *Le religioni dell'India. L'Induismo recente*, Milano 1981). La migliore introduzione a questo argomento è costituita probabilmente dal testo di A.K. Ramanujan (cur. e trad.), *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, rist. 1979, un'antologia breve ma eccellente dotata di commento utile e profondo. Una vasta raccolta di *vacana* in originale e in traduzione inglese, S.S. Bhoosnurmath et al. (curr. e tradd.), *Śūnyasampādane*, I-V, Hubli-Dharwar 1965-1972, è interessante ma difficile da reperire.

ANDRÉ PADOUX

Nāyaṉār

I sessantatré *nāyaṉār* (circa 500-750 d.C.) sono i primi *leader* (tamiḻ, *nāyaṉār*, «signore, capo»; pl. *nāyaṉmār*) e santi canonizzati degli śivaiti tamiḻ, una setta induista che vanta un vasto seguito nell'area di lingua *tamiḻ* dell'India meridionale. Insieme con i viṣṇuiti *āḻvār*, i *nāyaṉār* sono tra i primi santi annoverati da una tradizione *bhakti* (devozionale) regionale e vernacolare all'interno dell'Induismo.

Figure importanti tra i *nāyaṉār* sono Ñāṉacampantar (conosciuto anche come Tiruñāṉacampantar o Campantar; circa 650), Tirunāvukkaracar (detto anche Appar; circa 580-670) e Cuntaramūrtti (detto anche Nampi Ārūrar; VII-VIII secolo), autori degli inni tamiḻ del *Tēvāram*, che formano i primi sette libri del canone śivaita *tamiḻ*, e sono cantati durante i rituali del tempio. Māṇikkavācakar, autore del *Tiruvācakam* (circa IX secolo), è riverito come quarto santo-maestro (*camayakuru*) della tradizione, sebbene non sia incluso tra i *nāyaṉār*. [Vedi *MĀṆIKKAVĀCAKAR*]. Secondi in popolarità ai quattro santi-poeti sono l'autrice di inni Kāraikkāl Ammaiyār (circa 550-600), Tirumūlar (circa VIII secolo), autore del testo mistico *Tirumantiram*, e le figure leggendarie di Kaṇṇappar e Caṇṭēcar.

Il contributo di Ñāṉacampantar, Appar e Cuntaramūrtti è incarnato nei loro inni, che gli śivaiti tamiḻ considerano pari ai *Veda*, le scritture induiste più sacre. Negli inni tamiḻ, i primi testi religiosi dialettali dell'Induismo, i santi eloquentemente esprimono l'amore emozionale per un Dio personale (Śiva), una forma di religiosità nuova per l'Induismo. I tre *nāyaṉār* si recarono in ben duecentosessanta templi di Śiva della regione Tamiḻ e in ciascuno celebrarono la presenza del dio. L'enfasi posta dai santi sugli elementi culturali tamiḻ, come l'amore emozionale nello scenario di luoghi particolari, accattivò le simpatie per la loro religione presso la gente locale. Il *Tēvāram* contribuì a tener lontani dalla regione Tamiḻ Buddhismo e Jainismo e a stabilire lo Śivaismo tamiḻ come religione nazionale dei Tamiḻ , patrocinata dai re e praticata dalle masse.

Nella sua opera tamiḻ *Periyapurāṇam* (La grande storia), l'agiografo Cēkkiḻār (circa 1135) narra la vita di Cuntaramūrtti e degli altri sessantadue santi storici e leggendari nominati in uno degli inni (*Tēvāram* 7,59). I *nāyaṉār* rappresentavano tutte le fasce della società tamiḻ. La maggior parte proveniva da caste e classi superiori (re, brahmani, coltivatori), ma la lista incude anche un cacciatore, un musicista di bassa casta, e persino un intoccabile. In contrasto con la gerarchia di casta induista tradizionale, i santi formavano una società ideale, una comunità spirituale di eguali formata da devoti di Śiva. Gli atti estremi di Kaṇṇappar, che si cavò gli occhi per sostituire quelli miracolosamente sanguinanti dell'immagine *liṅga* di Śiva che stava venerando, e di Ciṟuttoṇṭar, che fece cuocere e servì suo figlio a un devoto śivaita che glielo aveva richiesto, sono drammatici ma fungono da esempi tipici dello schema delle vite dei santi. Alla fine di questi episodi, Śiva si rivela e loda il santo additandolo come «servitore» (*aṭiyār*) esemplare. Le vite dei *nāyaṉār* articolano così l'idea śivaita tamiḻ di devozione intesa come amore di dio espresso con intensità, come poesia emozionale e come servizio rituale (*toṇṭu*) offerto a dio e servizio sociale offerto ai suoi devoti e reso con amore totale e disinteressato. Oggi, gli śivaiti tamiḻ celebrano i santi venerando le loro immagini, cantandone gli inni e continuando a raccontarne le vite.

[Vedi *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*. Per una panorami-

ca sulla poesia devozionale in India, vedi *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una monografia sui *nāyaṉār* śivaiti tamil̲, né tantomeno una traduzione dei testi principali – *Periyapurāṇam*, *Tēvāram* e *Tirumantiram* – relativi a questi santi, o uno studio sistematico del ruolo dei sessantatré santi all'interno della tradizione.

Tra le poche traduzioni reperibili degli inni del *Tēvāram*, l'opera di F. Kingsbury e G.E. Phillips, *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*, New York 1921, resta la migliore; benché presenti la traduzione di appena settantanove delle 8.273 strofe che costituiscono l'opera, la scelta è rappresentativa, accurata, poetica e godibile. H.W. Schomerus, *Śivaitische Heiligenlegenden, Periyapurāṇa und Tiruvātavūrar Purāṇa. Aus dem Tamil übersetzt*, Jena 1925, presenta una traduzione accurata dell'eccellente sunto in prosa dell'agiografia del *Periyapurāṇam*, ad opera dello studioso tamil̲ di Jaffna, Āṟumukanāvalar (1822-1879). M.A. Dorai Rangaswamy, *The Religion and Philosophy of Tēvāram, with Special Reference to Nampi Ārūrar (Sundarar)*, I-II, Madras 1958-1959, è uno studio completo della biografia e dell'opera di Cuntaramūrtti, e comprende anche uno studio generale sulla devozione śivaita tamil̲ e sulle biografie dei sessantatré *nāyaṉār*. La mole dei dettagli presenti in questo studio erudito lo rende un utile strumento più per lo studioso che non per il lettore generico. K. Zvelebil, *The Smile of Murukaṉ. On Tamil Literature of South India*, cap. 12, *Śaiva Bhakti. Two Approaches*, Leiden 1973, pp. 185-206, ha fornito un'analisi approfondita e stimolante delle vite dei *nāyaṉār* e della letteratura religiosa dei quattro santi-poeti. Altri due studi interessanti sono l'articolo di G.W. Spencer, *The Sacred Geography of the Tamil Shaivite Hymns*, in «Numen», 17 (1970), pp. 232-44, e l'articolo di Indira Viswanathan Peterson, *Singing of a Place. Pilgrimage as Metaphor and Motif in the Tēvāram Songs of the Tamil Śaivite Saints*, in «Journal of the American Oriental Society», 102 (1982), pp. 69-90. Il primo di questi articoli esplora le dimensioni politiche, culturali e storiche dei viaggi dei santi, mentre il secondo offre la traduzione di alcuni inni del *Tēvāram* mai tradotti prima e valuta il contributo che ciascuno dei tre santi-poeti ha dato alla religione e alla cultura tamil̲.

INDIRA VISWANATHAN PETERSON

Śivaismo Krama

Il termine Śivaismo Krama si riferisce a un certo numero di culti mistici strettamente collegati alla dea Kālī e alle sue emanazioni, che, originatisi nell'Uḍḍiyāna (Swat) e nel Kashmir prima del IX secolo, diffusero una metafisica idealistica che esercitò un'influenza decisiva sullo Śivaismo Trika e dunque sulla Śrīvidyā. I rituali krama e le loro divinità selvagge, bardate di teschi, spesso teriomorfiche, si collocano entro la cultura kāpālika della cremazione.

La tradizione scritturale Krama che ebbe origine nell'Uḍḍiyāna (e di cui sopravvivono in manoscritto i testi *Devīpañcaśataka*, *Kramasadbhāva*, *Devīdvyardhaśatikā*, e *Yonigahvara Tantra*) assimilò la teoria kaula e professò quindi il distacco dal retroterra kāpālika. Tuttavia, alcuni guru krama nel Kashmir, benché fossero seguaci di tali scritture, furono asceti kāpālika. Nell'altra principale fonte scritturale krama, lo *Jayadrathayāmala* del Kashmir, l'influsso riformatore della scuola Kaula è invece assente e il contesto kāpālika è vividamente descritto. Questo testo mostra come il Krama sia sorto all'interno di una tradizione del culto di Kālī che concerneva principalmente riti kāpālika di possessione spontanea e controllata. Il concetto di possessione si sviluppò in un concetto di illuminazione nella quale la socialità individuale, con la sua fede costituente in un mondo di poteri esterni e nell'oggettività dei criteri brahmanici di purità, è sostituita dall'espansione radiante di Kālī dall'interno come un potere di coscienza impersonale, non etico e infinito, che proietta e riassorbe entro di sé l'universo.

Tutte le forme rituali del Krama sono atte a indurre tale intrinsecazione liberatoria mediante il culto assimilatore di Kālī (il vero Sé) entro una «sequenza» (*krama*) di poteri divini raggruppati. Questa «sequenza» incarna tutte le fasi attraverso cui tale dinamismo ciclico si manifesta nel microcosmo della cognizione individuale, riempiendosi e svuotandosi di volta in volta nel flusso dell'esperienza. Nella sua forma più comune il rituale del Krama culmina dunque nel culto di una sequenza di divinità che, in successione, codificano la proiezione di contenuto, l'immersione nel contenuto, la ritrazione del contenuto allo stato di impressione latente all'interno del soggetto e, in ultimo, la dissoluzione di queste impressioni soggettive nell'implosione della coscienza nel suo potenziale primigenio e non digressivo. In alcune tradizioni, viene venerata una quinta fase, la pura luminosità (*bhāsā*), una vibrazione creativa che ingloba le altre quattro fasi. Intensificando questo rituale gnostico con la gioia espansiva dell'unione sessuale, con la consumazione di vino e carne, e con le impurità del corpo, l'iniziato penetra attraverso l'inibizione dei valori esterni e la schiavitù dell'autocoscienza, apportatrice di rinascita, che tale inibizione implica; in questo modo può raggiungere la convinzione che la sua coscienza individuale non è che il gioco spontaneo dei poteri universali. Non più assoggettato dall'apparenza della soggezione al non-sé nella coscienza, raggiunge la liberazione all'interno del flusso dell'estroversione della cognizione.

Questo misticismo neokāpālika del Krama raggiunse la sua maggior coerenza teoretica e liturgica nel Kashmir, grazie alla scuola di Jñānanetranātha (attivo tra l'850 e il 900 circa). Le opere più significative di questa

tradizione del Kashmir, che si distacca dal Krama dell'Uḍḍiyāna, sono costituite da tre testi, tutti e tre intitolati *Mahānayaprakāśa* (L'illuminazione della grande dottrina), il primo di autore anonimo (tra il 1000 e il 1200), il secondo ad opera di Arṇasiṃha (attivo tra il 1050 e il 1100 circa) e il terzo di Śitikaṇṭha (XV secolo?). Pur restando una tradizione settaria distinta, il Krama influenzò fortemente il Trika, l'altra principale soteriologia śivaita del Kashmir. Le divinità krama vennero incorporate nel nucleo del pantheon trika nella sua seconda fase, mentre nella terza i guru che diffusero la Pratyabhijñā (nel X secolo) presero le mosse dalla scuola di pensiero di Jñānanetranātha. Probabilmente fu questo retroterra krama a ispirare il loro non dualismo idealista. Tra di essi, fu soprattutto Abhinavagupta a contribuire alla letteratura del Krama indipendente, benché sia assai più nota la sua esegesi del Trika, in cui tenta di dimostrare come le categorie Trika contenessero in essenza il Krama. [Vedi *ABHINAVAGUPTA*]. Il Krama indipendente, influenzato a sua volta dalla Pratyabhijñā, si estese nel XII secolo fino ai centri śivaiti meridionali. Di questa fase abbiamo la *Mahārthamañjarī* (Il mazzo di fiori della grande dottrina) di Maheśvarānanda di Cidambaram (attivo tra il 1175 e il 1225 circa) e la *Cidgaganacandrikā* (Il chiaro di luna del cielo della coscienza) di Śrīvatsa, probabilmente originario di Śucīndram (tra il 1075 e il 1150).

Oltre a questi sviluppi del Kashmir e delle regioni meridionali, alcune forme di Krama fiorirono al di fuori del Kashmir come base del culto della dea Guhyakālī. L'opera più antica e più ricca di questa tradizione è il *Kālīkulakramārcana* di Vimalaprabodha (prima del 1000), che si rifà sia alla tradizione dell'Uḍḍiyāna sia a quella del *Jayadrathayāmala*. Molti testi liturgici di questa branca del Krama sono sopravvissuti nella valle di Kathmandu, dove il culto di Guhyakālī (spesso identificata con Guhyeśvarī, la più importante dea locale) è continuato fino ai tempi moderni. Anche ai Newar śivaiti del Nepal dobbiamo la conservazione, in forma manoscritta, di Scritture krama menzionate e citate dai primi autori del Kashmir, ma che non sono giunte fino a noi.

BIBLIOGRAFIA

N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, I, Delhi 1979.

Lilian Silburn (trad.), *Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines*, Paris 1975 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 40).

Lilian Silburn (trad.), *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala*, Paris 1968 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 29).

ALEXIS SANDERSON

Śivaismo Trika

Gli śivaiti della tradizione Trika furono i principali diffusori dell'idealismo non dualistico che fiorì nel Kashmir a partire dal 900 d.C. circa. Sebbene tutta la letteratura esegetica a noi nota provenga dal Kashmir, o sia stata ispirata da autori del Kashmir, vi sono buone ragioni per dubitare che la tradizione Trika abbia davvero avuto origine in questa regione. La fase più antica del suo sviluppo, e probabilmente anteriore a quella del Kashmir, è rappresentata dal *Siddhayogeśvarīmata Tantra*, dal *Mālinīvijayottara Tantra* e dal *Tantrasadbhāva Tantra*. In queste opere manca la dottrina esegetica secondo la quale il mondo sarebbe la proiezione nella coscienza e della coscienza, e le loro liturgie e i loro sistemi yogici sono tutti caratterizzati dall'assenza della dea Kālī/Kālasaṃkarṣiṇī, il cui culto sarà centrale nel Trika.

Nel primo periodo (probabilmente anteriore all'800 d.C.), lo Śivaismo Trika è caratterizzato da un sistema rituale volto ad assimilare il potere di una «triade» (*trika*) di dee: Parā, Parāparā e Aparā, la prima benevola, le altre due selvagge e terrificanti, incoronate da teschi e brandenti lo *khatvāṅga*, il bastone sormontato da un teschio tipico dei kāpālika. Al culto di queste divinità settarie venne associato quello delle otto dee madre e delle loro incarnazioni in «clan» (*kula*) di *yoginī*. Con questo termine venivano indicate sia apparizioni soprannaturali sia donne in carne e ossa, che si credeva fossero permanentemente possedute dalle dee madre. Esse venivano invocate e/o placate con offerte di sangue, carne, vino e fluidi sessuali dagli adepti in cerca di poteri, la cui affinità con l'uno o l'altro di questi clan veniva divinata al momento dell'iniziazione.

Nella sua seconda fase di sviluppo, questo culto del potere soprannaturale mediante la manipolazione dell'impurità incorporò Kālī, prima da sola, come dea trascendente e immanente, in origine, nelle tre divinità viste come sue emanazioni (come appare nel *Devyāyāmala Tantra* e in parti del *Jayadrathayāmala Tantra*), e poi accompagnata dal pantheon del ciclo cognitivo dello Śivaismo Krama, come accade nel *Trikasadbhāva Tantra* e nel *Trikahṛdaya Tantra*. Dal momento che il Krama ebbe origine nell'India nordoccidentale, è probabile che questa seconda fase del Trika si sia sviluppata nel Kashmir.

La terza fase (a partire dal 900 d.C. circa), rappresentata principalmente dal *Tantrāloka*, dal *Mālinīvijayavārtika* e dal *Parātriṃśikāvivaraṇa* di Abhinavagupta, ci mostra come la tradizione Trika fosse entrata in competizione con lo Śaiva Siddhānta per affermare la propria autorità all'interno del filone principale dello Śivaismo del Kashmir. Munita, grazie alla Pratyabhijñā,

di una rispettabile metafisica, la tradizione Trika prese le distanze dal mondo visionario e orientato all'acquisizione di poteri che ne aveva caratterizzato la prima fase. I suoi rituali settari si volsero all'esercizio immotivato dell'autocontemplazione, cosicché in linea di principio si potessero abbandonare quando l'autoeducazione gnostica non avesse più necessitato del loro supporto.

Oltre questo livello di rituale tantrico, che fornì alla setta le basi generali all'interno della comunità śivaita, questa fase del Trika conservò, a livello di virtuosismo, una varietà della teoria erotico-mistica Kaula associata con la figura, forse mitica, del santo Macchanda (noto anche con il nome di Matsyendranātha). Questa tradizione ebbe origine nel culto dei clan delle otto dee madre, che caratterizzò la prima fase del Trika, per quel che riguarda i culti śivaiti (per esempio quello del *Picumatabrahmayāmala Tantra*), e negli *Heruka Tantra* per ciò che concerne gli adattamenti buddhisti, ma si discostò da questo sostrato respingendo gli aspetti esterni della cultura della cremazione. Questa svolta verso l'interiorizzazione mistica è estremamente marcata nel Trika della scuola Kaula di Abhinavagupta, propugnatore di una meta-estetica nella quale l'orgasmo con la compagna consacrata o «messaggero» (*dūtī*) – il momento chiave della più alta pratica kaula – serviva a rivelare il dinamismo onnicomprensivo del sé assoluto che irradia nella coscienza beata in qualità di realtà incarnata ed è percepito in maniera meno diretta nella struttura dei suoi poteri divini, venerati ormai da un numero sempre minore di adepti nei rituali tantrici e preliminarmente kaula.

Gli elementi distintivi della terza fase del Trika sono: 1) la dottrina della coessenza, nella triade (*trika*), di individuale (*aṇu* o *nara*), potere cosmico (*śakti*) e fondamento della *śakti*, ossia Śiva; 2) l'equazione del culto delle tre dee, nel loro retroterra di culto di Kālī, con la consapevolezza liberatoria dell'unità nella pura coscienza di (a) impulso precognitivo, cognizione e azione, (b) oggetto, mezzo e agente di cognizione, e (c) proiezione, immersione e ritrazione del contenuto nella coscienza; 3) l'ascesa attraverso i tre mezzi di salvezza: *āṇava* (mediante l'azione, sia rituale che yogica), *śakta* (mediante la graduale intensificazione di una rappresentazione puramente intellettuale della realtà verso la sua autotrascendenza in una rivelazione non discorsiva), e *śāmbhava* (autorealizzazione non mediata dal pensiero, nella vibrazione interiore dell'impulso precognitivo); 4) la gerarchia dei sette livelli di contrazione del sé, dal modello rappresentato da Śiva fino a quello dell'individuo; e 5) la rivendicazione di universalità: la terza fase del Trika dichiara infatti di essere la summa e la chiave di tutte le tradizioni śivaite, tanto di quella «ortodossa» (ossia, lo Śaiva Siddhānta), quanto di quelle «eterodosse» (ossia Bhairavatantra, Kaula e Krama). Dopo Abhinavagupta e il suo discepolo Kṣemarāja, la terza fase del Trika si diffuse nel Tamil, dove fornì la base teoretica del culto di Śrīvidyā influenzandone le forme rituali.

[Vedi *ABHINAVAGUPTA*].

BIBLIOGRAFIA

Abhinavagupta, *Tantralōka* (trad. it. *Tantralōka. Luce delle sacre scritture*, R. Gnoli [trad.], Torino 1972).

Abhinavagupta, *Tantrasāra* (trad. it. *Essenza del Tantra*, R. Gnoli [trad.], Torino 1979, rist. Milano 1990).

A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963, rist. 1975 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 21).

A. Sanderson, *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*, in A. Padoux (cur.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, Paris 1986.

ALEXIS SANDERSON

Lo Śivaismo nel Kashmir

A partire dalla seconda metà del IX secolo d.C., nel Kashmir lo Śivaismo tantrico si fece largo in varie forme tra le prime file del pensiero brahmanico. Autori colti seppero imporre, al di sopra delle tradizioni scritturali a malapena omogenee, sistemi uniformi di metafisica e soteriologia in grado di difendere la propria dottrina non soltanto l'uno contro l'altro, ma anche contro le principali correnti non śivaite dell'epoca. Dal X secolo, la scena śivaita fu così dominata dalla contrapposizione tra due scuole radicalmente opposte: da un lato un gruppo di tradizioni non dualiste, in primo luogo il Trika e il Krama, e dall'altro il dualistico Śaiva Siddhānta. I non dualisti, che sostenevano la dottrina secondo la quale il mondo e le persone non sono altro che il gioco di potere di un'autocoscienza universale, operarono dall'interno di culti trasgressivi «contaminati» dalla cultura Kāpālika della cremazione e dalla soteriologia erotico-mistica della scuola Kaula. Lo Śaiva Siddhānta del Kashmir si astenne da queste tradizioni visionarie e «impure» e sostenne invece un culto «puro» di Śiva, basato sui ventotto *āgama*, con una soteriologia che subordinava la gnosi alla prassi rituale di agenti indissolubilmente individuali, proclamando, inoltre, che questa prassi era interamente compatibile con i doveri brahmanici ortodossi e con la purità di casta.

Gli autori più rilevanti di questo Śivaismo conservatore furono Nārāyaṇakaṇṭha (attivo tra il 950 e il 1025

d.C. circa) e suo figlio Rāmakaṇṭha, autore del *Nareśvaraparīkṣāprakāśa*, l'opera più importante di tale corrente. La teologia non dualistica che si oppose allo Śaiva Siddhānta ebbe origine con Vasugupta e con il suo allievo Kallaṭa (attivo tra l'850 e il 900 circa), ma venne rifinita in senso filosofico da Somānanda (attivo tra il 900 e il 950 circa) e dal suo discepolo Utpaladeva, e culminò nelle opere monumentali di Abhinavagupta e del suo discepolo Kṣemarāja (attivo tra il 1000 e il 1050 circa). Anche questa tradizione cercò di venire a patti con l'ortodossia, ma seguendo un'altra strada. Mentre i dualisti adattarono lo Śivaismo alla mentalità ortodossa dell'agente rituale legato alla casta, i non dualisti offrirono all'iniziato un sé esoterico, nascosto all'interno della sua percepita individualità, una coscienza piena di beatitudine, transindividuale che, essendo la causa e la sostanza di tutti i fenomeni, si poteva intendere che assumesse liberamente l'apparenza della sua limitazione da un «mondo esterno» e dai suoi valori, come se fosse un attore che recita una parte. Al di là di questo conformismo esteriore, il capofamiglia śivaita iniziato al Trika poteva sperimentare il potere della trascendenza mediante il culto contemplativo, che implicava non soltanto la consumazione di carne e vino ma – nel caso dell'*élite* di *vīra* («eroi») – anche i rapporti sessuali.

Questa tradizione non dualistica, con la sua metafisica settaria relativamente neutra, è stata definita generalmente con l'appellativo di Śivaismo del Kashmir. Questo termine, tuttavia, adombra il fatto che, nei secoli X e XI, ossia nel periodo che ci ha fornito più testi letterari śivaiti, fu lo Śaiva Siddhānta la dottrina (*jñāna*) śivaita dominante nel Kashmir, benché il principale culto śivaita in quella regione non fosse allora, come non sarà in seguito, né lo Śaiva Siddhānta né il Trika o il Krama, ma piuttosto il culto di Svacchandabhairava e della sua consorte Aghoreśvarī, ossia una forma di Śivaismo che sta a metà tra i due estremi. Naturalmente, le due scuole gareggiavano per potersi aggiudicare l'autorità su questo terreno di mezzo. Lo Śaiva Siddhānta compose quindi un'esegesi dualistica e socialmente conservatrice del principale testo scritturale di questo culto, lo *Svacchanda Tantra*, che Kṣemarāja contrattaccò in seguito, dall'interno dell'appena consolidato non dualismo, con il suo autorevole commentario.

Il neonato non dualismo penetrò anche nel culto Kaula della dea Tripurasundarī, o Śrīvidyā, che raggiunse il suo apice nel Kashmir durante l'XI secolo. Questa tradizione di Śrīvidyā che, già nel XII secolo, dal Kashmir si era ormai diffusa al Tamil̠, venne adottata anche dai circoli trika, con il risultato di mutare il Trika da sistema di culto tantrico in una matrice di teoria metafisica e soteriologica. Nel Kashmir, le personalità più rappresentative di questo culto di Śrīvidyā a base trika furono Jayaratha (attivo tra il 1225 e il 1275 circa), Sāhib Kaula (nato nel 1629), Śivopādhyāya (attivo tra il 1725 e il 1775 circa) e Harabhaṭṭa (1874-1951). Il culto di Tripurasundarī permeò anche il culto delle dee familiari del Kashmir (Jvālāmukhī, Śārikā, Rājñī, Bālā, ecc.) ed essa venne generalmente considerata come l'archetipo e la fonte di tutte le dee venerate nei templi della valle.

Tuttavia, a quanto pare il rituale del Trika venne largamente sostituito da quello di Śrīvidyā, mentre quello del Krama mantenne il suo vigore, essendo conservato in testi posteriori quali il *Mahānayaprakāśa* di Śitikaṇṭha, il *Chummasaṃpradāya* e lo *Śivarātrirahasya* di Nityasvatantra, nei quali svolge un ruolo importante nella festa annuale di Śivarātri. Probabilmente sopravvisse fino al tardo Medioevo anche una tradizione correlata, basata sul *Mādhavakula* del *Jayadrathayāmala Tantra*, che venerava Kālī come consorte di Narasiṃha, l'uomo leone incarnazione di Viṣṇu. Al presente, la dottrina śivaita non dualistica e alcune tecniche di meditazione continuano ad essere accessibili ai brahmani della valle, ma la tradizione del rituale tantrico mantenuta dai sacerdoti (*gōrinī*) attraverso i secoli di dominio musulmano è declinata a tal punto da rischiare un'imminente estinzione.

[Vedi *TANTRISMO* e *ABHINAVAGUPTA*].

BIBLIOGRAFIA

Abhinavagupta, *Tantralōka* (trad. it. *Tantralōka. Luce delle sacre scritture*, R. Gnoli [trad.], Torino 1972).

K.Ch. Pandey, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963 (2ª ed. riv. e ampl.).

A. Sanderson, *Purity and Power among the Brahmans of Kashmir*, in M. Carrithers, S. Collins e S. Lukes (curr.), *The Category of the Person*, Cambridge 1986.

In italiano segnaliamo il testo di A. Pelissero, *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmir*, Alessandria 1998.

ALEXIS SANDERSON

Pratyabhijñā

Il sistema di pensiero Pratyabhijñā fa parte del cosiddetto Śivaismo del Kashmir, appellativo applicato alle forme non dualistiche di Śivaismo che fiorirono all'incirca tra il IX e il XIII secolo nel Kashmir e in altre zone dell'India settentrionale, ma anche altrove. L'importanza della Pratyabhijñā nello Śivaismo non dualistico è accentuata dal fatto che Mādhava (XIV secolo), nel suo *Sarvadarśanasaṃgraha*, opera classica sui sistemi religiosi e filosofici indiani, descrive la Pratyabhijñā come

una scuola. La sua dottrina venne formulata per la prima volta in modo sistematico da Somānanda (IX secolo?) nella sua opera *Śivadṛṣṭi* e, successivamente, dal suo discepolo Utpaladeva, prima nell'opera *Īśvarapratyabhijñākārikā* (Versi sul riconoscimento di Dio) e poi in un commentario (*Vṛtti*) al testo. In seguito, tale dottrina venne ulteriormente elaborata da Abhinavagupta (secoli X-XI) in due importanti commentari: *Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī* e *Īśvarapratyabhijñā Vivṛttivimarśinī*. Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, diede infine una breve ma chiara esposizione della dottrina nel suo *Pratyabhijñāhṛdaya*. Questi trattati, tutti provenienti dal Kashmir, figurano tra le principali opere indiane di filosofia.

Il termine *pratyabhijñā* è solitamente tradotto con «riconoscimento». Esso viene spiegato come conoscenza (*jñāna*) di un oggetto al quale il conoscitore prima gira la schiena (*prati*) e poi rivolge il viso (*abhi*). Si tratta quindi di una recuperata conoscenza dell'identità del sé individuale e del mondo con la Fonte Suprema di tutto.

Citando Kṣemarāja, per questa scuola «è la sola Coscienza divina, irradiante il libero arbitrio assoluto, che proietta all'esterno l'universo multiforme»: è la causa unica, la realtà interiore e il sostrato della manifestazione cosmica, che essa proietta come una sorta di scintillio (*ābhāsa*) su se stessa come su uno schermo. Questa coscienza, Śiva, è l'unica realtà assoluta. Il mondo è insostanziale, sebbene non illusorio, perché esso, nella sua natura ultima, è composto dalla stessa materia della coscienza, dalla quale procede e con la quale si amalgama. Questa identità, però, è nascosta, a causa dell'azione della *māyāśakti*, il potere limitante e obnubilante di Śiva. Il mondo, in tale visione, esiste soltanto come una sorta di oblio cosmico della realtà: ecco perché è necessario un riconoscimento attraverso il quale la verità «dimenticata» possa essere riscoperta. La *pratyabhijñā*, tuttavia, non è ricordo. Essa non procede dalla memoria, nonostante l'importante ruolo metafisico del ricordo (*smaraṇa*) nello Śivaismo non dualistico, ma da un'attività sintetica della mente che, distruggendo le concezioni errate che velano la reale natura del Sé supremo, porta alla fine a comprendere la verità: «Io sono Śiva, la sola coscienza reale, onnisciente, il solo potere attivo dell'universo».

Questa conoscenza, raggiungibile attraverso un'intensa concentrazione spirituale (*bhāvanā*) e l'indispensabile aiuto della grazia di Dio (*anugraha* o *śaktipāta*, la «discesa della divina energia»), è ottenuta dallo *yogin* che ha già raggiunto lo stato di *samādhi*, in cui sperimenta un assorbimento (*samāveśa*), o una contemplazione unificante (*samāpatti*), con il Supremo, mediante l'irradiamento di una visione intuitiva (*pratibhā*) che distrugge ogni illusione. Quando questo stato diventa permanente, lo *yogin* è libero da ogni schiavitù ed è totalmente identificato con Śiva, padrone dell'intero processo cosmico. Egli sperimenta così, quando è ancora in vita (*jīvanmukti*), la più alta beatitudine cosmica (*jagadānanda*), e raggiunge uno stato nel quale la conoscenza empirica e la perfetta coscienza trascendentale coincidono.

[Vedi *ABHINAVAGUPTA*].

BIBLIOGRAFIA

Un testo breve e utile su questo argomento è Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdayam, Saṃskṛta Text with English Translation and Notes*, J. Singh (cur. e trad.), Delhi 1977 (2ª ed.). L'opera di Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, K.Ch. Pandey (trad.), *Bhāskarī*, III, Lucknow 1954, è stata tradotta «alla luce della *Bhāskarī*», ossia di un commento posteriore, ad opera di un certo Bhāskara.

ANDRÉ PADOUX

Pāśupata

I pāśupata furono probabilmente la prima setta religiosa induista dedicata al dio Śiva, e certamente una delle più influenti. Il probabile fondatore di questa setta è conosciuto con il nome di Lakulīśa, che significa «il signore [*īśa*] con la clava [*lakula*]». Secondo alcuni *purāṇa* e altre fonti, Lakulīśa era un'incarnazione di Śiva, che prese umane sembianze nel villaggio di Kāyāvataraṇa, o Kāyārohaṇa, situato nell'India occidentale non lontano dalla città di Broach. Egli aveva quattro discepoli, i cui nomi (con alcune varianti) erano Kuśika, Gārgya, Kauruṣa e Maitreya, e ciascuno di loro diede poi inizio a una importante linea di studi. Un'iscrizione del 380 d.C. rinvenuta a Mathura menziona un *guru* śivaita decimo discendente di Kuśika. Ipotizzando che questo Kuśika fosse il diretto discepolo di Lakulīśa, quest'ultimo deve essere vissuto all'incirca nella prima metà del II secolo.

La setta dei pāśupata sembra essersi estinta verso la fine del XV secolo. Tuttavia, la sua dottrina e le sue pratiche ci sono abbastanza note grazie a due testi pāśupata sopravvissuti: la *Gaṇakārikā*, attribuita a Haradatta, con un commentario attribuito a Bhāsarvajña (X secolo), e il *Pāśupata Sūtra*, con il commentario di Kauṇḍinya. Entrambi i testi sono citati da Sāyaṇa-Mādhava (XIV secolo) nel capitolo dedicato a questa setta della sua opera *Sarvadarśanasaṃgraha*. L'influenza dei pāśupata è evidente in molti *purāṇa* śivaiti e nella posteriore *Atharvaśiras Upaniṣad*, ma le dottrine e le pratiche dei

pāśupata descritte in queste opere differiscono notevolmente da quelle trattate nella *Gaṇakārikā* e nel *Pāśupata Sūtra*.

I pāśupata esercitarono una certa influenza su gran parte dell'India meridionale dal VII al XIV secolo. Nello stesso periodo, i kālāmukha, una setta strettamente correlata e anch'essa ricollegabile allo stesso fondatore Lakulīśa, controllavano molti templi e monasteri nella regione meridionale del Karnataka. Gli asceti di entrambe le sette parteciparono attivamente a quel rinnovamento dello Śivaismo che eliminò virtualmente Jainismo e Buddhismo dall'India meridionale e che si contrappose poi con successo al rivale Induismo viṣṇuita. Come risultato, ancor oggi Śiva rimane la divinità principale degli induisti di questa regione.

Secondo il *Pāśupata Sūtra*, la dottrina della setta si basa sull'analisi di cinque elementi fondamentali: l'effetto (*kārya*), o universo creato; la causa (*kāraṇa*), ossia dio; l'unione (*yoga*), ovvero l'unione intenzionale dell'anima individuale con dio; l'osservanza (*vidhi*), ossia la pratica ascetica e devozionale; e la fine di ogni preoccupazione (*duḥkhānta*), ossia la salvezza. La *Gaṇakārikā* descrive cinque diversi stadi (*avasthā*) nel progresso spirituale dell'adepto, ciascuno connesso con un luogo, una forza, un'impurità, una purificazione, una procedura, un risultato e un aspetto di iniziazione particolari. Nel primo stadio «manifesto» (*vyakta*), l'adepto sta col suo *guru* in un tempio. Com'è tipico degli asceti śivaiti, egli ogni giorno si «bagna» di cenere e offre a Śiva sei diversi atti di culto. Nel secondo stadio, «non manifesto» (*avyakta*), l'adepto lascia il tempio per vivere tra la gente e si dedica ad una pratica curiosa detta delle «porte» (*dvāra*), il cui scopo è di guadagnarsi l'aperto disprezzo dei non iniziati. Tale pratica comporta, per esempio, di fingersi malato o zoppicante, di indirizzare gesti «amorosi» alle donne, e di agire e parlare come se si fosse privi di senno. Così facendo, gli asceti passano il loro *karman* cattivo ai loro inconsapevoli detrattori ai quali, allo stesso tempo, sottraggono il loro *karman* buono. I rimanenti tre stadi, non legati a un comportamento esterno, sono essenzialmente dei livelli progressivi di illuminazione spirituale.

La dottrina dei pāśupata, come la probabilmente collegata dottrina degli śaiva siddhāntin, opera una distinzione ontologica tra anima individuale (*paśu*), Dio (*pati*) e le pastoie di questo mondo (*pāśa*). La loro posizione metafisica di base viene ad essere dunque sia dualistica che monoteistica. La grazia di Dio è ritenuta essenziale alla salvezza, che è concepita come un'intima associazione dell'anima con Śiva (*rudrasāyujya*). Molti teologi pāśupata acquistarono rinomanza anche come logici (*naiyāyika*).

BIBLIOGRAFIA

Una panoramica documentata degli studi moderni sui pāśupata è rappresentata dallo studio di D.N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Berkeley 1972, Delhi 1991 (2ª ed. riv.). Cfr. anche *The Pāśupata-sūtram with Pañchārtha-Bhāṣya of Kauṇḍinya*, H. Chakraborti (trad.), Calcutta 1970. La traduzione critica offerta da M. Hara del capitolo sui pāśupata di Sāyaṇa-Mādhava, *Sarvadarśanasaṃgraha*, in «Indo-Iranian Journal», 2 (1958), pp. 8-32, è eccellente per quanto riguarda le pratiche e la dottrina dei pāśupata.

DAVID N. LORENZEN

Kāpālika

Nel testo dell'India meridionale *Periya Purāṇam* di Cēkkiḻār (circa 1100) si narra di un asceta śivaita che, rendendo visita alla casa di un santo-capofamiglia del VII secolo, uno dei sessantatré *nāyaṉār*, gli domanda di nutrirsi della carne dell'unico suo figlio. Con uno zelo devozionale sconfinato, il santo prontamente decapita il ragazzo, aiuta sua moglie a preparare un piatto di *curry* con la carne di suo figlio, e infine accetta persino di unirsi all'asceta nel macabro festino. All'ultimo momento, però, l'ospite crudele scompare e il figlio sacrificato torna in vita. L'asceta si rivela essere non altri che il dio Śiva venuto a mettere alla prova il suo devoto. Questa è una tipica leggenda ascritta ai kāpālika, i Portatori del Teschio (*kapāla*), una setta śivaita eterodossa spesso accusata di necrofilia e pratiche orgiastiche.

È difficile determinare il vero carattere della setta Kāpālika, dal momento che essa è conosciuta quasi esclusivamente grazie ai testi dei suoi detrattori, e specialmente da opere drammatiche come il *Prabodhacandrodaya* di Kṛṣṇamiśra (circa 1050-1100) e il *Mattavilāsa* di Mahendravarman (circa 600-630), e dalle agiografie del grande teologo Śaṅcarākārya scritte da Mādhavākārya (circa 1700?), Anantānandagiri (circa 1400?) e altri. Si può persino supporre che la setta Kāpālika sia stata creata da questi autori allo scopo di personificare i vari gruppi di asceti tantrici e non ortodossi che adoravano il dio Śiva. Tuttavia, vi sono prove sufficienti per indicare la probabile realtà storica di una specifica setta Kāpālika tra circa il V e il XV secolo d.C.

Innanzitutto, i kāpālika, chiamati talvolta kapālin o mahāvratin, sono spesso menzionati come una delle quattro principali sette religiose dedicate al dio Śiva. L'esistenza storica e l'importanza delle altre tre (Pāśupata, Kālāmukha e Śaiva Siddhānta) sono indubbie. In secondo luogo, due iscrizioni rinvenute nell'India occidentale, e datate dal VII all'XI secolo, riportano donazioni elargite a quelli che dovevano essere asceti kāpā-

lika. Nella prima iscrizione, i destinatari di tali doni sono descritti come Mahāvratin che risiedono nel tempio di Kāpāleśvara, il Signore dei Kāpāla; nella seconda, il destinatario è un asceta mahāvratin che ha la «forma corporea del Kapālin Śaṅkara». Questo Kapālin non è altri che Śiva nella forma di un asceta kāpālika. Il mito di Śiva-Kapālin è la terza e più importante base per supporre l'esistenza di una specifica setta Kāpālika, dal momento che questo mito serve evidentemente come modello archetipico per le pratiche religiose degli asceti membri della setta. Nessun testo anteriore ai *purāṇa* (circa 200-1300) riporta tale mito, ma esso è indirettamente correlato al mito vedico del conflitto tra gli dei Prajāpati e Rudra e al mito, riportato nel *Mahābhārata*, di Rāma Rāghava e del saggio Mahodara.

Il mito purāṇico di Śiva-Kapālin comincia con un alterco tra Śiva e il dio creatore, Brahmā; la disputa culmina nel gesto di Śiva che stacca una delle cinque teste di Brahmā e viene perciò bollato dal peccato di *brahmahatyā*, l'uccisione di un brahmano. Per liberarsi da questo peccato, simbolicamente rappresentato dal teschio di Brahmā appiccicatosi alla sua mano sinistra, Śiva deve intraprendere una penitenza lunga dodici anni, vagabondando sotto le spoglie di un asceta kāpālika che usa il teschio come una ciotola per le elemosine. Questa penitenza è nota con il nome di Grande Voto (*mahāvrata*), e Śiva, di conseguenza, diventa un mahāvratin (seguace del Grande Voto). La penitenza viene infine completata a Benares, la città santa di Śiva, nel luogo chiamato Kapālamocana, dove viene compiuto il bagno sacro (*tīrtha*) nel Gange e dove il teschio finalmente si stacca dalla sua mano.

Le descrizioni degli asceti kāpālika sono del tutto conformi a quelle della forma *kapālin* di Śiva. Essi vagano infatti con un teschio come ciotola per le elemosine, i corpi imbrattati di cenere, ornati di ossa e di teschi, coperti da perizomi fatti con pelli d'animali, con i capelli raccolti in trecce scarmigliate. Talvolta portano una sorta di clava, chiamata *khaṭvāṅga*, formata da un bastone sormontato da un teschio.

Niente di tutto ciò suggerisce un comportamento orgiastico. Tuttavia, le sette śivaite più eterodosse sono generalmente associate alla corrente religiosa nota con il nome di Tantrismo, caratterizzata da riti che spezzano, simbolicamente o di fatto, le ingiunzioni socioreligiose ortodosse concernenti il cibo e il sesso. Il più noto di tali riti è quello dei cinque suoni *ma* (*pañcamakāra*), nel quale il devoto condivide liquore (*madya*), carne (*māṃsa*), pesce (*matsya*), grano secco (*mudrā*) e coito (*maithuna*). Gli asceti kāpālika vengono spesso considerati come ipocriti libidinosi che praticano quotidianamente il contrario tantrico della moralità convenzionale.

Nei culti tantrici, la salvezza (*mukti*) è spesso immaginata come uno stato di beatitudine omologo alla beatitudine dell'unione sessuale di Śiva e Pārvatī. La dottrina dei kāpālika è spesso chiamata Soma Siddhānta, un termine che viene tradizionalmente spiegato come la dottrina (*siddhānta*) di Śiva unito a sua moglie Umā (*sa-umā*).

BIBLIOGRAFIA

D.N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, Berkeley 1972, Delhi 1991 (2ª ed. riv.) tenta di ricostruire la storia, le pratiche e le dottrine dei kāpālika.

Una valida trattazione del mito di Śiva-Kapālin è nel testo di Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976 (trad. it. *Le origini del male nella mitologia indu*, Milano 2002).

DAVID N. LORENZEN

SOMA è il nome sanscrito di un dio, di una pianta e del succo ricavato da quella pianta. Questi referenti rappresentano, individualmente quanto nell'insieme, tre delle più importanti componenti del pensiero e della pratica religiosa dell'India vedica.

Nei primi inni del *Ṛgveda* (circa 1200 a.C.) il termine *soma* è riferito a una pianta e al suo succo spremuto, che i poeti dell'India antica descrivevano come una bevanda eccitante e persino allucinogena che si diceva portasse salute e immortalità a coloro che godevano delle sue virtù. Le analisi condotte sui testi rituali e su altri documenti dimostrano che il *soma* non era un liquido fermentato o distillato, pertanto i suoi effetti alteranti non si possono considerare come il risultato delle virtù inebrianti dell'alcol. Coloro che celebravano i rituali nel periodo vedico veneravano Soma come un dio, onorato come una fonte di potere creativo, e trovavano nelle loro pozioni di estratto di *soma*, il *somapavamāna*, l'ispirazione per le immagini visionarie testimoniate in molti degli inni sacri vedici. L'intero *Sāmaveda*, una raccolta di canti rituali, è dedicato a Soma, e meravigliose invocazioni a lui dirette arricchiscono i versi del *Ṛgveda* di vivide descrizioni dell'estasi cinetica.

Secondo il *Ṛgveda*, la dimora originaria della pianta di *soma* è in paradiso, ma un'aquila mitologica, capace di volare molto in alto, ne ha portato un po' sulla terra, dove ha attecchito in alta montagna. Lì venne raccolta dai sacerdoti vedici, che schiacciarono poi la pianta con delle pietre in una ciotola di legno, filtrarono il succo derivato con dei tessuti di lana e cosparsero il liquido con del burro chiarificato. Gli storici hanno usato il termine *rituale del soma* per comprendere un ampio nume-

ro di riti vedici solenni di differente complessità, alcuni dei quali celebrati secondo «stadi» (*sattra*) successivi che potevano durare anche più di dodici giorni. I più importanti tra questi riti sono la consacrazione del re (*rājasūya*), il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), il rito della «bevanda del potere» (*vājapeya*), e i vari riti di passaggio basati sulla cerimonia del fuoco, l'*agniṣṭoma*. Durante questi rituali, i sacerdoti versavano l'estratto di *soma* nel fuoco rituale, facendolo salire al cielo con il fumo e inviandolo quindi agli dei che accoglievano con entusiasmo i suoi effetti. Incoraggiati e rinvigoriti dal *soma*, gli dei (più spesso Indra, una divinità uranica guerriera) trovavano allora la forza e il coraggio per ingaggiare le battaglie cosmiche contro il potere dei demoni e degli altri nemici della comunità vedica. Dopo aver compiaciuto gli dei con le offerte di *soma*, i sacerdoti-poeti, a loro volta, assumevano la bevanda con risultati straordinari. Ispirati dal *soma*, per esempio, «i ciechi riescono a vedere [e] gli storpi camminano» (*Ṛgveda* 8,79,2). L'estasi provata da coloro che hanno bevuto il *soma* è comune: «Io, con il mio immenso potere, ho superato il cielo e questa immensa terra», esclama un visionario. «Io sono grande! Potente! Capace di volare fino al cielo! Non ho forse bevuto il *soma*?» (*Ṛgveda* 10,119,8; 12). «Abbiamo bevuto il *soma* [e] siamo diventati immortali! Siamo arrivati alla luce [e] abbiamo trovato gli dei! Cosa ci può fare ora l'odio e la cattiveria di un mortale?», dice un altro. «Le magnifiche gocce che ho sorseggiato mi hanno reso libero» (*Ṛgveda* 8,48,3; 5).

Ricerche condotte recentemente hanno suggerito che l'estratto di *soma* potrebbe essere l'essenza purificata del fungo *Amanita muscaria*, ma questa conclusione non ha incontrato il consenso generale. Diverse prove indicano le origini eurasiatiche di questa pratica vedica indiana dell'estasi rituale ottenuta attraverso l'assunzione dell'estratto allucinogeno di tale pianta. Dati linguistici dimostrano che le culture degli Urali erano a conoscenza di un fungo allucinogeno già nel 6000 a.C. Le mitologie religiose indoeuropee includono concetti come l'avestico *haoma* (il termine usato dagli zoroastriani per indicare la bevanda rituale dell'immortalità, al quale la parola *soma* è etimologicamente e mitologicamente collegata) e il greco *ambrosia* o *nettare*. Inoltre, miti cinesi più recenti includono descrizioni del *lingzi*, il fungo dell'immortalità. Questi temi mitici hanno portato alcuni storici a credere che l'individuazione di una pianta ritualmente importante era frequente nel mondo antico lungo gli itinerari nei quali avvenivano gli scambi culturali. L'analisi di testi religiosi vedici recenti induce a pensare che attorno al 1000 a.C. la pianta di *soma* fosse stata sostituita nei riti con altri surrogati. Questo porta a pensare che, nel corso della storia, l'estratto originario del *soma* non fosse più a disposizione di quelle popolazioni indoeuropee orientali che, nel III e nel II millennio a.C., si erano trasferite dalle steppe e dalle montagne boscose dell'Eurasia verso le pianure e le valli attraversate dai fiumi dell'Asia sudoccidentale e meridionale e che, di conseguenza, non fosse più disponibile per la comunità rituale vedica. Le comunità religiose del periodo postvedico diedero maggiore importanza ad altri mezzi (come la meditazione o la devozione verso un dio personale) per ottenere l'esperienza dell'immortalità e dell'estasi.

[Vedi *HAOMA*, vol. 11; e *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda il ruolo svolto dal *soma* negli inni vedici, cfr. S.S. Bhawe, *The Soma-hymns of the Ṛgveda*, Baroda 1957, 1962 (2ª ed.), e R.T.H. Griffith (cur. e trad.), *The Hymns of the Sāmaveda*, 1893, Varanasi 1963 (4ª ed.), benché quest'ultimo testo sia afflitto da un inglese desueto e da un'esagerata dipendenza nei confronti del commentario di Sāyana. La traduzione inglese dei dieci inni del *Ṛgveda* dedicati al *soma* compare in Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, Harmondsworth 1982, pp. 119-38. Per quel che concerne il mito del *soma*, cfr. A.H.J. Bergaingne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, I-III, Paris 1963, pp. 148-235 (trad. ingl. V.G. Paranjpe [trad.], *Abel Bergaingne's Vedic Religion*, Delhi 1978, pp. 150-237). Lo studio migliore sul rituale del *soma* è W. Caland e V. Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, I-II, Paris 1906-1907.

La tesi secondo la quale nella pianta del *soma* sarebbe da riconoscersi l'*Amanita muscaria* è stata avanzata per la prima volta da R.G. Wasson, *Soma. The Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968. Per un'ulteriore trattazione di questa tesi, cfr. J. Brough, *Soma and Amanita Muscaria*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 34 (1971), pp. 331-62.

WILLIAM K. MAHONY

SRI LANKA. Vedi *CINGALESI, RELIGIONE DEI*.

ŚRĪ VAIṢṆAVA. Lo Śrī Vaiṣṇava-Sampradāya, una delle sei maggiori correnti religiose induiste devote a Viṣṇū, è la comunità di coloro che venerano Viṣṇū (anche chiamato Nārāyaṇa) unito alla sua consorte Śrī (Lakṣmī), la dea dei buoni auspici e della prosperità, insieme con Bhūdevī, la dea della terra, e Nīlā, più generalmente nota con il suo nome tamil̠ di Nappinai, la moglie umana del giovane Kṛṣṇa. La comunità più forte risiede nello Stato meridionale del Tamil̠ Nāḍu, benché vi siano molti śrī vaiṣṇava anche negli altri tre Stati dell'India meridionale e alcuni in altre parti dell'India.

I brahmani sono all'interno della comunità fortemente rappresentati e ricoprono la maggior parte delle posizioni di comando.

Gli śrī vaiṣṇava aderiscono alla filosofia di Rāmānuja e descrivono la loro posizione teologica come Ubhaya Vedānta, «teologia duplice» o «teologia delle due scritture», poiché, oltre a considerare come autorevoli i *Veda* (incluse le *upaniṣad*) e altre scritture composte in sanscrito, reputano sacri gli inni *tamil* dei santi-poeti *ālvār* (coloro che sono «immersi» in Dio), e attribuiscono lo stesso valore riservato alle *upaniṣad*, al lungo poema intitolato *Tiruvāymoḻi*. Entrambe le divisioni della comunità attuale fanno risalire il loro lignaggio spirituale ai primi *ācārya* (maestri), e poi, attraverso Nammālvār, l'autore del *Tiruvāymoḻi*, alla Dea, Śrī, e a Viṣṇū-Nārāyaṇa stesso.

Il canone sanscrito della comunità comprende, oltre ai *Veda*, le due grandi epiche, i trattati sull'etica sociale e sul rituale e quel compendio di insegnamenti upaniṣadici che risponde al nome di *Vedānta Sūtra*. Queste scritture sono a loro volta interpretate da una moltitudine di commentari e trattati didattici in sanscrito, a cui si aggiunge un gruppo corrispondente di commentari e trattati, sebbene più ridotto, in *tamil*. In entrambe le lingue sono inoltre composte diverse agiografie sugli *ālvār* e sugli *ācārya*; l'attenzione più grande è dedicata a Rāmānuja (date tradizionali 1017-1137), che scrisse solo in sanscrito ma che viene raffigurato nelle biografie mentre commenta il *Tiruvāymoḻi* in *tamil* e assegna al suo cugino e discepolo Piḷḷān il compito di comporre un commentario scritto su questo lungo poema. Fu Piḷḷān a chiamare per primo i membri della comunità «śrī vaiṣṇava» e a dimostrare la convergenza dei *vedānta* sanscriti e *tamil*. Vi sono inoltre altri tre commentari successivi considerati autorevoli.

Con la fine del XII secolo, venne posta enfasi maggiore su opere di un genere diverso, trattati sui significati segreti (*rahasya*) dei tre *mantra* (formule rituali) centrali, che precisavano quale dovesse essere il cammino spirituale e discutevano in modo più completo la dottrina della grazia divina. Questi trattati sottolineavano il ruolo indispensabile di Śrī come mediatrice (*puruṣakāra*). Poiché Śrī è sempre piena di amore materno, il suo favore dovrebbe essere cercato per primo; Śrī può persuadere il Signore, che come un padre deve equilibrare giustizia e grazia, a propendere per la grazia. In ugual maniera si dovrebbe per prima cosa supplicare umilmente il proprio guru, già connesso alla catena della grazia, perché faccia da tramite nel momento in cui ci si accosta al Signore.

Le svariate narrazioni sui dodici *ālvār* attribuiscono loro datazioni molto antiche. Si dice per esempio che Nammālvār sia vissuto cinquemila anni fa, agli albori del *kaliyuga*, la malvagia era attuale. Storici moderni collocano gli *ālvār* tra il VI e il IX secolo d.C. Al contrario, agli *ācārya* vengono attribuite date comprese nell'arco di una o due generazioni. Il primo *ācārya*, Nāthamuni (fine del IX o inizio del X secolo), ricevette da Nammālvār in una *trance* yogica l'intero *corpus* degli inni, ch'egli adattò per accompagnare i versi sanscriti nelle liturgie del tempio. Si narra un numero ancora maggiore di storie sul conto di Yāmuna (916-1036), il brillante nipote di Nāthamuni, ma la parte più ampia delle agiografie si incentra sulla vita di Rāmānuja. [Vedi *YĀMUNA*; e *RĀMĀNUJA*],

La divisione graduale della comunità nelle sottosette Vaṭakalai («cultura settentrionale») e Teṅkalai («cultura meridionale») è dovuta solo in parte all'enfasi posta rispettivamente sulle scritture in sanscrito e in *tamil*. I due gruppi intendono in modo diverso la relazione che intercorre tra la grazia divina e la capacità ricettiva dell'uomo. Entrambi i gruppi affermano la supremazia della grazia divina nella liberazione delle anime dalla loro schiavitù nel mondo e sostengono che tutti i ricercatori della salvezza dovrebbero solennemente abbandonarsi, per prima cosa alla dea Śrī e poi al Signore Viṣṇu. Il grande maestro vaṭakalai Vedānta Deśika credeva che l'atto di abbandono desse al Signore un pretesto o l'occasione (*vyāja*) per salvare l'anima, considerava dunque la grazia come non arbitraria. Dall'altra parte, il maestro teṅkalai Piḷḷai Lokācārya, suo contemporaneo, reputava presuntuoso da parte degli esseri umani pensare di poter contribuire in qualche modo alla loro salvezza. Anche «la resa», egli diceva, non deve essere considerata alla stregua di un atto; essa è semplicemente la presa di coscienza di ciò che il Signore ha già fatto. I soprannomi attribuiti ai due gruppi, «presa della scimmia» e «presa del gatto», provengono da una fonte teṅkalai. I teṅkalai asseriscono che la teologia vaṭakalai compara la posizione dell'anima a quella di un cucciolo di scimmia, che deve aggrapparsi alla madre quando quella si sposta, dondolandosi, di albero in albero, mentre la visione propria dei teṅkalai paragona l'anima a un gattino, sollevato dalla madre dalla collottola senza alcuno sforzo da parte sua. [Vedi *PIḶḶAI LOKĀCĀRYA*].

La dottrina della grazia non ha portato nessuno dei due gruppi a uno stile di vita antinomico. Al contrario, la vita degli śrī vaiṣṇava è colma di ingiunzioni rituali e obblighi sociali, ma né le loro buone azioni né lo studio approfondito delle Scritture – e nemmeno la partecipazione emotiva di una devozione intensa a Dio – può condurli alla salvezza. Il loro atto rituale di resa è il segno esteriore dell'abbandono, esercitato nel corso di tutta la vita, delle ambizioni mondane – anche di quelle giuste – alla volontà di dio. Invocata solennemente la grazia di dio ed espresso fiduciosamente un affidamen-

to totale a quella grazia, il devoto non dovrebbe chiedere niente altro. Questo è chiaramente un ideale difficile da seguire, così difficile che la maggior parte dei fedeli śrī vaiṣṇava che si recano nei templi dedicati a Viṣṇu, non sono «iniziati all'abbandono» (*prapanna*), ma induisti di tutte le condizioni sociali che, fiduciosamente, chiedono al Signore e alle sue consorti benefici materiali di vario genere.

La guida spirituale nella comunità è fornita da numerosi *maṭha*, che non sono comunità di asceti ma gruppi di discepoli capifamiglia al seguito di un guru che diventa un *saṃnyāsin* dopo essere stato scelto per guidare il *maṭha*. I guru eseguono l'iniziazione formale della *prapatti*, elargiscono benefici spirituali e tengono cicli di conferenze in occasione dei viaggi periodici che compiono per visitare i devoti, e, frequentemente, danno consigli pratici in udienze private.

Le parole chiave nel culto dello Śrī Vaiṣṇava sono *darśana*, la contemplazione riverente della forma iconografica del Signore; *smaraṇa*, il ricordo degli atti di clemenza del Signore, e *seva* o *kaiṅkarya*, il servizio al Signore e ai suoi discepoli.

Gli śrī vaiṣṇava eseguono nelle loro case il lungo culto quotidiano privatamente, ma nei 108 templi maggiori śrī vaiṣṇava dell'India meridionale (inclusi il centro di pellegrinaggio panindiano di Tirupati e il tempio centrale a Śrīraṅgam) e in molti altri templi minori essi partecipano al culto come parte di una compagnia eterogenea. L'unirsi nei salmi in sanscrito e *tamiḻ* della liturgia è per loro un'anticipazione fiduciosa della loro partecipazione, dopo questa vita terrestre, all'eterno coro di lode nella dimora celeste del Signore.

[Vedi anche *ĀḺVĀR*; *KṚṢṆAISMO*; e *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

J.A.B. van Buitenen (trad.), *Yāmuna's Āgama Prāmāṇyam, or, Treatise on the Validity of Pāñcarātra*, Madras 1971.

K. Gnanambal, *Śrīvaishnavas and Their Religious Institutions*, in «Bulletin of the Anthropological Survey of India», 20 (1971), pp. 97-187.

M. Narasimhachari, *Contribution of Yamunā to Viśiṣṭādvaita*, Madras 1971.

W.G. Neevel, Jr., *Yāmuna's Vedānta and Pāñcarātra. Integrating the Classical and the Popular*, Missoula/Mont. 1977.

K. Rangachariyar, *The Sri Vaishnava Brahmans*, Madras 1931.

P.N. Srinivasachari, *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, Adyar 1946 (2ª ed.).

K.K.A. Venkatachari, *The Maṇipravāla Literature of the Śrī-vaiṣṇava Ācāryas, Twelfth to Fifteenth Century A.D.*, Bombay 1978.

JOHN B. CARMAN

SŪRDĀS (circa 1483-1563), poeta devozionale dell'India settentrionale. Conosciuto per i suoi brillanti *pada* (liriche) composti nel dialetto *braj* della lingua *hindī*, Sūrdās è uno dei poeti più popolari della *bhakti* (devozione) kṛṣṇaita nell'area centrale dell'India settentrionale.

La versione tradizionalmente riconosciuta della storia della sua vita proviene dai resoconti agiografici della setta Vallabha, inserita nel filone della *bhakti* di Kṛṣṇa, che annovera Sūrdās come il primo dei suoi «otto sigilli» – otto poeti che vissero durante i primi anni di esistenza della setta e le cui composizioni fanno parte della liturgia quotidiana dei suoi membri. Secondo questi resoconti, Sūrdās nacque vicino a Delhi nel 1478, lo stesso anno in cui nacque Vallabhācārya, il fondatore della setta e, come quest'ultimo, apparteneva alla casta brahmana Sarasvat. Creduto cieco dalla nascita, era dotato in compenso di incredibili facoltà di chiaroveggenza e di un grande talento musicale. Ancora giovane, lasciò la propria casa per dedicarsi alla vita ascetica e si stabilì vicino ad Agra. Lì si mise a comporre canzoni devozionali e attrasse a sé un largo seguito. Nel 1510, Vallabhācārya intraprese uno dei suoi viaggi di predicazione e incontrò Sūrdās. Fino a quel momento, tutte le composizioni di Sūr erano state nello stile *vinaya* – inni di supplica e umili invocazioni alla salvezza. Vallabhācārya lo istruì riguardo alla storia di Kṛṣṇa, come è contenuta nel decimo capitolo del *Bhāgavata Purāṇa*, gli insegnò la sua dottrina e lo indusse a comporre canti sulla *līlā* (il gioco divino) di Kṛṣṇa. In seguito, portò Sūr nel tempio di Shirnathji, da poco eretto dalla setta a Govardhan, e gli diede il compito di comporre canzoni per la liturgia. In questa collocazione, dove egli trascorse il resto della sua vita, Sūrdās compose il *Sūrsāgar*, una nuova versione del *Bhāgavata Purāṇa*, suddiviso in dodici capitoli di versi. Morì, secondo le fonti vallabha, poco prima della morte di Viṭṭhalnātha figlio di Vallabhācārya nel 1585, e così la sua vita si sarebbe estesa su quella del fondatore della setta fino a quella del suo immediato successore.

Sono stati sollevati seri dubbi da parte dei ricercatori riguardo a questa fonte. Un'altra tradizione induista, slegata dalla setta, suggerisce date differenti, dal 1483 al 1563, e sostiene che Sūr facesse parte della casta *bhat* (panegiristi) e sia diventato cieco solo tardi nel corso della vita. Il discorso si complica ulteriormente a causa degli accenni, nelle fonti musulmane, a un noto musicista di nome Sūrdās alla corte dell'imperatore Akbar (1556-1605). Ma ancor più seria è l'obiezione che deriva dall'analisi storica del testo del *Sūrsāgar*. Questo perché, mentre l'edizione standard odierna di circa 5.000 *pada* è suddivisa in dodici capitoli secondo la struttura del *Bhāgavata Purāṇa*, i più antichi manoscritti ancora

esistenti, che contengono solo poche centinaia di *pada*, non lo sono. Inoltre, i manoscritti più antichi non seguono il calendario liturgico vallabha, non usano la terminologia teologica caratteristica della setta e non raggruppano nella sezione iniziale le liriche *vinaya* come un genere distinto. Il *Sūrsāgar* dei giorni nostri è perciò il prodotto di una graduale aggiunta su di un nucleo originario di liriche episodiche e dell'imposizione di una struttura sistematica da parte di una tradizione settaria consapevole. Un'edizione critica è attualmente in via di compilazione e, quando sarà completata, consentirà una completa rivalutazione del testo.

Nonostante l'integrazione di Sūrdās nella storia e nella liturgia della comunità Vallabha, la sua importanza come figura religiosa si estende ben oltre i confini della setta. Il suo nome è diventato una parola di uso comune per riferirsi ai non vedenti, specialmente ai musicisti mendicanti ciechi, mentre il *Sūrsāgar*, le cui liriche vengono intonate da indiani di ogni credo e setta, è considerato uno dei tesori letterari e devozionali dell'area che parla *hindī*. Le liriche di Sūr toccano ogni aspetto della vita di Kṛṣṇa, ma egli è meglio noto per la sua descrizione dell'infanzia e dell'adolescenza di Kṛṣṇa. Tra i poemi dell'infanzia, quelli che descrivono Kṛṣṇa come il ladro di burro sono i favoriti. Popolari sono anche le «canzoni del flauto», che descrivono l'irresistibile fascino provocato dal suono del flauto di Kṛṣṇa e come esso spinga le pastorelle (*gopī*) a uscire dalle loro case. Il secondo tema delle poesie di Sūr che ha ottenuto grande successo è quello del dolore della separazione (*viraha*) provato da Rādhā e dalle altre pastorelle alla partenza di Kṛṣṇa da Mathura. Sotto questo titolo sono comprese le famose «canzoni dell'ape», nelle quali le pastorelle si prendono gioco della fredda filosofia monista di Uddhav, l'emissario di Kṛṣṇa, e affermano la superiorità della loro personale devozione amorosa nei confronti di Kṛṣṇa. Il terzo tema trattato da Sūr che ha avuto grande popolarità è quello del *vinaya*, nel quale egli abbandona la descrizione e la narrazione in terza persona per la voce intima in prima persona del devoto che umilmente prega il suo dio per ottenere la salvezza.

[Per ulteriori trattazioni della *bhakti* nei movimenti religiosi dell'India settentrionale, vedi *BHAKTI*; *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *VIṢṆUISMO* articolo sui *Bhāgavata*; *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

BIBLIOGRAFIA

Per una breve panoramica sulla figura di Sūrdās e le sue relazioni con la setta Vallabha, cfr. S.M. Pandey e N. Zide, *Sūrdās and his Krishna-Bhakti*, in M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Chicago 1966. V. Varmā, *Sūrdās*, Allahabad 1979 (2ª ed.), è uno studio equanime e attento sulla sua vita e la sua opera poetica. Charlotte Vaudeville (cur. e trad.), *Pastorales par Soûr-Dâs*, Paris 1971, contiene *pada* rappresentativi e un'introduzione critica. K.E. Bryant, *Poems to the Child-God*, Berkeley 1978, è uno studio retorico sulle strategie poetiche di Sūr e apre la strada a una nuova metodologia d'analisi della poesia devozionale indiana. J. Stratton Hawley, *The Early Sūr sāgar and Growth of the Sūr Tradition*, in «Journal of the American Oriental Society», (1979), pp. 64-72, presenta per la prima volta la prova manoscritta che mette in dubbio l'impostazione tradizionale dello *Sūrsāgar*. Altri saggi dello stesso autore su diversi aspetti della vita e delle opere di Sūr sono contenuti nella raccolta J.S. Hawley, *Sūr Dās. Poet, Singer, Saint*, Seattle 1984.

L'edizione standard del *Sūrsāgar* è quella del Nagari Pracharini Sabha, *Sūrsāgara*, I-II, 1948-1950, Varanasi 1968 (4ª ed.). Edizioni ridotte sono state pubblicate anche da J. Chaturvedī (Calcutta 1965) e M. Gupta (Agra 1979).

KARINE SHOMER

SŪTRA (LETTERATURA). Il termine sanscrito *sūtra* significa «filo»; tuttavia esso è anche usato in riferimento a una frase breve, aforistica, e come insieme, a un'opera che consiste di tali frasi. La letteratura dei *sūtra*, in quanto distinta dalla letteratura degli *śāstra*, è in prosa. Lo stile dei *sūtra*, caratterizzato dal *laghutva* («brevità, concisione») è una caratteristica mnemonica che cerca di condensare la maggiore quantità possibile di significati in poche parole oppure in poche sillabe.

I più importanti testi di *sūtra* nel contesto della letteratura religiosa indiana sono i *kalpasūtra*. Il termine *kalpa* è stato spiegato in vari modi da diversi studiosi tradizionali e moderni, ma può essere tradotto nel modo migliore con «rituale». *Kalpa*, insieme a *śikṣā* (fonetica), *chandas* (prosodia), *nirukta* (etimologia), *vyākaraṇa* (grammatica) e *jyotiṣa* (astronomia), è uno dei sei *vedāṅga*, o rami dell'apprendimento complementare ai *Veda*. I *kalpasūtra* sono strettamente connessi alle singole scuole vediche (*śākhā*). (Anche se non tutti i testi sono sopravvissuti, possiamo ammettere che un tempo ciascuna scuola vedica avesse non solo le proprie *saṃhitā*, *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* e *upaniṣad*, ma anche il proprio *kalpasūtra*). Ci sono tre classificazioni principali del *kalpasūtra*: gli *śrautasūtra*, i *gṛhyasūtra* e i *dharmasūtra*.

Le rappresentazioni rituali descritte negli *śrautasūtra* si distinguono per la loro spesso estrema complessità. In primo luogo, il rituale *śrauta* può comportare, oltre allo *yajamāna* (il patrono del sacrificio) e sua moglie, per il cui beneficio è compiuto il rituale, la presenza fino a un massimo di sedici sacerdoti specializzati. In secondo luogo, esso richiede un'area sacrificale predisposta in modo elaborato, in cui tre fuochi sacri

siano mantenuti accesi. In terzo luogo, il rituale *śrauta* comprende non solo cerimonie *ekāha* («lunghe un giorno»), ma anche rituali *ahīna*, che durano fino a dodici giorni, e *sattra*, «sessioni», che possono protrarsi per vari anni. Vaste sezioni degli *śrautasūtra* sono dedicate al sacrificio *agniṣṭoma*, che è il prototipo (*prakṛti*) di molte forme varianti dei sacrifici del *soma*, chiamate nell'insieme *jyotiṣṭoma*, tra le quali il *vājapeya*, che dura diciassette giorni, e il *rājasūya*, la consacrazione regale. Altri rituali *śrauta* ben noti sono i sacrifici alla luna nuova e piena (*darśapūrṇamāsau*), il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) e il sacrificio di animali (*paśubandha*). Alcuni *śrautasūtra* terminano con appendici più o meno indipendenti chiamate *śulbasūtra*; dato che esse descrivono l'esatta configurazione dell'area sacrificale (*vedi*), sono di fatto i testi indiani più antichi sulla geometria e la matematica.

Oltre ai riti che fanno parte della vita quotidiana del capofamiglia, e ai rituali per le occasioni particolari come costruire una casa o scavare una cisterna, i *gṛhyasūtra* trattano principalmente dei *saṃskāra*. Questi sono i riti di passaggio che guidano un induista attraverso le varie fasi della sua vita, dal concepimento fino alla morte, in particolare l'*upanayana* (la sua seconda nascita, quando comincia a studiare i *Veda* e gli viene conferito il cordone sacro) e il matrimonio. Molti argomenti trattati nei *gṛhyasūtra* compaiono anche nei *dharmasūtra*, sebbene questi ultimi estendano i loro insegnamenti fino a comprendere tutti i doveri e gli obblighi dei diversi *āśrama* («fasi della vita») e *varṇa* («classi sociali»). I *dharmasūtra*, in prosa, sono considerati come i precursori dei *dharmaśāstra* in versi.

I trattati nello stile dei *sūtra* formano anche i testi fondamentali dei sei *darśana* (sistemi filosofici ortodossi) induisti. Essi sono i *Pūrvamīmāṃsā Sūtra* di Jaimini, gli *Uttaramīmāṃsā Sūtra* o *Vedānta Sūtra* di Bādarāyaṇa, i *Nyāya Sūtra* di Gautama, i *Vaiśeṣika Sūtra* di Kaṇāda, i *Sāṃkhya Sūtra* di Kapila e gli *Yoga Sūtra* di Patañjali. Alcuni di questi *sūtra* filosofici sono così concisi che si prestano a interpretazioni divergenti, e sono quindi divenuti i testi fondamentali di sistemi filosofici molto diversi. I *Sūtra* di Bādarāyaṇa, per esempio, sono la fonte comune di tutte le scuole posteriori del Vedānta, compreso l'Advaita di Śaṅkara, il Viśiṣṭādvaita di Rāmānuja e lo Dvaita di Madhava. Lo stile dei *sūtra* fu anche adottato in alcune scritture buddhiste e jainiste.

L'ambito della letteratura dei *sūtra* in cui l'ideale della brevità e della concisione è stato realizzato nel modo migliore è la letteratura grammaticale, che tecnicamente appartiene ai *vedāṅga*, sopra menzionati. L'*Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini non solo usa il minor numero di parole possibile, ma ricorre a tutti i tipi di sistemi per abbreviare i *sūtra*, come la sostituzione dei termini grammaticali più lunghi con simboli più brevi. I commentatori dell'opera di Pāṇini fanno di tutto per spiegare la presenza e il significato di ogni sillaba nell'*Aṣṭādhyāyī*. [Vedi la biografia di *PĀṆINI*].

Sarebbe fuorviante suggerire datazioni specifiche per i *kalpasūtra* e in generale per la letteratura dei *sūtra*. I testi risalgono chiaramente alla fine del periodo vedico, e sono considerati anteriori al periodo epico. Tenendo conto delle eccezioni appartenenti a date anteriori e posteriori, possiamo indubbiamente collocare la maggior parte della letteratura dei *sūtra* nella seconda metà del I millennio a.C.

[Vedi anche *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*].

BIBLIOGRAFIA

Il lavoro più recente, istruttivo e completo sui *kalpasūtra* è quello di J. Gonda, *The Ritual Sutras*, in J. Gonda (cur.), *History of Indian Literature*, I, parte 2, Wiesbaden 1977. Alcuni *gṛhyasūtra* e *dharmasūtra* sono disponibili nella traduzione inglese di Fr. Max Müller (ed.), Oxford 1879-1910 (Sacred Books of the East, 2, 14, 19, 30).

LUDO ROCHER

T

TAGORE, RABINDRANATH (1861-1941), poeta, scrittore, sceneggiatore, insegnante, filosofo e riformatore induista; vincitore del premio Nobel per la letteratura nel 1913. Rabindranath Tagore nacque il 7 maggio del 1861 a Calcutta, in una facoltosa e nota famiglia di brahmani bengalesi alla ribalta del rinnovamento culturale conosciuto come «Rinascimento bengalese». Il padre, Debendranath Tagore, era un mistico e uno dei *leaders* del movimento di riforma teistica chiamato Brāhmo Samāj. Le credenze religiose di Tagore padre, soprattutto la sua reverenza per le *upaniṣad* e il suo rifiuto del culto delle immagini, insieme al suo atteggiamento pratico nella vita, aiutarono a formare molte delle idee del figlio.

Rabindranath Tagore compose il suo primo poema all'età di otto anni. Abbandonò la scuola a quattordici anni, preferendo proseguire la propria educazione nell'ambiente stimolante della sua casa piuttosto che nell'atmosfera soffocante di una classe tradizionale. Studiò sanscrito, inglese e letteratura *baṅgālī* continuando al contempo a scrivere poesie. Tra i suoi poeti preferiti c'erano il poeta sanscrito Kālidāsa e i romantici inglesi Shelley e Keats; tutti ebbero un'influenza significativa sul suo lavoro. La scoperta, all'età di quindici anni, dei poemi lirici d'amore dei viṣṇuiti bengalesi segnò una svolta nella sua evoluzione poetica e spirituale. Nel corso della sua carriera, trasse ispirazione da costoro tanto a livello poetico, nella scelta del metro e delle figure retoriche, quanto per la filosofia dell'amore divino.

Tagore si sposò con Mrinalini Devi nel 1883. Nel 1890, iniziò a occuparsi delle proprietà familiari a Shelidah (nell'attuale Bangladesh), dove rimase fino al 1901. Lì ebbe l'opportunità di osservare da vicino la vita e le bellezze naturali del Bengala rurale, un'esperienza che conferì nuova vitalità ai suoi scritti e lo ispirò a iniziare a scrivere brevi racconti. Sempre lì, ascoltò le canzoni mistiche del culto Bāul. Queste canzoni, che esprimono l'aspirazione dei bāul per l'Uno supremo, che risiede nel cuore dell'uomo e non nelle immagini e nei templi, ebbero un effetto fortissimo su Tagore. Egli incorporò nei suoi poemi il loro messaggio, così come lo interpretava, e altresì molte delle loro figure retoriche.

Il libro di Tagore di poesie devozionali intitolato *Gitanjali* (Offerte di canti) rappresentò il suo primo tentativo di traduzione in inglese. Una limitata edizione della versione inglese venne pubblicata a Londra nel 1912, seguita da un'altra più popolare nel 1913. Più avanti, nello stesso anno, il libro valse a Tagore il Nobel. Oltre alle poesie, Tagore scrisse romanzi, brevi racconti, saggi, un'autobiografia, e canzoni per le quali compose anche la musica. In ogni caso, è con la poesia lirica, radicata nelle tradizioni mistiche delle *upaniṣad*, nella poesia medievale *sant* dell'India settentrionale (in particolare i poemi di Kabīr e di Dādū), nella poesia medievale bengalese viṣṇuita e nelle canzoni dei bāul che il suo talento trova la migliore espressione.

Nel corso della sua vita, Tagore fu sempre diviso tra il richiamo della sua musa e la necessità di servire i suoi simili. Nel 1901, concentrò tutte le sue energie sull'educazione. Per fornire un'alternativa all'educazione tradizionale soffocante che aveva sperimentato, fondò una scuola a Santiniketan, modellata sull'ideale delle *tapovana* («gli eremitaggi della foresta») delle *upaniṣad*. Lì, le lezioni si tenevano all'aperto e si dava particolare importanza alla musica e alle arti. A Santiniketan, nel 1918, posò la prima pietra per Visvabharati, un'univer-

sità internazionale il cui obiettivo era di promuovere la comprensione tra Est e Ovest e di servire come centro di cultura indiana e orientale. Quattro anni più tardi, stabilì, nei dintorni di Santiniketan, un centro per la ricostruzione delle aree rurali. Negli anni a venire, Tagore, conferenziere attivo, viaggiò molto, parlando di soggetti quali la sua filosofia religiosa e i mali del nazionalismo. Morì il 7 agosto del 1941.

Molta della poesia di Tagore è pervasa dalla credenza mistica nell'unità tra dio, uomo e natura, un concetto che egli definì «unità creativa». Ciò che ha espresso simbolicamente nei suoi poemi, viene spiegato in maniera più completa in libri come *Sadhana* (1913), *Creative Unity* (1922) e *The Religion of Man* (1931). La religione di Tagore era intuitiva, raggiunta attraverso un processo di graduale realizzazione. Egli stesso notò che l'evoluzione del suo pensiero religioso era strettamente legata alla sua maturazione poetica, e pertanto definì il suo credo la «religione del poeta».

All'età di diciotto anni, Tagore ebbe la sua prima esperienza religiosa, una visione che durò quattro giorni. Al primo stadio della sua realizzazione, percepì l'esistenza di una relazione personale tra se stesso e il dio che lo stava ispirando. Chiamò questo essere Jīvandevatā («il signore della mia vita»). A uno stadio successivo, comprese che Jīvandevatā era anche Viśvadevatā («il signore dell'Universo»).

Tagore credeva che che Dio fosse immanente nella sua creazione, tanto negli esseri animati quanto in quelli inanimati, ma che la sua espressione più completa fosse nell'uomo. Dio ha creato l'uomo per realizzare la beatitudine dell'amore, che è possibile soltanto se colui che ama e colui che è amato sono entità disgiunte. Tagore non vedeva l'unione tra l'uomo e il divino come l'assorbimento dello spirito individuale nel supremo spirito, ma sosteneva piuttosto che l'uomo conservava la propria individualità anche nell'unione. In questo modo, l'uomo è al contempo differente e non differente da Dio, un concetto che nella filosofia viṣṇuita è definito *bhedābheda*.

Nella visione di Tagore, lo scopo della vita è «diventare sempre più una sola cosa con Dio» realizzando l'infinito nel finito. Questo obiettivo, tuttavia, non si raggiunge soltanto attraverso la meditazione. Tagore criticava gli asceti che si allontanano dal mondo e i viṣṇuiti che si abbandonano a eccessive emozioni, e al contrario sosteneva un equilibrio tra meditazione e azione. Unendo la dottrina della *Bhagavadgītā* dell'azione disinteressata con l'ideale buddhista della compassione, Tagore definì l'azione come un lavoro mosso dall'amore senza alcun desiderio verso il guadagno personale, e come una dimostrazione di gentilezza verso tutte le creature. Egli includeva tra quel tipo di azioni che portano alla realizzazione di Dio certe attività creative come la musica, l'arte e la poesia, e vedeva la sua poesia come parte integrante del suo *sādhana* (metodo di realizzazione).

BIBLIOGRAFIA

Un eccellente lavoro biografico è costituito dal volume di K. Kripalani, *Rabindranath Tagore. A Biography*, Calcutta 1980 (2ª ed.). Le fonti migliori per quel che concerne il pensiero religioso di Tagore sono le sue stesse opere. L'antologia dei suoi scritti più completa e godibile è quella di Amiya Chakravarty (cur.), *A Tagore Reader*, Boston 1966.

In italiano esistono diverse traduzioni degli scritti di Tagore. Per quel che concerne le monografie a lui dedicate, cfr. tra le altre G. Malcangi, *Tagore*, Roma 1975, e M. Rigon, *Universalismo di Tagore*, Vicenza 1985.

CAROL SALOMON

TAMIL, RELIGIONI DEI. L'espressione «religioni dei Tamil» denota le tradizioni e le pratiche religiose delle popolazioni che parlano *tamil*. La maggior parte dei Tamil hanno origine e continuano a vivere nell'area più meridionale dell'India, ora conosciuta come lo Stato del Tamil Nāḍu; tuttavia, milioni di Tamil sono emigrati in altre parti dell'India, specialmente nelle sue grandi città, come anche all'estero, in particolare in Malesia, Singapore, Sri Lanka, Madagascar, Australia, Gran Bretagna e, più di recente, negli Stati Uniti e in Canada. Molti emigranti tamil mantengono elementi di una tradizione culturale, linguistica e religiosa precedente all'era cristiana e che ha subito una complessa interazione di influssi da fonti dravidiche, sanscrite ed eterodosse. La regione tamil, al suo apice tra l'VIII e il XV secolo, fu il centro principale della civiltà induista e, in effetti, uno dei principali centri di civiltà del mondo. Oggigiorno, sebbene la maggior parte dei Tamil rimangano essenzialmente induisti, alcuni di loro hanno abbracciato elementi dell'Islam e del Cristianesimo.

L'antica religione tamil. Una cultura di allevatori del neolitico esisteva nell'India meridionale molti millenni prima dell'era cristiana. Nel I secolo era emersa una civiltà relativamente ben sviluppata, ancora ampiamente pre-induista e solo marginalmente sanscritizzata. Essa è descritta con un certo dettaglio in testi tamil come il *Tolkāppiyām* (una grammatica composta verso l'inizio dell'era cristiana) e dai poeti «Caṅkam», un'«accademia» di poeti attivi nei primi due secoli d.C. Questa cultura era di natura essenzialmente dravidica.

Le origini dei Dravida sono ancora un argomento di-

scusso, ma la cultura dell'India meridionale a noi nota nel I secolo era probabilmente largamente fondata su culture neolitiche che si erano sviluppate nell'area. Tuttavia, queste culture in epoca preistorica furono influenzate in vario grado dall'infiltrazione di alcuni resti di una cultura negroide originaria dell'Africa orientale; da migrazioni del mondo Mediterraneo orientale riflesse attraverso le civiltà elamita e dell'Indo; da una cultura megalitica che si era affermata nell'India sudoccidentale nell'VIII secolo a.C.; e da una popolazione talvolta denominata «protoaustraloide» che giunse nel subcontinente attraverso l'India nordorientale dalla penisola malese. [Vedi *VALLE DELL'INDO, CIVILTÀ DELLA*; e inoltre *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, vol. 13].

La vita religiosa della civiltà tamil̲ dei tempi di Caṅkam non presenta documenti di speculazioni mitologiche o filosofiche significative né di alcun senso di trascendenza in un universo diviso in due. Piuttosto, essa era ispirata da una fondamentale venerazione della terra e da un senso della celebrazione della vita individuale. Si esaltavano la flora e la fauna piene di colori e si ascriveva ad esse un significato simbolico che rasentava il sacro; per esempio, pavoni, elefanti e le infiorescenze dei diversi alberi erano usate come immagini delle realtà fondamentali dell'individuo e del cosmo. Si affermavano la vitalità e la fertilità della terra. Si veneravano divinità autoctone nei campi e sulle colline, che riflettevano gli attributi delle popolazioni di quelle zone e presiedevano a funzioni tipiche delle proprie rispettive aree; perciò, il dio Murukan̲ presiedeva alle colline e alla caccia e combatteva le forze negative delle colline, mentre Vēntan̲ custodiva la regione pastorale e le concedeva la pioggia. [Vedi *MURUKAN̲*].

La «possessione» è uno dei modi più comuni nel quale si riteneva che si manifestassero gli dei, sia nei loro sacerdoti sia in giovani donne. Talvolta il culto degli dei avveniva in un luogo speciale, per esempio in un campo spianato o sulla riva di un fiume, dove si erigeva una piccola colonna o *kantu* per rappresentare la divinità. Una caratteristica comune di questo periodo era il culto dell'eroe, come è dimostrato dall'erezione di numerose stele degli eroi (*naṭukkal*) sulle tombe di eroi caduti, sia che fossero guerrieri cacciatori o capi tribali. Occasionalmente si ricorreva all'inumazione in urna, un residuo di cultura megalitica, specialmente dopo la morte del capo militare o dell'eroe.

La città non era estranea a quest'antica cultura, e almeno dal III secolo d.C. l'immaginario religioso rifletteva un'ambientazione urbana. I poeti paragonavano i capi urbani e i guerrieri agli dei e menzionavano feste religiose urbane. Alcuni degli dei più antichi si fusero in un'ambientazione urbana, pur continuando a mantenere le proprie funzioni precedenti in contesti extraurbani. I rituali, tuttavia, spesso continuarono a riflettere un carattere stagionale o popolare: si narra che sulle colline giovani donne inghirlandate ed ebbre danzassero insieme con sacerdoti (*vēlan̲*) di Murukan̲ (*Cilappatikāram* 24), mentre nella pianura, all'inizio del monsone, dopo i raccolti e il trapianto del riso, i bagnanti facevano capriole nell'acqua, erano inghirlandati e ricoperti di pasta di sandalo, spesso a dorso di elefanti e di cavalli, e consumavano bevande inebrianti (*Par̲ipāṭal* 6,7,10).

Riassumendo, il carattere più arcaico della religione tamil̲ era celebrativo e relativamente «democratico». Aveva un'aura di immanenza sacrale e percepiva il sacro nella vegetazione, nella fertilità e nella vitalità della terra. Il *summum bonum* dell'esperienza religiosa era espresso in termini di possessione da parte degli dei, o estasi. In quest'ambito si introdusse un influsso moderatore, portato da un crescente numero di comunità jainiste e buddhiste, e un'influenza sempre maggiore di brahmani e di altri immigrati provenienti dal nord. [Vedi anche *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sulle *Tradizioni rurali*].

Le eterodossie. Nel III secolo a.C., gruppi di jainisti e buddhisti cominciarono a stabilirsi nel profondo Sud. Può darsi che alcuni siano migrati attraversando lo stretto dallo Sri Lanka; altri si recarono a sud durante il regno di Aśoka, l'imperatore Maurya. Nel I secolo d.C., entrambi i gruppi possedevano insediamenti stabili e avevano costruito piccole istituzioni e santuari noti come *paḷḷi*. Anche se per molti secoli sia i monaci buddhisti sia quelli jainisti ebbero la tendenza a vivere all'esterno delle città (i jainisti spesso in caverne rocciose e i monaci buddisti in comunità monastiche), il loro impatto sulla regione tamil̲ crebbe, grazie anche all'influsso e al prestigio dei fedeli laici. La politica e la letteratura della regione tamil̲ furono influenzate dai saggi jainisti e buddisti, specialmente tra il IV e il VII secolo d.C. Di conseguenza, per circa tre secoli il tono dominante della religione nella regione tamil̲ rifletté valori jainisti e buddhisti. Scarsa enfasi era data al teismo o ai luoghi sacri autoctoni. Sobrietà e isolamento divennero uno stile di vita rispettato, specialmente per l'*élite*. [Vedi *BUDDHISMO*, vol. 10, articolo su *Il Buddhismo in India*; e *JAINISMO*].

L'induizzazione della regione tamil̲. A cominciare dal III secolo a.C., anche brahmani migranti e altre persone influenzate dalle tradizioni vedica ed epica stavano diventando parte del paesaggio tamil̲. Nelle città antiche, comandanti militari in cerca di un innalzamento del proprio *status* impiegarono sacerdoti brahmani per celebrare rituali vedici come era avvenuto al nord durante il periodo epico. Tuttavia, fu nel VII secolo che la cultura e la religione induista sanscrita penetrarono

nella società autoctona tamil, portando a una diffusa induizzazione della regione tamil e alla nascita di una nuova e creativa civiltà induista.

Il primo importante tratto dell'«epoca induista» nell'India tamil fu lo sviluppo di una poesia devozionale (*bhakti*) in lingua vernacolare durante i secoli VII, VIII e IX. Poeti seguaci di Śiva (*nāyaṉār*) e di Viṣṇu (*āḻvār*: lett., coloro che sono «immersi») diffusero queste due divinità attraverso tutta la regione tamil. Questi poeti provenivano da tutte le estrazioni sociali, sebbene più di metà di essi fossero di origine brahmanica o regale. Inizialmente, i loro attacchi ai jainisti e ai buddhisti tendevano a essere violenti, specialmente nel caso del *Tiruñanacambantaṉ* śivaita. Ma alla metà dell'VIII secolo, il devozionalismo induista si era radicato nella regione tamil e i poeti potevano permettersi di assumere un atteggiamento più accomodante verso la declinante presenza jainista e buddhista.

Tra gli anni 650 e 940 i dodici poeti-santi (*āḻvār*) viṣṇuiti scrissero circa 4000 versi, che in seguito furono canonizzati nel *Nālāyira-divya-prabandham* (I quattromila versi divini) raccolti nel X secolo da Nāthamuni, il primo principale *ācārya*, o maestro settario, del Viṣṇuismo. Tra i più antichi *āḻvār*, il più prolifico fu Kalikaṉṟi (800-870), conosciuto anche come Tirumaṅkai, che compose 1227 versi unendo un immaginario militante, eroico ed erotico con il dolore della separazione dal proprio Signore. Gli *āḻvār* del IX e X secolo principalmente associati con la regione tamil occidentale includono Viṭṭucittaṉ, noto come Periyāḻvār («grande Āḻvār»), che compose 473 versi in gran parte dal punto di vista della madre della divinità che esprime l'affetto per il bambino Kṛṣṇa. La figlia di Periyāḻvār, Kōtai, nota popolarmente come Āṇṭāḷ («colei che domina il Signore»), compose 173 versi. Questi versi, spesso di carattere erotico, si concentravano su Kṛṣṇa adolescente dal punto di vista di una *gopī* che trascorre il proprio tempo con il Signore nella stanza privata di questo. Infine, Caṭakōpaṉ o Āḻvār Māṟaṉ (880-930), anche detto in tono affettuoso Nammāḻvār («il nostro devoto»), compose 1296 versi che uniscono una devozione appassionata per Kṛṣṇa con la metafisica del Vedānta, il sistema filosofico dei brahmani viṣṇuiti. Per gli Śrī Vaiṣṇava, Nammāḻvār sarà considerato il più autorevole tra gli *āḻvār*. [Vedi anche *ĀḺVĀR*; *KṚṢṆAISMO*; e *VIṢṆUISMO*].

Mentre la tradizione afferma che vi furono sessantatré poeti-santi śivaiti (*nāyaṉār*) – forse in risposta ai tradizionali sessantatré santi del Jainismo – tra di essi vi furono in realtà solo otto poeti di fama, mentre un altro poeta śivaita del periodo, Māṇikkavācakar, che fu importante per la formazione del devozionalismo śivaita, per molti secoli non fu riconosciuto come un *nāyaṉār*. Probabilmente, il più antico dei *nāyaṉār* fu una donna, Kāraikkāl Ammaiyār (VII secolo d.C.), che rinunciò ai piaceri del mondo per devozione a Śiva. Tirumūlar (VIII secolo d.C.) è rinomato per il suo trattato filosofico di 3.000 versi, *Tirumantiram*, che interpreta materiale sanscrito āgamico e tantrico in *tamil*. I più noti e più prolifici *nāyaṉār* furono i tre poeti, la cui poesia costituisce le prime sette sezioni del *Tēvāram*, il canone śivaita *tamil*. Due di essi sono personaggi del VII secolo: Tirunāvukkaracar, meglio noto come «Appar», o «Padre», e il suo contemporaneo più giovane, Campantar o Tiruñāṉacampantar, che è generalmente considerato un bambino prodigio che declamò tutta la sua poesia prima di raggiungere l'età di sedici anni; il terzo poeta è Cuntaramūrtti, del IX secolo (?). Tuttavia, il migliore tra tutti poeti śivaiti di questi tre secoli fu forse Māṇikkavācakar (IX secolo), per il quale l'esperienza religiosa era come estasi e «follia» quando si era posseduti da Śiva. [Vedi anche la biografia di *MĀṆIKKAVĀCAKAR*]. L'uso di un immaginario erotico da parte di Māṇikkavācakar fu, a quanto pare, uno dei principali fattori che gli impedirono di essere accettato come un poeta del canone śivaita fino almeno al XII secolo, quando Cēkkiḻār lo incluse nel suo *Periyapurāṇam*, la mitica agiografia dei santi śivaiti. [Vedi anche *ŚIVAISMO*, articolo sui *Nāyaṉār*].

La religione divulgata dai poeti *bhakti* usava selettivamente la mitologia epica e purāṇica e conferì a questa un posto di rilievo nell'India tamil. Vennero sottolineati alcuni temi fondamentali: 1) la supremazia, la grandezza e perfino il terrore di Śiva o di Viṣṇu, compensate tuttavia dalla grazia e dalla compassione della divinità per coloro che erano a essa devoti; 2) la presenza concreta e disponibile del dio nei suoi luoghi sacri specifici e, di conseguenza, la desiderabilità di pellegrinaggio, feste religiose e rituale templare; 3) l'affermazione dell'individuo nell'esperienza di *bhakti* o devozione al dio e la possibilità per chiunque di ottenere la grazia di Dio a prescindere dalla propria condizione; 4) il senso di comunità tra i devoti alla divinità e il merito del servizio e del rimanere in compagnia di questi; 5) la celebrazione dell'esperienza di Dio come la suprema realizzazione della religione.

La *bhakti* tamil rifletteva contemporaneamente numerose componenti religiose. Mentre da una parte essa incorporava alcuni aspetti dei valori jainisti e buddisti (per esempio il senso di comunità tra i devoti, l'ospitalità verso i correligionari, e la possibilità di realizzazione spirituale a prescindere dalle proprie origini sociali o economiche), d'altro lato, essa si contrapponeva direttamente a queste eterodossie con un forte teismo; un'affermazione del mondo fenomenico come creazione di dio, e l'importanza dell'esperienza devozionale e

del pellegrinaggio ai luoghi particolari della divinità. Questo movimento *bhakti* confermava elementi di antiche prospettive religiose tamil: l'enfasi sulla celebrazione, sull'estasi, perfino sulla possessione da parte del dio; l'importanza dell'individuo nell'esperienza religiosa, e l'affermazione della terra e dei suoi luoghi particolari. Allo stesso tempo, la *bhakti* tamil esemplificava l'importanza di alcuni elementi della religione induista sanscritizzata post-vedica ortodossa: il deciso teismo e la mitologia dei poemi epici e dei *purāṇa*, il proliferare di un rituale rivolto al tempio imperniato sulla *devapūjā* (culto attraverso l'icona), un'accresciuta enfasi sulla liberazione come scopo ultimo della religione, e altro.

L'aspetto centrale della *bhakti* tamil, tuttavia, rimaneva la personalità del dio e la sua relazione con i singoli esseri umani. Le imprese del dio erano recitate selettivamente; si invocava il suo carattere terribile e ispirante terrore (come nel caso di Śiva) o quello di colui che compie miracoli (come nel caso di Viṣṇu). Tuttavia, allo stesso tempo, si rappresentavano variamente la sua grazia (*aruḷ*), il suo amore (*aṉpu*) e la sua benevolenza verso i devoti. Da parte sua, il devoto apprendeva le modalità attraverso cui ottenere la grazia di Dio. La relazione era variamente descritta come quella dell'amante con l'amato; dell'amico con l'amico; del genitore con il figlio. Generalmente, la relazione differiva tra i *bhakta* śivaiti e quelli viṣṇuiti: per i primi si riteneva che il devoto mantenesse una certa individualità nella relazione devozionale con il dio, una relazione paragonata a quella tra il sole e la luce o tra il fiore e il profumo. Nella *bhakti* viṣṇuita, al contrario, si sottolineava la perdita dell'identità del devoto in relazione al divino e si celebrava la resa totale dell'uno all'altro. [Vedi anche *BHAKTI*].

La religione nel periodo medievale. Dall'VIII secolo a tutto il XV secolo la maggior parte della civiltà induista si incentrò nell'India tamil, dove si sviluppò una prolifica letteratura religiosa sia in *tamil* che in sanscrito. Oltre alla letteratura devozionale, in questa regione si prepararono molti trattati rituali, compresi molti degli *śaivāgama*, i testi usati dalle sette śivaite, come anche quelli usati dalle sette viṣṇuite, i *pañcarātrāgama* e i *vaikhānasāgama*. Alcuni studiosi tamil composero in maniera anonima alcune parti di numerosi *purāṇa* e di altri prepararono recensioni regionali. Non meno importanti del *corpus* letterario emerso dopo il XII secolo furono i *tālapurāṇa*, o storie mitologiche dei siti templari situati nella regione tamil. [Vedi anche *LETTERATURA TANTRICA INDUISTA*; *VIṢṆUISMO*, articolo sul *Pañcarātrā*; e *VAIKHĀNASA*].

Oltre alla letteratura, l'India tamil divenne il teatro di un'esplosione di costruzione di templi, che manifestavano un'architettura che divenne tipicamente dravidica. Vi fu anche una prolifica produzione di sculture in pietra e, durante gli anni del regno Cōḻa, in bronzo. Questi stili architettonico e scultoreo, insieme con i testi nei quali essi furono canonizzati, divennero il modello per la maggior parte dell'architettura urbanistica e templare che si può trovare nel Sud-Est asiatico dalla Birmania alla Cambogia. [Vedi anche *TEMPIO INDUISTA*]. Un'altra importante realizzazione dei secoli «medievali» fu lo sviluppo del pensiero induista e di numerose scuole filosofiche. La storia religiosa di quest'epoca si può dividere per comodità in tre periodi: il periodo Pallava (575-900); il periodo Cōḻa (900-1300); e il periodo Vijayanagar (1300-1700).

Il periodo Pallava. Il periodo Pallava trae il proprio nome dalla dinastia fondata da Siṃhaviṣṇu ed è da considerarsi un'epoca di transizione o di fondazione. In aggiunta alla costituzione delle sette *bhakti* devote a Śiva e a Viṣṇu, il periodo è caratterizzato dall'inizio della tradizione della costruzione di templi in pietra durevole nell'India meridionale. Si elaborarono canoni per la costruzione di queste strutture che incorporavano le forme classiche dravidiche del *vimāna*, o torre centrale, e del *maṇṭapa*, o corridoio principale. Il tempio assunse il carattere simbolico sia di un microcosmo che della forma umana, e divenne il centro principale degli eventi rituali. Alle icone del tempio e alle divinità che esse rappresentavano furono ascritti gli attributi di regalità, mentre i rituali rivolti all'icona assunsero sempre più il carattere del conferimento di doni a un re.

Un altro importante sviluppo di questo periodo fu l'aumento degli insediamenti brahmanici nell'India meridionale. Questi insediamenti rurali, che saranno conosciuti come *brahmadeya*, furono concessi dai proprietari terrieri tamil come emblemi delle alleanze che essi avevano sviluppato tra le due comunità. I *brahmadeya* divennero luoghi fondamentali di studio e cultura sanscrita e divulgarono l'influenza sanscrita virtualmente in tutti gli aspetti della vita tamil, perfino durante il processo di tamilizzazione dei residenti brahmani.

Questo periodo segna anche la vita e le opere di Śaṅkara (788-820) e di Bhāskaran, suo contemporaneo. L'attività del primo fu particolarmente importante per aver reso l'Advaita (monismo) appetibile agli intellettuali e per aver fondato sostanzialmente la tradizione speculativa nelle *upaniṣad*, rafforzando in questo modo la posizione brahmanica nelle sue dispute con il pensiero buddhista. [Vedi anche la biografia di *ŚAṄKARA*].

Il periodo Cōḻa. Il periodo Cōḻa (900-1300) fu caratterizzato dalla formalizzazione e dalla sistematica sanscritizzazione della religione. Sotto il patrocinio dei Cōḻa, lo Śivaismo ricevette speciale protezione; perciò, vi fu sia una costruzione che un ampliamento di templi śivaiti. Questi templi, simboli del culto statale ufficiale,

sopraffecero o incorporarono in sé molte pratiche di culto minori legate ai villaggi. (Una delle poche divinità importanti «popolari» che sopravvisse e crebbe in importanza in questo periodo fu la Dea, i culti e i simboli della quale poterono fiorire e crescere in popolarità). [Vedi anche *DEA, CULTO DELLA*]. I templi furono dapprima caratterizzati dall'elevato *vimāna*, o torre centrale, ma in seguito dalla costruzione di numerosi *gopura*, o porte d'ingresso in ogni lato, riccamente ornati. Il tempio, inoltre, divenne un centro di scambio economico, di tesaurizzazione di terra e di beni, e di interazione sociale, come anche simbolo di un legame politico tra re, capi settari e proprietari terrieri. Cominciò a svilupparsi un'importante letteratura nota come i *talapurāṇa*, allo scopo di creare una relazione con la storia mitica dei siti templari.

Un'altra istituzione religiosa che guadagnò importanza nel periodo Cōḻa fu il *maṭam* (sanscrito, *maṭha*) o centro monastico. Il *maṭam* divenne un centro di studio spirituale specialmente per i non brahmani, sebbene sovente assumesse anche un potere economico e politico. Il *brahmadeya*, o insediamento dei brahmani, continuò a essere il centro principale dello studio del sanscrito, irradiando influsso brahmanico in tutta la regione.

La sistematizzazione in forma testuale continuò sia nello Śivaismo che nel Viṣṇuismo. Essa si espresse nella continua formalizzazione di testi rituali (gli *śaivāgama* delle sette śivaite e i *pañcarātrāgama* e i *vaikhānasāgama* delle sette viṣṇuite) e nei trattati filosofici. Lo Śaiva Siddhānta si presentò come la sistematizzazione filosofica dell'esperienza religiosa śivaita. Fu espresso formalmente in quaranta chiari versi tamiḻ dal poeta Meykaṇṭār (Meykaṇṭa Tēvar) del XIII secolo, e divenne noto come *Śivajñānabodham* (*Civañāṉapōtam*). [Vedi la biografia di *MEYKAṆṬĀR*]. Un commentario in versi, noto come *Śivajñānasiddhiyār*, fu composto dal discepolo di questi, Aruṇanti Śivācāriyar. Lo Śaiva Siddhānta parla di tre realtà: il signore (*pati*), l'anima umana (*pacu*; sanscrito, *paśu*), e i tre legami dell'esistenza umana (*pāca*; sanscrito, *pāśa*). Nello Śaiva Siddhānta, l'anima deve essere liberata dai legami di *karman* (la legge di causa ed effetto), *māyā* (la sopravvalutazione del mondo fenomenico) e *āṇava* (orientamento di sé) per poter diventare permanentemente annessa al Signore Śiva (e pertanto condividerne la qualità). [Vedi anche *ŚIVAISMO*, articolo sullo *Śaiva Siddhānta*].

La speculazione viṣṇuita, nel frattempo, raggiunse nuove vette durante questo periodo, in gran parte grazie all'opera e al pensiero di Yāmuna (918-1038), Rāmānuja (1017-1137) e Madhva (1199-1278). Un problema principale di questi *ācārya*, o precettori, era quello di proporre una fondamento filosofico dell'esperienza devozionale e perciò di descrivere la relazione tra la divinità e il devoto, in primo luogo sotto l'aspetto dell'abbandono di sé (*prapatti*). Yāmuna esaltò la grandezza del signore e descrisse l'assoluto bisogno del devoto; anche Rāmānuja affermò questo tema, ma si spinse oltre, sostenendo la natura «qualificata» dell'esistenza suprema (*viśiṣṭādvaita*) per contraddistinguersi dal monismo più radicale di Śaṅkara. Madhva, in contrasto con gli esponenti del sistema di Śaṅkara, sostenne la realtà e la pluralità del mondo e la differenza fra il sé e il *brahman*. Ciascuno di questi pensatori concepiva il *brahman* in termini di divinità personale. [Vedi anche le biografie di *RĀMĀNUJA*, *MADHVA*, e *YĀMUNA*].

Il XII secolo fu il periodo nel quale visse probabilmente il più grande poeta tamiḻ. Kampaṉ, il «poeta imperiale», maestro di stile e di forma, è rinomato per la sua ricreazione del *Rāmāyaṇa* di Vālmīki. Pur attingendo ampiamente al contenuto e allo stile del poema epico sanscrito, la versione di Kampaṉ adatta in maniera originale la poetica tamiḻ più raffinata e situa la storia in un paesaggio distintamente tamiḻ. [Vedi anche *RĀMĀYAṆA*].

Fu durante il periodo Cōḻa che l'influenza del pensiero induista (e specialmente śivaita), che aveva cominciato a diffondersi nel Sud-Est asiatico sotto i Pallava e i Gupta, si fece più pronunciata. I brahmani, ora concepiti come esperti e versatili consiglieri del re, si potevano trovare in città-Stato come Polonnāruva (Sri Lanka), Pagan (Birmania), Ayutthayā (Thailandia), Angkor Wat e Angkor Thom (Cambogia) e Madjapahit (Giava). Questi brahmani e altri immigrati induisti portarono con sé nozioni di regalità divina e di cosmologia; perciò l'architettura delle città capitali, dei palazzi, dei templi, e perfino i feretri dei re defunti, come anche una parte dei rituali nelle corti dell'Asia sudorientale, vennero a riflettere motivi canonizzati nei testi *śaivāgama* del periodo Cōḻa. [Vedi anche *REGALITÀ IN ASIA*, vol. 13].

Il periodo Vijayanagar. Con il declino della dinastia Cōḻa e l'affermarsi dell'egemonia dei Vijayanagar, la capitale dei quali era in Andhra Pradesh, si verificarono dei cambiamenti nel carattere della religione dell'India tamiḻ. Anche se i Vijayanagar, attraverso alleanze politiche, riuscirono a impedire all'Impero islamico in espansione di effettuare importanti penetrazioni politiche a sud, vi furono tuttavia crescenti influssi musulmani. Dal X secolo in avanti gruppi di musulmani si insediarono in piccole comunità lungo le coste tamiḻ e del Malabar e irradiarono la propria influenza all'esterno a partire da questi centri. Nel XIV e nel XV secolo occasionali spedizioni militari portarono a brevi periodi di dominio musulmano in numerose parti della regione tamiḻ.

Un altro importante sviluppo politico del periodo Vijayanagar, in parte dovuto all'aumento della forza militare, fu l'affermarsi di sovrani locali e sovralocali

conosciuti come *nāyakka*, che mantennero sacche di stabilità politica sotto la sovranità dei *telugu* Vijayanagar. Questi domini *nāyakka* spesso portarono al patrocinio di locali istituzioni induiste e alla promozione di templi e di festività locali. La crescita del sistema *nāyakka* nella regione tamil̲ provocò anche un cambiamento nel ruolo dei brahmani e dei templi nella regione. Il *brahmadeya* perse il suo potere e i brahmani non ricevettero più doni nella misura che aveva caratterizzato il periodo Cōl̲a. Tuttavia, i brahmani, specialmente i brahmani *telugu*, divennero importanti consiglieri negli affari militari e rituali, e i templi, le loro divinità e le loro feste religiose vennero sempre più a esprimere la reciprocità, che implicava il conferimento di doni e lo scambio di onori, che era stata parte dell'ordine sociopolitico dei Cōl̲a.

Il periodo Cōl̲a fu un'epoca di formalizzazione e di istituzionalizzazione della religione, specialmente dello Śivaismo, in templi e testi letterari composti soprattutto in sanscrito. Nel periodo post-Cōl̲a, la lingua vernacolare divenne di nuovo il principale mezzo di espressione religiosa, e così le forme più popolari di Induismo trovarono espressione nella regione tamil̲. L'Induismo tamil̲ durante il periodo Vijayanagar fu perciò caratterizzato da un risorgente devozionalismo e da una crescente partecipazione ai rituali e alle feste dei templi da parte di un sempre più ampio spettro di popolazione. Si può parlare di questa nuova epoca come dell'«età d'argento» della *bhakti* tamil̲.

Il precursore di questa tendenza post-Cōl̲a fu Aruṇakirainātar (circa 1475-1550). La sua poesia fu caratterizzata da un ingegnoso uso del metro e del suono come accompagnamento alla danza; da un'abile combinazione di termini sanscriti e *tamil̲*, sebbene in un idioma *tamil̲* che celebrava la sua stessa «tamil̲ità»; da una lode altissima di Murukan̲ e delle consorti e dei luoghi sacri alla divinità; e da un richiamo a istanze egalitarie e a una devozione a Dio. Aruṇakir paragonò l'esperienza religiosa a un profondo silenzio.

Nel XVII e nel XVIII secolo, la letteratura *bhakti* si era diffusa capillarmente. Poeti come Tāyumān̲avar, Kacciyapaciva e Kumārakurupara celebrarono la mitologia, i luoghi sacri e il devozionalismo dello Śivaismo. I *tālapurāṇa* tamil̲, o mitologie dei siti templari, proliferarono nel XV e nel XVI secolo, ciascuno proponendosi di descrivere la storia mitica e la grandezza dei templi locali attraverso la localizzazione e il rafforzamento di temi che erano stati parte del panorama tamil̲ per secoli, in particolar modo la sacralità e il potere della terra e delle acque. Il ruolo della Dea fu un tema importante in questi miti templari, specialmente la sua identità con la terra e la necessità di incanalare il suo enorme potere negli schemi del teismo normativo.

Il tardo periodo Vijayanagar vide una ripresa dell'erezione di templi. Nei due secoli tra il 1550 e il 1750 il numero dei templi quasi triplicò. Mentre la costruzione di templi śivaiti fu relativamente moderata, in modo particolare nelle zone orientali della regione tamil̲, templi dedicati a Viṣṇu, alla Dea e ai figli di Śiva, Murukan̲ e Gaṇeśa, proliferarono molto più rapidamente che nei secoli precedenti, specialmente nelle parti occidentali della regione. [Vedi *GAṆEŚA*]. Inoltre, questi templi divennero sempre più frequentemente le sedi di eventi pubblici, compresi matrimoni e feste religiose. Festività come la festa di Cittarai (aprile-maggio) a Madurai e la festa di Mahānavamī (settembre-ottobre) a Vijayanagara furono descritte dai commentatori del XV e del XVI secolo come grandiose celebrazioni ed eventi paradigmatici. Tali festività giunsero ad esprimere un'ampia gamma di realtà sociali e religiose; le relazioni fra caste e gruppi settari; il ruolo del re come presenza vigile, guerriero per eccellenza, e agente di prosperità; la celebrazione del raccolto o di significativi cambiamenti stagionali; e la riattuazione della carriera della divinità e la sua esaltazione come prototipo celeste del re e del sovrano cosmico. I templi esistenti furono ampliati, molte famiglie abbienti donarono *gopura*, o porte d'ingresso, e i recinti templari assunsero il carattere di città in miniatura.

Questi secoli furono anche un periodo durante il quale alcuni *purāṇa* sanscriti e la letteratura epica furono ricreati in tamil̲. Durante il XVII secolo, per esempio, comparve la versione tamil̲ dello *Skanda Purāṇa*, che conferì alla divinità dell'epica una sfumatura che incorporava tutto il suo appropriato retaggio tamil̲.

Un altro genere di letteratura *bhakti* che si diffuse nel XVI e nel XVII secolo fu una forma di poesia nota come *pil̲l̲aitamil̲*, che venerava la divinità sotto l'aspetto di un bambino. A quanto pare, l'*āl̲vār* Āṇṭāḷ fu la prima a celebrare in *tamil̲* l'infanzia di Kṛṣṇa, ma in quel periodo vi fu un uso crescente di questa forma di poesia in contesti sia viṣṇuiti che śivaiti. In questo tipo di *bhakti* spesso il poeta assume la forma del genitore della divinità e paragona gli stadi dell'infanzia ai ritmi del cosmo e dello strumento poetico.

Tuttavia, durante la maggior parte di questo periodo, vi fu anche un contro movimento religioso nella regione tamil̲. Soprattutto tra il X e il XV secolo una forma di religione segreta «contraria all'*establishment*» trovò la propria espressione nella poesia e nello stile di vita di personaggi noti come *cittar* (sanscrito, *siddha*). Soprattutto śivaiti, i *cittar* erano tuttavia legati alla nozione che Śiva o Civan̲ non dovesse essere venerato in forma iconica ma piuttosto come il supremo uno senza limiti che era virtualmente identificabile con forme di vita individuali (*jīvanātman*). Il loro stile di vita era pertanto

dedito allo yoga, alle discipline corporee, alla meditazione e alle pratiche taumaturgiche. I culti templari, la venerazione delle icone, la casta e il Brahmanesimo erano criticati, e nozioni come il *karman* e la reincarnazione venivano sminuite nella loro importanza. Al contrario, si riteneva che il corpo fosse un tempio e un microcosmo, e che l'energia interiore fosse la più nobile delle virtù. Nella loro poesia, gli oggetti naturali divennero immagini della ricerca spirituale dell'individuo: il serpente danzante, per esempio, poteva essere considerato come la personalità o lo spirito dell'individuo, e l'ape venne a rappresentare la forza vitale. Paṭṭiṉāttar II (XIV-XV secolo) e il discepolo di questi, Pattirakiriyar, d'altra parte, furono più pessimisti: la vita è tragica, il corpo impuro, e la bellezza delle donne detestabile. L'uomo è un mendicante frustrato che anela a essere liberato da dio. È questo un sentimento che si manifesta, in vari gradi, negli scritti di Aruṇakirinātar (XV secolo), Tayumāṉavar (1706-1744), e Rāmaliṅka Cuvāmikal (XIX secolo).

Riassumendo, il periodo Vijayanagar fu un'epoca nella quale la religione riaffermò sottilmente le identità induista e tamil̲ sulle orme dell'estensiva sanscritizzazione del periodo Cōl̲a e contro l'influenza dei musulmani e dei *telugu* in tutto il periodo. Le espressioni letterarie e architettoniche della religione riflettevano una rinascita di devozionalismo e di partecipazione. Il culto della Dea si era diffuso e il Viṣṇuismo e lo Śivaismo devozionale erano in ascesa, esprimendosi per lo più nell'adorazione dell'infanzia della divinità, nella costruzione di santuari, e nell'incorporazione di aspetti della religione popolare. Nel frattempo, la tradizione aveva anche prodotto un movimento di autocritica, che si concentrava sul corpo come strumento di culto e che sollevava interrogativi riguardanti le pratiche di culto pubbliche.

Il periodo premoderno. Nel XVII secolo l'influenza europea aveva cominciato a esercitare il proprio impatto sulla cultura e sulla religione tamil̲. Già nel IV secolo alcuni cristiani si erano insediati nelle aree lungo la costa sudoccidentale. Gruppi di mercanti ebrei si erano stanziati in città occidentali come Cochin dove, nell'XI secolo, avevano negoziato ampi diritti e privilegi con i sovrani locali. Questi gruppi rimasero attivi economicamente nella regione ora conosciuta come Kerala, ma tendevano a essere socialmente isolati e il loro impatto sulle popolazioni di lingua *tamil̲* fu marginale. Tuttavia, alla fine del XVI secolo, i missionari cristiani avevano cominciato a influenzare più attivamente la letteratura e lo stile di vita tamil̲: Enrique Enriquez, un gesuita portoghese presente nell'India sudoccidentale dal 1546 al 1600, si sforzò di elaborare catechismi e grammatiche in *tamil̲* in modo tale da effettuare un impatto permanente sullo sviluppo del vocabolario teologico cristiano tamil̲ e creare una comunità di pescatori cattolica. Roberto De Nobili, un gesuita che trascorse la maggior parte della propria vita a Madurai dopo essere giunto a Goa nel 1605, cercò di presentare le Scritture e il pensiero cristiano come un'estensione e un completamento del Brahmanesimo tamil̲. Costantino Beschi, un gesuita che fu a Madurai dal 1710 al 1747, diede un contributo originale alla letteratura tamil̲.

Il primo missionario protestante fu Bartholomaus Ziegenbald, che arrivò a Tranquebar nel 1706. Egli redasse manoscritti abbastanza simpatetici sulla vita religiosa dell'India meridionale e continuò il processo di traduzione della Bibbia e delle idee cristiane in *tamil̲*. Christian Schwartz, che giunse nel 1750, svolse un ruolo importante come mediatore tra i sovrani locali e i funzionari britannici. Altri, come Johann Fabricius, morto nel 1791, e il vescovo Caldwell, attivo nel XIX secolo, diedero un valido contributo nello sviluppare rispettivamente un dizionario e una grammatica dravidica comparata, strumenti che favorirono lo scambio di idee tra il mondo inglese e quello tamil̲. Nel XIX secolo, la traduzione di Māṇikkavācakar da parte di G.U. Pope e la descrizione a opera di Henry Whitehead della religione di un villaggio tamil̲ aiutarono a far conoscere meglio elementi del panorama religioso tamil̲ sia agli stessi Tamil̲ sia al mondo di lingua inglese, sebbene nessuna delle due opere fosse immune dal pregiudizio cristiano/occidentale degli autori. Questo tipo di lavoro interpretativo continuò nel XX secolo grazie agli studi di C.G. Diehl e di altri. [Vedi anche *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sulla *Storia degli studi*].

Durante questi secoli si sviluppò un Cristianesimo tamil̲ autoctono che implicò non solo la conversione di grandi gruppi di persone dagli strati inferiori della società in specifici villaggi o distretti, ma anche lo sviluppo di distinti portavoce tamil̲ della «nuova» religione, come H.A. Krishna Pillai, Vedanayagar Sastriar, e A.J. Appasamy. Ospedali, scuole, collegi universitari, orfanotrofi e case editrici cristiane si diffusero capillarmente nel paesaggio tamil̲ e influenzarono l'aspetto delle risposte induiste tamil̲.

Altre forme di occidentalizzazione che influenzarono l'aspetto della religione nella regione tamil̲ si situano piuttosto lontano dai tentativi di cristianizzazione che accompagnarono la presenza europea. Da un lato, vi furono quegli occidentali che interpretarono romanticamente la tradizione induista. La più importante di essi fu Annie Besant (1847-1933; attiva in India tra il 1894 il 1920), che fondò la sede centrale internazionale della Theosophical Society a Madras e divenne un'attivista per la difesa dei valori induisti e una paladina del riformismo. [Vedi la biografia di *BESANT, ANNIE*,

vol. 3]. D'altro canto, vi furono tendenze a criticare o a minare i modelli di vita e di religione tradizionali nell'area. Tra questi si annoverano attività molto diverse, dalle «missioni di predicazione» relativamente virulente, sponsorizzate da missionari, ai più sottili atti di discriminazione e di sfruttamento associati con il colonialismo.

Un'altra dimensione religiosa evidente nel periodo premoderno che ebbe un impatto sulla vita religiosa dell'epoca fu la continuazione di pratiche di forme di culto popolari e dei villaggi autoctoni. Incoraggiate dal relativo eclettismo del periodo Vijayanagar, forme popolari di religione divennero sempre più manifeste e influenti sulle forme di religione più colte. Divinità locali destinate alla protezione di villaggi e di campi e che rappresentavano la stratificazione sociale dei loro fedeli hanno costituito un'importante parte del panorama religioso tamil fino a oggi. Tra queste si trovano divinità come Aiyanār, che è il protettore dei villaggi tamil a partire perlomeno dall'VIII secolo; Karappacāmi, il nero dio «servitore», e diversi *viran* (eroi-guerrieri) regionali. A divinità come queste sono talora attribuiti nella mitologia locale atti di resistenza alle forze britanniche. Dee locali come Mariamman sono considerate personificazioni delle forze naturali del cosmo e pertanto sono propiziate per scongiurare pestilenze o catastrofi nazionali. Alla metà del XX secolo molte divinità di questo tipo sono state connesse alla «grande tradizione» dell'Induismo, specialmente a seguito dell'integrazione nell'ordine sociale allargato di quegli strati della società per i quali queste divinità erano paradigmatiche.

Il presente. La risposta religiosa tamil all'impatto dell'Occidente è stata espressa in una grande varietà di modi. Alcuni di questi sono caratteristici del Neoinduismo in tutta l'India. Vi sono stati alcuni adattamenti di strategia (per esempio, l'uso di missioni di predicazione e lo sviluppo di istituzioni benefiche) e di idee da fonti sia britanniche che cristiane. Si è verificata la combinazione sincretica di idee selettivamente tratte sia dall'interno della tradizione che da fonti cristiane od occidentali; più comunemente, questi «mosaici di religione» sono stati creati da singoli individui e da alcuni *guru* e dai loro gruppi. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) è forse il più noto di questi pensatori meridionali del XX secolo che hanno riaffermato elementi della tradizione induista in modalità che fondono idee occidentali. [Vedi anche la biografia di *RADHAKRISHNAN*].

Tuttavia, gli ultimi 150 anni sono stati caratterizzati da una rinascita dell'autocoscienza tamil. La scoperta, traduzione e interpretazione delle lingue e della letteratura tamil da parte di occidentali ha incoraggiato una rinascita di orgoglio regionale ed etnico tra i Tamil. Si sono recuperati e ripubblicati testi tamil classici. Si è memorizzata la letteratura devozionale *tamil* e la si è invocata come il modello della religione ideale, sebbene la si interpreti e la si utilizzi in maniera selettiva. Si sono restaurati dei santuari e si è esaltata la loro antichità mitica. Spesso, tradizioni e miti regionali assumono una priorità su quelli nazionali. Pertanto, sebbene la brahmanizzazione continui a verificarsi mentre forme di culto popolare e di villaggio sono induizzate, e sebbene vari gradi di anglicizzazione siano stati accettati come normativi, le radici tamil e non brahmaniche della pratica religiosa sono continuate e praticate con fervore. Molti Tamil, specialmente non brahmani, sono emigrati all'estero alla ricerca di opportunità economiche, e insieme con loro si sono trasferiti in Malesia, Sri Lanka, Africa orientale, Madagascar e America settentrionale anche le loro percezioni di sé e i loro stili di vita religiosi.

Il carattere di gran parte di questa religione tamil dell'era moderna è correttamente descritto come neo-*bhakti*. La partecipazione a festività religiose e a pellegrinaggi presso siti templari è cresciuta in modo esponenziale. Il restauro di alcuni templi considerati importanti ebbe inizio nell'ultima parte del XIX secolo; tali templi cominciarono ad accogliere tutta la gamma rappresentativa della società negli anni '20 del XX secolo e sono diventati più accessibili grazie ai sistemi di trasporto a partire dagli anni '30. Una divinità come Murukan ha ottenuto un'enorme popolarità in tutta la regione per molti motivi, tra i quali la sua apertura a tutti gli strati sociali; la sua presunta antichità e identità tamil, e il suo amalgama di molto del simbolismo religioso che fa parte della storia culturale tamil. In decenni più recenti, dee locali come Mariamman sono state sempre più brahmanizzate e sono state fatte diventar parte della grande tradizione induista, pur mantenendo legami con i siti locali e la cultura popolare. Aiyyappan, il cui santuario prototipico è in Kerala, attrae tuttavia un numero crescente di fedeli tamil che vedono in lui radici tamil, potere genuino, e un invito a un senso comunitario che trascende la casta. Diverse forme di rituale antico continuano a essere praticate nelle case degli ortodossi, anche quando si facciano concessioni alle esigenze del commercio e della vita contemporanea. Allo stesso tempo, le pressioni pubbliche volte a «snellire» e a «democratizzare» la religione hanno condotto alla debrahmanizzazione del rituale in alcuni templi e alla privatizzazione di alcune pratiche religiose. Tuttavia, sotto molti aspetti, la religione costituisce ancora una parte rilevante della coscienza contemporanea tamil, come è sempre stato.

[L'influenza della cultura tamil sulla cultura dello Sri Lanka è ben sottolineata in *CINGALESI, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

J.B. Carman, *The Theology of Rāmānuja*, New Haven 1974. Il più completo studio monografico del teologo induista dell'XI secolo, corredato da una discussione delle implicazioni dello studio di un sistema religioso dall'esterno di una tradizione.

F.W. Clothey, *The Many Faces of Murukaṉ. The History and Meaning of a South Indian God*, The Hague 1978. Un'analisi fenomenologica di come una divinità rifletta la storia culturale della popolazione tamiḻ.

K.A. Nilakanta Sastri, *Development of Religion in South India*, Bombay 1963. Sebbene datato e concentrato sulle espressioni religiose sanscrite e brahmaniche, questo testo rimane l'unico tentativo di una storia completa della religione nell'India meridionale.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford 1973 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997). Sebbene questo testo non faccia esplicito riferimento alla religione tamiḻ, è un'analisi strutturale di gran parte della mitologia di Śiva come si evince dai testi purāṇici imperniati sui temi dell'erotismo e dell'ascesi.

Marie-Louise Reiniche, *Les Dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris 1979. Un importante studio della vita riguardante le pratiche di culto in un villaggio tamiḻ e di come le divinità riflettano le realtà sociali e culturali.

D. Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton 1980. Un esame deciso e completo dei *tālapurāṇa* tamiḻ (miti riguardo alle origini di un tempio), incentrato sui motivi interconnessi di dea, terra, potere e sacrificio.

M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, New York 1972. La riflessione di un sociologo, basata soprattutto sull'India tamiḻ, riguardo all'impatto che i processi di modernizzazione hanno sulla religione.

H.D. Smith, *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pañcarātrāgama*, I-II, Baroda 1975-1980. Una descrizione annotata di alcuni dei testi rituali più importanti della scuola Pañcarātrāgama della corrente Śrī Vaiṣṇava.

B. Stein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Oxford 1980. La descrizione decisiva e completa della storia «medievale» dell'India meridionale, che comprende un'analisi del ruolo delle istituzioni religiose in tutto il periodo.

B. Stein (cur.), *South Indian Temples*, New Delhi 1978. Saggi sul ruolo sociologico, politico ed economico dei templi nella regione medievale tamiḻ.

B. Tiliander, *Christian and Hindu Terminology*, Uppsala 1974. Una descrizione di come i primi missionari crearono un vocabolario tamiḻ cristiano, selezionando termini tamiḻ e sanscriti nel processo di traduzione.

G. Welbon e G.E. Yocum (curr.), *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi 1982. Un'ampia e utile serie di saggi che comprendono studi filologici e antropologici sull'esperienza delle feste religiose dell'India meridionale, soprattutto delle popolazione di lingua *tamiḻ*.

H. Whitehead, *The Village Gods of South India*, London 1916, Delhi 1976 (2ª ed. riv. e ampl.). Sebbene scritto da un missionario e pubblicato per la prima volta all'inizio del XX secolo, questo testo rimane una descrizione «classica» della religione di villaggio nell'India tamiḻ del XIX secolo.

G.E. Yocum, *Hymns to the Dancing Śiva*, New Delhi-Columbia/Mo. 1982. Uno studio esauriente del più importante dei poeti tamiḻ śivaiti, Māṇikkavācakar, del IX secolo.

K.V. Zvelebil, *The Smile of Murukan. On Tamil Literature of South India*, Leiden 1973. Lo studio generale a oggi più completo della letteratura *tamiḻ*, che comprende capitoli su molti personaggi che ebbero un impatto religioso: poeti *bhakti*, i *cittar*, Kampaṉ e Aruṇakiri.

FRED W. CLOTHEY

TANTRISMO. [Questa voce consiste di una panoramica generale e di un esame del Tantrismo induista. Per il Tantrismo buddhista, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*, vol. 10].

Panoramica generale

Non è facile fornire una valutazione obiettiva e scientifica del Tantrismo, in quanto il soggetto è controverso e sconcertante. Non solo gli specialisti danno definizioni diverse del Tantrismo, ma la sua stessa esistenza è stata talvolta negata. (Queste incertezze si applicano più al Tantrismo induista che al Tantrismo buddhista).

La parola *Tantrismo* fu coniata nel secolo XIX dal sanscrito *tantra*, che significa «trama» o «telaio», quindi una dottrina, e pertanto anche un'opera, un trattato o un manuale che insegna qualche dottrina, sebbene non necessariamente una dottrina tantrica. Ma accadde che gli studiosi occidentali scoprirono per la prima volta in opere conosciute come *tantra* dottrine e pratiche diverse da quelle del Brahmanesimo e dell'Induismo classico, che allora si credeva costituissero la totalità della letteratura religiosa induista. Questi testi differivano inoltre da ciò che si conosceva del Buddhismo antico e della filosofia Mahāyāna. Così gli esperti occidentali adottarono la parola *Tantrismo* per quell'aspetto particolare e per loro molto peculiare, persino repellente, della religione indiana.

Non c'è alcuna parola in sanscrito che designi il Tantrismo. Ci sono testi chiamati *tantra*; c'è il *tantraśāstra*, cioè l'insegnamento dei *tantra*; c'è anche l'aggettivo *tāntrika* (tantrico), che è usato distintamente da *vaidika* (vedico) per contrapporre un aspetto della tradizione induista religiosa e rituale non al Vedismo propriamente detto, ma all'Induismo non tantrico «ortodosso» che si è tramandato fino ai giorni nostri, prevalentemente nel rituale privato (contrapposto a quello del tempio), e in particolare nei «sacramenti» (*saṃskāra*) imposti a

tutti i maschi induisti due-volte-nati (appartenenti alle tre classi superiori).

La tradizione tantrica si presenta pertanto come una rivelazione diversa da quella dei *Veda* e delle *upaniṣad*, e in particolare dotata di riti e pratiche differenti. Non è necessariamente opposta alla tradizione vedica, cui spesso si riferisce come a un'autorità, ma differisce da quest'ultima in quanto è più adatta del Vedismo alla situazione attuale del genere umano, e in quanto procura benefici, mondani o non mondani, che l'altra non può offrire. Il Buddhismo tantrico apre anche nuove vie e prospettive, ma la sua relazione con la dottrina più antica è di un altro genere, in quanto la natura dell'insegnamento del Buddha, per i buddhisti, è diversa da quella del *Veda* per gli induisti. Ma sia il Tantrismo induista che quello buddhista possono essere descritti come reinterpretazioni delle loro rispettive tradizioni in un nuovo spirito.

La relazione complessa e ambigua del Tantrismo con l'Induismo in genere non fu inizialmente compresa. Anche se alcuni studiosi si accorsero di essere in parte responsabili della creazione di una nuova categoria (Arthur Avalon nel 1922 scrisse che «l'aggettivo *tantrico* è prevalentemente un termine occidentale»), tuttavia credettero che il Tantrismo fosse sufficientemente limitato e specifico da essere concepito solo come un aspetto particolare e piuttosto eccezionale dell'Induismo (e del Buddhismo). Ma il progresso della ricerca fece capire che il Tantrismo, lungi dall'essere eccezionale, era di fatto molto diffuso e certamente la caratteristica comune di tutte le religioni dell'India «medievale». Sembra che i primi a sottolinearlo siano stati Louis Renou e Mircea Eliade; il secondo, in *Techniques du Yoga*, Paris 1948 (trad. it. *Tecniche dello Yoga*, Torino 1952), affermò che «dal V secolo d.C. in poi il Tantrismo divenne una "moda" panindiana. Lo si incontra dovunque in forme diverse e innumerevoli». Ma se il Tantrismo si trova praticamente ovunque, come lo si differenzia da ciò che non è tantrico? Non è forse il Tantrismo la forma assunta da un certo periodo in poi da tutte le religioni indiane con l'eccezione di alcuni gruppi conservatori? Sebbene il caso del Buddhismo differisca per alcuni aspetti da quello dell'Induismo, fu uno studioso del Buddhismo, Herbert Guenther, che definì il Tantrismo «una delle nozioni più confuse e uno dei maggiori fraintendimenti che la mente occidentale abbia sviluppato» (*Life and Teachings of Naropa*, New York 1971). In uno spirito diverso, Jean Filliozat ha considerato il Tantrismo come «un aspetto ritualistico tecnico della religione, sia esso śivaita, viṣṇuita, buddhista o jainista: un trattato sull'architettura religiosa è necessariamente tantrico» («Journal asiatique», 156 [1968], pp. 267-68).

Benché interessanti, tuttavia, questi due punti di vista sono troppo negativi. C'è un aspetto specifico tantrico delle religioni indiane che, sebbene sia spesso mescolato in modo inestricabile con il resto, esiste anche di per sé come qualcosa di non soltanto tecnico e rituale. Ciò diviene evidente allorché si legge la letteratura, perché i testi (gli *āgama*, i *tantra*, ecc.) spesso distinguono tra i loro insegnamenti e quelli delle scuole «vediche», non tantriche. È vero, il confine tra i gruppi religiosi tantrici e non tantrici nell'Induismo è difficile da determinare con chiarezza; ci sono aspetti comuni a entrambe le parti. Tuttavia, si può ammettere che il Tantrismo sia una categoria indipendente e lo si può definire in generale come una via pratica ai poteri sovrannaturali e alla liberazione; esso consiste nell'uso di pratiche e tecniche specifiche (rituali, corporee, mentali), che sono sempre associate a una dottrina particolare. Queste pratiche sono intrinsecamente fondate sulla dottrina che dà loro uno scopo e un significato, e le organizza in uno schema. Elementi della dottrina così come alcune pratiche si possono incontrare anche altrove nelle religioni indiane, ma quando entrambi sono associati e saldati in una visione del mondo pratica, là vi è il Tantrismo.

L'aspetto dottrinale del Tantrismo può essere riassunto, usando le parole di Madeleine Biardeau, come «un tentativo di porre *kāma*, il desiderio, in ogni suo significato, al servizio della liberazione... non per sacrificare questo mondo per amore della liberazione, ma per ricostituirlo, in vari modi, all'interno della prospettiva della salvezza». Questo uso del *kāma* e di tutti gli aspetti di questo mondo per ottenere i godimenti (*bhukti*) e i poteri (*siddhi*) sia mondani sia sovrannaturali e raggiungere la liberazione in questa vita (*jīvanmukti*) implica un atteggiamento particolare da parte dell'adepto tantrico verso il cosmo, in cui egli si senta integrato all'interno di un sistema onnicomprensivo di correlazioni fra il microcosmo e il macrocosmo. Nell'Induismo queste correlazioni, ereditate dai *Veda*, furono ulteriormente sviluppate nelle *upaniṣad* e culminarono con il Tantrismo in una vasta sintesi teoantropocosmica. Ciò non si applica al Buddhismo tantrico, la cui filosofia è diversa, ma sia il tantrico induista sia quello buddhista condividono un analogo approccio psicomentale e una quantità di pratiche comuni, tutte fondate sull'idea di usare l'energia cosmica (in particolare quale è presente nel «corpo sottile» all'interno del corpo fisico dell'adepto) per fini trascendentali, dove il raggiungimento dei poteri sovrannaturali è inseparabile dal progresso verso la liberazione finale. Il modo in cui è concepita l'energia, *śakti*, non è lo stesso nelle due religioni; tuttavia, come il buddhista illuminato realizza l'equivalenza del *saṃsāra* e del *nirvāṇa*, così il tantrico induista,

quando ottiene la liberazione in vita, godrà di questo mondo pur essendo libero da esso, perché ha realizzato la vera natura della realtà suprema: la realizzazione, la *coincidentia oppositorum*, è dello stesso genere, e in entrambi i casi si raggiunge attraverso un capovolgimento di alcune delle forme di condotta tradizionalmente accettate.

Inoltre, in entrambe le religioni v'è un gran numero di pratiche mentali, fisiche e rituali, in cui i riti e lo yoga sono inseparabili. Questa proliferazione rituale è ancora più degna di nota, poiché il Buddha condannò esplicitamente tutti i riti, e poiché, nell'Induismo, coloro che rinunciano al mondo per la salvezza devono abbandonare tutti i rituali. Qui, al contrario, il rituale è fondamentale. Caratteristico in egual misura è un pantheon in continua proliferazione, con una spiccata insistenza sulle divinità terrifiche, il cui ruolo è principalmente collegato all'uso, da parte dell'adepto, delle tendenze umane «inferiori» o più «pericolose»: la brama, la rabbia e così via. Ciò si trova nel *krodhāveśa* (possessione da parte della furia) del Buddhismo Kālacakra, come pure in parecchie pratiche antinomiche dell'Induismo. Anche le pratiche sessuali (che, sebbene importanti e caratteristiche, non costituiscono l'elemento principale del Tantrismo) devono essere intese in termini di controllo degli impulsi «inferiori» per gli scopi «superiori». L'impulso diventa qui ancora più importante perché ripete a un livello umano l'attività della coppia divina, la cui estasi creativa è echeggiata e presumibilmente anche riprodotta dalla coppia umana.

Il ruolo essenziale di tutti gli aspetti dell'energia, in particolare nella natura e nel corpo umano, può spiegare la collocazione all'interno del Tantrismo della medicina tradizionale e ancor più dell'alchimia, che occupa un posto importante in tutta la letteratura tantrica sia buddhista sia induista.

Il Tantrismo, sia buddhista sia induista (e jainista, in quanto c'è anche un Tantrismo jainista, o elementi tantrici nel Jainismo), insiste sul ruolo del maestro spirituale, un ruolo collegato all'enfasi sull'iniziazione e sulla segretezza. Un adepto tantrico è necessariamente il discepolo iniziato di un maestro e deve mantenere segreto l'insegnamento (di qui l'oscurità della maggior parte dei testi tantrici). Ciò ha un legame con l'aspetto settario del Tantrismo e può aiutare a spiegare come mai il Tantrismo, in tutte le religioni, sembra sempre essere stato patrimonio di piccoli gruppi, di «minoranze attive», per usare l'espressione di Louis Renou, che suggerisce opportunamente il contrasto tra il piccolo numero degli iniziati tantrici e la segretezza a essi imposta, e l'impatto imponente del Tantrismo su tutte le religioni indiane e l'abbondanza della sua produzione letteraria e artistica. Ma il Tantrismo, per quanto si possa attentamente cercare di risalire alle sue origini e di definirlo, rimane per molti aspetti un enigma per la mente scientifica.

BIBLIOGRAFIA

Le considerazioni più perspicaci sul Tantrismo e i problemi a esso connessi si trovano in Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981. Un esame sobrio e realistico dei fatti è dato da J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963, e da A. Bareau et al., *Die Religionen Indiens*, III, *Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker*, Stuttgart 1964. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1969 (3ª ed.), descrive numerose sette induiste e buddhiste tantriche del Bengala, ma si occupa anche di problemi più generali; il suo è un libro estremamente utile. L'unico libro sul Tantrismo jainista è ancora M.B. Jhavery, *Comparative and Critical Study of Mantraśāstra*, Ahmedabad 1944.

ANDRÉ PADOUX

Il Tantrismo induista

Il Tantrismo è fondamentalmente un fenomeno induista. Benché la maggior parte delle sue pratiche e alcune delle sue nozioni basilari si trovino in tutte le religioni indiane, e sebbene diversi fattori possano avervi svolto un ruolo nella sua parte iniziale e nel corso della sua evoluzione, i suoi sviluppi (per quanto possiamo concepirli) sembrano essere derivati principalmente da influenze, nozioni e pratiche già presenti, anche se solo in uno stato embrionale, nella religione vedica e brahmanica: un rituale complesso, le correlazioni fra il microcosmo e il macrocosmo, oltre al ruolo dell'energia femminile, fanno tutti parte dell'antica tradizione ortodossa.

Il Tantrismo può essere brevemente descritto come una via pratica per ottenere poteri sovrannaturali e la liberazione in questa vita mediante l'uso di tecniche specifiche e complesse basate su una ideologia particolare, quella di una reintegrazione cosmica per mezzo della quale l'adepto si mette in una posizione di potere, libero da catene mondane, mentre rimane in questo mondo e lo domina tramite l'unione con una divinità (o tramite la vicinanza a essa), la quale divinità è il supremo potere stesso. Tutte le pratiche e le nozioni che costituiscono la via tantrica corrispondono a una concezione particolare della divinità, polarizzata come maschile e femminile, e dell'universo e dell'uomo, entrambi pervasi da questo potere divino. Pertanto si può dire che, per un adepto tantrico, la ricerca della liberazione e dell'acquisizione di poteri sovrannaturali deriva dall'ottenimento, dalla manipolazione di questo potere onnipresente.

Storia. La storia del Tantrismo induista è impossibile a scriversi a causa della scarsità di dati, in particolare per il periodo più antico. Sono disponibili rare testimonianze epigrafiche e ci sono pochi manoscritti antichi databili, mentre numerosi testi devono ancora essere studiati. Molto probabilmente rimane da scoprire una gran quantità di opere. Per di più, la data di formazione di gruppi, sette o scuole tantriche e le loro relazioni non sono solitamente chiare.

L'origine del Tantrismo induista risale certamente a un antico patrimonio di credenze e pratiche. Alcune fonti possono essere rintracciate nei *Veda* (in particolare l'*Atharvaveda* e lo *Yajurveda*, sulla magia e sul ruolo della parola o sulle pratiche fonetiche), negli *āraṇyaka* e nei *brāhmaṇa*, e nelle *upaniṣad* più antiche. Questo esoterismo vedico fu modificato e ulteriormente sviluppato dall'aggiunta di altri elementi che appartenevano ai culti autoctoni, forse dravidici, certamente un sostrato antico la cui esistenza è presunta piuttosto che conosciuta. Ma, benché non possiamo definire con precisione questo sostrato, possiamo tuttavia ipotizzare che esistesse e svolgesse un ruolo per quanto riguarda le origini del Tantrismo induista. Malgrado queste radici autoctone e forse «popolari», il Tantrismo induista non può essere considerato una forma popolare di religione in contrapposizione a una forma di Induismo non tantrico «più elevato». Tuttavia, il fatto che i testi principali siano in sanscrito e che fra gli autori vi siano brahmani colti prova il ruolo svolto dai circoli brahmanici, o almeno dalle caste superiori. Il Tantrismo, di fatto, come la totalità dell'Induismo, ha sempre avuto al suo interno suddivisioni fra le pratiche per le caste superiori e le pratiche per quelle inferiori. E sebbene i rinuncianti, gli asceti e i santi abbiano svolto una funzione importante nella sua genesi e nel suo sviluppo, il fatto che queste persone fossero ai margini del sistema sociale induista non significa che esse fossero figure popolari, e ancor meno rivoluzionarie. Da un punto di vista sociale, il Tantrismo, anche se teoricamente egualitario (di norma, tutti, una volta iniziati, hanno accesso ai suoi insegnamenti, indipendentemente dalla casta o dal sesso), è conservatore. Il suo egualitarismo, come quello della *bhakti*, ha uno scopo rituale, religioso, non ha un fine sociale.

Ammesso che la storia del Tantrismo induista non possa essere ancora scritta, si può affermare quanto segue:

1. Ai tempi vedici e brahmanici non vi era Tantrismo, ma soltanto alcuni elementi che più tardi si svilupparono e divennero parte di esso. I riferimenti alla tradizione vedica nei testi tantrici non devono essere presi come prove della natura «vedica» del Tantrismo o di una diretta connessione con i *Veda*. È molto probabile che tali riferimenti siano stati introdotti più tardi per facilitare l'accettazione di testi o di sette tantriche da parte dei circoli ortodossi.
2. Il Tantrismo come tale deve aver preso forma durante i primi secoli d.C. seguendo una evoluzione interna al Brahmanesimo: un mutamento le cui cause e la cui forma ci sfuggono, ma che può essere piuttosto ragionevolmente attribuito in parte a un'influenza di elementi autoctoni.
3. Anche se i più antichi documenti databili sono buddhisti (cinesi, non indiani), il Tantrismo induista, con ogni probabilità e per parecchie ragioni, precedette sicuramente il Buddhismo tantrico, anche se entrambi interagirono successivamente.
4. Il Tantrismo sembra aver messo salde radici nell'India induista almeno dal VI o VII secolo d.C. L'iscrizione della pietra di Gangdhar (424 d.C.) prova che le divinità tantriche erano già venerate nel V secolo, un periodo al quale presumibilmente appartengono alcuni *āgama*.

Il VI secolo e i secoli seguenti costituirono il grande periodo creativo durante il quale si formarono l'Induismo purāṇico e quello tantrico. Benché sia disponibile soltanto una scarsa documentazione databile con precisione, è corretto dire che il periodo dall'VIII o IX secolo al XIV secolo fu un'epoca di abbondante produzione testuale e artistica del Tantrismo. A quel periodo risalgono i grandi *tantra*, le *saṃhitā* e gli *āgama*, come pure pensatori come Abhinavagupta, e i grandi templi dell'India centrale. L'Induismo tantrico era allora in piena fioritura.

Testi di ogni genere, templi, attrezzi rituali e opere d'arte continuarono a essere prodotti fino al XVIII secolo, testimoniando la vitalità del Tantrismo induista. È stato notato che durante questo periodo i testi sembra siano sempre più derivati da circoli ufficiali brahmanici. Ciò può costituire la prova di una crescente influenza del Tantrismo sui centri tradizionali della cultura e del sapere induista. Il continuo flusso di produzione testuale o di altro genere è continuato fino a oggi, ma ha dato pochissimi frutti. In pratica, tutti i manuali sul rituale e gli opuscoli sulla pratica della *pūjā* ora in vendita in India riflettono influenze del culto tantrico. Ciò non sorprende, considerando che l'Induismo settario postmedievale ha incorporato molte idee e pratiche del Tantrismo. Di conseguenza, gran parte del pantheon induista è costituito da divinità tantriche. Occorre tuttavia notare che la maggioranza degli induisti settari che usano queste pubblicazioni non si considerano tantrici.

La pratica vera e propria compiuta dai fedeli tantrici

non è scomparsa dall'India. Di fatto, in anni recenti, con l'interesse dimostrato per il Tantrismo in Occidente e con un mutamento di atteggiamento mentale da parte di molti indiani, una quantità in certa misura maggiore di persone si dice tantrica (non solo in Bengala). Sull'argomento sono stati pubblicati alcuni periodici e molti libri. Alcuni centri tantrici e śākta sono attivi come tali in modo manifesto, oltre ad altri gruppi tantrici tradizionali (senza alcun dubbio tanto più autentici ed efficienti quanto meno pubblicizzati). Il Tantrismo induista rimane ovviamente una faccenda per piccoli gruppi, ma la loro importanza è lungi dall'essere trascurabile.

Eppure, malgrado la prevalenza delle idee e delle pratiche tantriche nell'Induismo, è improbabile che esse abbiano mai riguardato la maggioranza degli induisti. I tantrici produssero un'enorme quantità di testi dottrinali, rituali e tecnici. Essi elaborarono o almeno influenzarono la maggior parte dei rituali induisti, sia pubblici, sia, in misura minore, privati. Anche il loro influsso sulle arti, sulle tecniche e sulle attività tradizionali fu importante (i templi sono ancora costruiti, ornati e arredati secondo gli insegnamenti degli *āgama*). Tuttavia, con ogni probabilità, la maggior parte degli induisti che praticavano o partecipavano a tali rituali o visitavano tali templi non erano tantrici. Poiché il Tantrismo implica una pratica reale, i veri praticanti furono probabilmente sempre una minoranza. Per quanto sia fondamentale il ruolo del Tantrismo, per quanto sia vasta la sua produzione letteraria, per quanto sia importante la sua influenza teologica e iconografica, la sua presenza concreta, reale e pratica nella vita religiosa degli induisti fu probabilmente, anche in passato, limitata a piccoli gruppi di iniziati. Vale a dire, benché si possa dire che l'Induismo settario si sia tantricizzato, la quantità dei veri tantrici fu e rimane relativamente bassa. Il Tantrismo, malgrado o forse a causa della sua insistenza sul lato pratico e sulla necessità di esperienza reale, sembra essere sempre stato in primo luogo una questione di testi e in secondo luogo di adepti che praticano, e assai poco della comunità di fedeli.

Geografia. È difficile assegnare una collocazione alla duplice radice indiana (vedica e autoctona) del Tantrismo in un'area precisa dell'India e ancor meno in una regione diversa dal subcontinente indiano. Si è suggerito che la Cina, il Tibet e pure il Medio Oriente fossero i possibili luoghi di origine delle idee tantriche, o che abbiano esercitato un'influenza significativa su di esse, ma nessuna prova convincente è stata avanzata per provarlo. A dire il vero, le aree di frontiera della civiltà indiana, come il Kashmir (o Swat), il Bengala e l'Assam, sono stati tra i centri principali del Tantrismo, ma così pure il Kerala. Lo stesso si può dire anche di regioni quali il Madhya Pradesh e l'Orissa (dove si trovano i pochi templi dedicati alle *yoginī* sopravvissuti e dove sembrano ancora molto vivi i culti alla Dea). Tra gli elementi non arii che contribuirono alla formazione del Tantrismo induista, alcuni possono essere derivati dalle culture sciamaniche dell'Asia centrale. L'importanza della regione himalayana nella storia successiva dell'Induismo tantrico, qual è dimostrata dai culti ancora ivi praticati, dalla civiltà del Nepal e dai numerosi manoscritti tantrici presenti in queste regioni, implica necessariamente un'influenza delle culture di queste regioni settentrionali di confine, ma il loro impatto reale non è facile da valutare.

D'altra parte, l'Induismo tantrico si diffuse oltre l'India, in particolare in Cambogia, come attestano importanti reperti iconografici ed epigrafici. L'iscrizione Sdo-Kak-Thom del 1052 d.C., per esempio, menziona parecchi *tantra* che sono stati introdotti in Cambogia all'inizio del IX secolo. La pratica tantrica basata su testi tantrici è ancora in uso a Bali.

Variazioni settarie. Il Tantrismo è essenzialmente settario. È sempre stato diviso in sette esclusive e talvolta ostili l'una verso l'altra. Le rare persecuzioni religiose nell'India induista furono perpetrate da tantrici. Le divisioni differiscono secondo le divinità venerate e le pratiche rituali che si compiono. A questo riguardo, lo spirito del Tantrismo è opposto a quello della *bhakti*, benché anch'esso possieda l'elemento della devozione.

La principale divisione fra le sette è quella fra gli adoratori di Viṣṇu (viṣṇuiti), di Śiva (śivaiti) e della Dea (śākta); gli ultimi due gruppi sono talvolta difficili da distinguere chiaramente, anche perché Śiva e la Śakti sono metafisicamente inseparabili, e quindi concepiti necessariamente in una relazione di qualche genere fra loro, anche nei templi. Inoltre ci sono, o ci sono stati, dei saura (adoratori di Sūrya, il Sole) e dei gāṇapatya (adoratori di Gaṇapati o Gaṇeśa). Tra i viṣṇuiti, il gruppo principale è quello dei pāñcarātrika, sebbene oggi non si consideri tantrico. Deve essere menzionato almeno un altro gruppo più estremista del Bengala, quello dei vaiṣṇava-sahajiyā, con il loro peculiare misticismo erotico, dei quali si può trovare presso i baūl una forma moderna correlata.

Le sette śivaite o śākta sono indubbiamente tantriche. Fra loro v'erano gruppi quali i kāpālika e i kalamukha o i nātha, un importante gruppo śivaita che trasgredisce i limiti dell'Induismo. La più importante è la setta Kula (o Kaula), che si trova anche nel Buddhismo ed è suddivisa in vari gruppi; la sua precisa natura e il suo scopo (setta o scuola?, śivaita o śākta?) sono difficili da accertare. La classificazione in quanto śivaita o śākta presenta di solito difficoltà, perché esistono varie divisioni tradizionali, che corrispondono a diversi crite-

ri impossibili da armonizzare fra loro. Si stabiliscono suddivisioni fra «correnti» (*śrota*), che si solito sono tre: «destra» (*dakṣiṇa*), «sinistra» (*vāma*) e «accettata» (*siddhānta*), sebbene siano talvolta menzionati cinque *śrota*; o tra «ricordi» (*āmnāya*), da cinque a sette; o fra «dottrine» o «convinzioni» (*mata*) che corrispondono o ai metodi di adorazione o alla divinità principale, per esempio Kubjikā, Tripurā, Kālī. Esiste anche una suddivisione più dottrinale in «insegnamenti» (*śāstra*), come quella fra Pratyabhijñā, Spanda e Krama dello Śivaismo kashmiro, o Kula e Vāmakeśvara. Ma questi termini classificatori sono spesso usati in modo vago. Il Kula, per esempio, è chiamato indifferentemente *mata*, *śāstra* o *āmnāya*. Esiste anche una suddivisione «geografica» in «gradini» (*kranta*), e infine la ben nota suddivisione in tipi di «condotta» (*ācāra*): *vāma* e *dakṣiṇa*, «sinistra» e «destra», a cui talvolta si aggiunge *samaya*. Il quadro complessivo non è chiaro. Ricerche ulteriori possono forse chiarificarlo, benché ci siano sempre stati e ancora sussistano asceti isolati o piccoli gruppi che non rientrano in alcuna classificazione.

Dottrine. Non esiste alcun *corpus* coerente della dottrina tantrica induista. Essa varia secondo le sette o le scuole. Vi sono tuttavia alcune caratteristiche ideologiche che, accompagnate da particolari pratiche, sono peculiari. Gli *āgama*, i *tantra* e le *saṃhitā* non sono opere filosofiche. Anche quando comprendono una «sezione sulla conoscenza», che dovrebbe secondo le aspettative trattare argomenti dottrinali, raramente si trova in essa un sistema completo e ben definito. Alcuni autori tantrici, in particolare quelli del Kashmir, composero opere di metafisica, ma avevano convinzioni diverse, di qui l'assenza di una dottrina unificata. Inoltre, l'ideologia tantrica non è originale né differisce completamente da quella dell'Induismo non tantrico: deriva dalla stessa fonte, essendo in gran parte costituita da elementi che scaturiscono dai sistemi indiani classici (i *darśana*). Le speculazioni linguistiche o metalinguistiche tantriche dipendono da quelle della Mīmāṃsā. La cosmologia è basata sulle categorie (*tattva*) del Sāṃkhya. Ci sono anche elementi dello Yoga. Le dottrine metafisiche tantriche sono di tipo vedāntico: dualistiche, semidualistiche o non dualistiche, benché sia prevalente quest'ultimo tipo, che è più adeguato alla concezione tantrica dell'uomo e del cosmo. Se il Tantrismo non è stato molto creativo, ha dato tuttavia nuovi significati ad antiche nozioni e le ha organizzate in un nuovo schema.

Quanto alla dottrina tantrica in sé, si possono fare le seguenti osservazioni. Benché la Realtà ultima trascenda ogni dualismo, la Divinità suprema è concepita come avente due aspetti, maschile e femminile, la cui congiunzione, descritta come un'unione sessuale, è il primo necessario gradino all'interno di Dio verso l'evoluzione cosmica, dal momento che il principio attivo è quello femminile. Nelle sette śākta, dove la divinità principale è la Dea, l'elemento femminile chiaramente predomina, ma in tutte le sette è l'energia, *śakti*, che produce, pervade, sostiene e infine riassorbe l'universo. Ella (la Śakti) è pertanto la causa ultima della schiavitù e della liberazione umana. Ella è *māyā*, l'illusione cosmica, ma è anche l'equivalente della grazia di Dio, che è talvolta significativamente chiamata *śaktipāta*, la «discesa dell'energia» nel mondo. La risposta umana alla grazia è la devozione, *bhakti*, che svolge un ruolo importante in molte scuole tantriche. Sebbene lo spirito del Tantrismo sia per molti versi opposto a quello della *bhakti*, entrambi possono essere riconciliati e sono anche associati in modo promiscuo dai vaiṣṇava-sahajiyā.

Il processo energetico che fa sorgere il mondo è un processo di emanazione. È la manifestazione esterna, lo splendore estrinseco di ciò che esiste potenzialmente nella Divinità suprema, che comincia dal primo principio e termina con questo mondo, con una trasformazione, una condensazione, dal sottile al grossolano attraverso una serie di stadi o categorie cosmiche (i *tattva*). Questi di solito sono trentasei, ma il loro numero è talvolta maggiore o minore, perché i *tattva* aggiunti alle venticinque categorie del Sāṃkhya non sono esattamente gli stessi in tutte le scuole tantriche. Il Pāñcarātra ha un proprio sistema di dispiegamento (*vyūha*) della creazione dal Signore supremo Viṣṇu. In tali sistemi non c'è discontinuità nel processo cosmico: una vibrazione, un impercettibile movimento appare all'interno dell'Assoluto ed è poi trasmesso ai livelli inferiori della creazione. Quando il riassorbimento cosmico comincia, il processo è invertito e rifluisce verso la sua fonte. La *māyā*, in questa prospettiva, non è tanto la grande illusione quanto la causa principale dell'infinita varietà del mondo, il gioco degli dei che manifestano il cosmo in modo puramente gratuito. Questo elemento di gioia e di giocosità (*līlā*) si può trovare anche in un contesto non tantrico, ma è uno dei componenti principali della visione tantrica induista. È particolarmente importante nei culti di Kṛṣṇa, ed è uno degli ambiti in cui il Tantrismo e la *bhakti* si incontrano.

Con una tale filosofia, l'adepto tantrico sente di vivere in un mondo soffuso di energia divina, i cui elementi, anche quelli che sono apparentemente i più umili, possono essere usati per attingere la liberazione in questa vita (*jīvanmukti*), una liberazione che non è una rinuncia, ma una realizzazione della pienezza del mondo. Il sistema tantrico delle corrispondenze fra il microcosmo e il macrocosmo è inerente a questa concezione. L'energia cosmica divina è il *prāṇa*, il «soffio» cosmico simboleggiato in particolare dalla *kuṇḍalinī*, che è la Dea nel suo gioco cosmico e in quanto presente nel cor-

po sottile dell'uomo. L'energia divina è anche la parola (*vāc*) o il suono (*śabda*). Questo è molto importante, dal momento che le pratiche tantriche correlate agli usi dei suoni del linguaggio svolgono un ruolo essenziale. La *vāc* è un aspetto fondamentale dell'energia, sia il più potente ed efficace, sia il più utilizzabile. Alcune scuole tantriche, in particolare nel Kashmir, hanno elaborato una complessa cosmogonia in base alla quale tutti i livelli del cosmo sono manifestati proprio come le lettere dell'alfabeto sanscrito appaiono all'interno della divinità nel loro ordine grammaticale. Una particolare via alla liberazione corrisponde a questo processo fonetico.

Con la diffusione universale dell'energia, la ricerca della liberazione comporta necessariamente l'uso di questo potere. Di conseguenza, il possesso dei poteri sovrannaturali (*siddhi*) è un risultato ordinario di questa ricerca, quando essa ha successo. Anche se l'adepto non li usa e si concentra sulla liberazione finale, questi poteri sono presenti. Pienamente congiunto alla divinità (nelle sette non dualiste), l'adepto partecipa naturalmente a tutti i poteri divini. Questo adepto, spesso chiamato *sādhaka* («efficiente, abile»), non cerca necessariamente la salvezza. Può darsi che cerchi il godimento (forse, di fatto, è il caso più frequente), o può cercare entrambi. Tutti e tre sono scopi legittimi per tre tipi diversi di adepti, benché le realizzazioni sovrannaturali siano sempre essenziali.

Pratiche. La pratica è l'aspetto principale del Tantrismo. Il modo tantrico di agire è di solito chiamato *sādhana*, che ha il significato di azione che conduce a un obiettivo. Il primo passo in qualsiasi pratica è l'iniziazione (*dīkṣā*) in una setta, un rituale talvolta molto complesso con cui un *mantra* viene dato segretamente al discepolo scelto attentamente dal suo *guru*. L'iniziazione, la segretezza e la necessità di un maestro spirituale sono caratteristiche tantriche essenziali. Esistono parecchie forme e gradi di iniziazione tantrica, ciascuno dei quali conduce a risultati diversi. La *dīkṣā*, con le pratiche che ne conseguono, è distinta dall'*upanayana* (l'iniziazione di tutti i maschi induisti due-volte-nati), con i doveri che ne conseguono. In teoria, la *dīkṣā* può essere data a chiunque a prescindere dalla casta e dal sesso. Per garantire la segretezza, i testi tantrici usano un simbolismo elaborato e spesso un linguaggio in codice. Le pratiche più caratteristiche sono quelle associate all'uso di formule sacre e rituali, *mantra* e *bīja* («germi» fonici). Questi elementi linguistici o fonetici (frasi, parole, lettere e suoni) simboleggiano entità spirituali e si crede che incarnino il potere stesso della divinità principale. Tali formule sono usate in ogni circostanza e in ogni genere di pratica tantrica, nei riti iniziatici e religiosi come pure nel corso di attività e compiti quotidiani. Per un adepto tantrico (come pure per un induista, ma questa è una caratteristica tantrica) non si può vivere senza *mantra*. Di fatto, il *mantraśāstra*, l'insegnamento dei *mantra*, è spesso interpretato come *tantraśāstra*, l'insegnamento dei *tantra*.

I *mantra* sono frequentemente accompagnati da diagrammi (*maṇḍala*, *yantra* o *cakra*), simboli cosmici geometrici usati per il rituale e la meditazione. Nella maggior parte delle pratiche rituali sono anche usati gesti simbolici (*mudrā*), che esprimono concetti metafisici o teologici.

I *mantra*, gli *yantra* e così via devono essere assimilati spiritualmente dall'adepto e messi in pratica mediante un processo complesso e spesso di lunga durata, che di solito è sia fisico sia mentale. Tali sono i *mantrasādhana* che servono a padroneggiare un *mantra* e le pratiche dello yoga tantrico. Queste dipendono dalla concezione tantrica della *śakti* e dalle correlazioni fra il microcosmo e il macrocosmo. Esse di solito consistono nel risvegliare, con l'aiuto dei *mantra*, l'energia della *kuṇḍalinī*, che giace dormiente, arrotolata come un serpente (femmina) nel corpo sottile dell'adepto, e nel condurla verso l'alto fino al punto in cui essa si unisce con il Supremo mentre l'adepto si fonde con la Realtà ultima. Ciò si realizza tramite i metodi dell'Haṭhayoga, combinando posture corporee e controllo del respiro con esercizi mentali che conducono infine al *samādhi* (enstasi) e alla realizzazione dell'essenza del *mantra* e della divinità. Gli esercizi mentali sono principalmente *dhyāna*, che qui significa visualizzazioni precise dei centri del corpo sottile (i *cakra*) e delle divinità che risiedono all'interno o all'esterno di essi. Il metodo principale e più importante per tale fine è la *bhāvanā*, una meditazione intensa che conduce all'esistenza l'oggetto della meditazione: una divinità, un'entità cosmica, uno stato di coscienza. Tutto ciò produce l'unione spirituale con una divinità, l'identificazione della mente e del corpo dell'individuo con le entità cosmiche, e l'integrazione fisica e mentale con il cosmo. Vi è quindi una «fisiologia mistica» che «cosmicizza» il corpo, come pure una «geografia mistica», poiché i luoghi tradizionali di pellegrinaggio vengono integrati all'interno. La trasformazione dell'immagine corporea che ne deriva cambia l'atteggiamento dell'adepto verso se stesso e il mondo.

Il trasferimento di varie parti del corpo, fisico o sottile, ai *mantra* e ad altre entità al fine di divinizzarle segue una tecnica rituale che usa i *dhyāna*, i *mantra* e le *mudrā*, chiamata *nyāsa* («stabilire, porre»). I *mantra* sono usati per qualsiasi scopo, sia esso mistico, magico o rituale. Essi sono impiegati nella terapia rituale della medicina tantrica (praticata ancor oggi) o nell'alchimia (importante nel Tantrismo) o nell'astrologia.

Tra i poteri di un adepto tantrico ci sono le «sei azioni» (*ṣaṭkarmāṇi*) mediante le quali è possibile, con *man-*

tra e riti, calmare, affascinare, legare, mandare via, creare inimicizia, uccidere e così via. Per quanto la magia possa sembrare un elemento tipico del Tantrismo, è lungi dall'essere il suo aspetto principale.

Ciononostante, i tantrici, in particolare nell'India moderna, sono comunemente considerati maghi e stregoni, e sono per lo più disapprovati. Ciò è anche dovuto in gran parte alle pratiche antinomiche, alle quali talvolta fanno ricorso. La dottrina tantrica giustifica l'uso di tutti gli aspetti della vita per ottenere salvezza o poteri. Di qui l'uso di tecniche fisiche e mentali per deviare desideri e impulsi (in particolare l'impulso sessuale) verso scopi differenti. Di qui l'uso di bevande alcoliche, che fanno aumentare l'energia e mostrano che l'adepto trascende le regole ordinarie. Di qui, inoltre, le pratiche repellenti o terrificanti che dimostrano che il tantrico è oltre la paura e il disgusto, ed è in grado di usare gli oggetti più abietti per gli scopi più elevati. Tuttavia, benché queste pratiche costituiscano una parte integrante del Tantrismo induista, la loro importanza non dovrebbe essere esagerata. Tutte le pratiche sono eseguite in un contesto rituale. L'intera vita induista, di fatto, è ritualizzata, e questo rituale è tantrico o tantricizzato. Questo è vero in particolare per quanto riguarda la venerazione o il culto (*pūjā*) delle divinità.

La *pūjā* tantrica non consiste soltanto nella venerazione di un dio o di una dea; essa è la trasformazione (interpretata piuttosto che realizzata misticamente) dell'adoratore nella divinità, una trasformazione che si ritiene indispensabile, poiché «solo un dio può adorare un dio». Parecchi riti conducono a questo «cambiamento di condizione ontologica». I *dhyāna*, i *mantra*, i *nyāsa* e le *mudrā* trasformano il corpo dell'adoratore in un corpo divino. Ci si sottopone a una «purificazione degli elementi» (*bhūtaśuddhi*) e a una sostituzione del sé limitato (*ātman*) con quello della divinità. Segue un «sacrificio interiore» (*antaryāga*), un esercizio dello yoga tantrico in cui la divinità è sperimentata come presente nel corpo dell'adepto e tutti i servizi ordinari del culto sono immaginati e visualizzati come se le fossero ivi offerti. Viene quindi la venerazione «esterna». Questa può essere compiuta con un'immagine, sebbene si possa preferire un diagramma. Dapprima esso è disegnato secondo il rituale; in seguito si visualizzano e si pongono mentalmente sul diagramma la divinità principale e le divinità del seguito; esse sono quindi infuse con il *prāṇa*, che le rende idonee alla venerazione. Questo «soffio» o energia è spesso concepito come se fluisse dal cuore dell'adoratore precedentemente divinizzato. Si usano i *nyāsa* (ci possono essere fino a trenta serie di *nyāsa* in una *pūjā*), i *dhyāna* e le ripetizioni di *mantra* (*japa*). Lo yoga e le pratiche mantriche costituiscono parte integrante del culto tantrico.

In questo culto l'uso dei «cinque elementi» (*pañcatattva*) non è sempre presente, ma è pur tuttavia tipico: essi sono l'alcol, la carne, il pesce (il secondo e il terzo elemento implicano sacrifici animali), le *mudrā* (di solito cereali secchi) e il rapporto sessuale (*maithuna*). I primi quattro elementi sono offerti alla divinità, quindi consumati dall'adoratore. L'ultimo è, o può essere, un'unione sessuale rituale con una donna precedentemente iniziata e «trasformata» dai *nyāsa* e riti analoghi. Ciò può anche avvenire in un culto collettivo chiamato *cakrapūjā*, «culto in cerchio», dove il rito è eseguito dai partecipanti disposti in cerchio, a coppie di maschi e femmine. Questo è considerato molto segreto ed è riservato agli iniziati al più alto livello. Una donna o una fanciulla può anche essere venerata (*kumārīpūjā*) come una forma della Dea, con o senza unione sessuale. L'organo femminile (*yoni*) è in questo caso equiparato all'altare vedico, sul quale il seme maschile è l'offerta. Un altro culto «segreto» è eseguito con un cadavere. È usato per realizzare particolari fini, di solito malefici. Le *pūjā* eseguite con una particolare intenzione (*kāmyapūjā*) possono essere usate per la magia nera (in particolare le «sei azioni»), ma possono anche servire per qualsiasi altro scopo sia esso benefico o malefico: la *śakti* in quanto tale non ha alcuna connotazione morale. Benché il simbolismo sessuale si incontri dovunque e la magia faccia parte della visione tantrica, nessuno di questi riti fa necessariamente parte della pratica tantrica.

Pantheon. Parecchie caratteristiche del pantheon induista (che ha continuato a evolversi attraverso i secoli) sono tantriche nella loro forma o natura. Finora non sembra sia stato eseguito alcuno studio completo e sistematico del pantheon tantrico, in quanto distinto da quelli epici e purāṇici. Ciononostante, si può dire che esso è contraddistinto da una proliferazione di divinità che emanano da un Dio supremo (Viṣṇu, Śiva, la Dea) in una gerarchia complessa dove le entità femminili sono particolarmente numerose e anche predominanti, come si confà a un sistema in cui l'intero processo cosmico è l'opera dell'energia femminile (*śakti*) nelle sue diverse forme. L'importanza delle divinità terrifiche nell'Induismo può anche essere attribuita all'influenza tantrica. I miti e le leggende di queste divinità, in particolare quelli della Dea nei suoi vari aspetti, sono presenti in una parte considerevole dei testi tantrici.

Le divinità sono ancor più numerose in quanto gli dei principali hanno varie forme e le divinità secondarie talvolta emanano da quelli con lunghe serie. Anche gli attributi, le qualità o gli aspetti delle diverse divinità sono divinizzati. Śiva, per esempio, ha vari aspetti e nomi: Sadāśiva, Bhairava, Maheśvara, Kāmeśvara, e così via. Si dice che egli abbia cinque «volti», ciascuno dei quali è anche una forma divina. Tiene in mano almeno quat-

tro attributi o «armi» e ha sei «membra»; tutti questi sono divinizzati. Le energie che emanano da lui attraverso la Śakti, a cominciare da Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Ambikā (e ce ne sono anche altre), sono dee, che generano altre divinità. Le entità possono così moltiplicarsi quasi a oltranza. Analogamente, una quantità di divinità emana da Viṣṇu attraverso la mediazione della sua *śakti*, incominciando con i quattro *vyūha*: Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, e Aniruddha. Anch'egli ha forme tantriche, come Hayagrīva. L'aspetto principale di Śiva negli *āgama* è Sadāśiva; nei *tantra* è Bhairava. Una strana forma composita di Sūrya (il dio Sole) e Viṣṇu è Mārtaṇḍa-Bhairava. Negli *āgama* e nei *tantra*, Sūrya è una forma di Śiva. Gaṇeśa è anche importante nel pantheon tantrico.

La Dea, onnipresente nell'Induismo più elevato come in quello «popolare», appare sotto varie forme e nomi. Dato che la sua natura è ambivalente, alcune forme sono benevole, come Gaurī, Umā e Pārvatī; altre sono terrifiche, come Durgā o Kālī. È venerata come Dea suprema con vari nomi: Tripurā, Kubjikā, Mālinī e altri. Come la *śakti* di Viṣṇu o Nārāyaṇa, ella è Śrī o Lakṣmī. Si manifesta anche in molti altri modi, i quali costituiscono tutti le sue forme o «emanazioni» (cioè, come raggi che emanano dal sole), a diversi livelli di energia cosmica. Le sue varie attività cosmiche sono svolte attraverso questi aspetti, alcuni dei quali possono essere la sua forma suprema in certe scuole. Tali sono le sue sedici *nityā*, una delle quali è Tripurasundarī, la principale divinità della scuola Tripurā. O le dieci Mahāvidyā: Kālī, Tārā e altre. Nella scuola Krama esiste una «ruota» di dodici Kālī, che sono responsabili dei diversi processi cosmici. Si dovrebbero anche menzionare le Madri (Mātṛ), che possono essere sette, otto o nove. Le cinquanta «Piccole madri» (Mātṛkā) sono divinità dei fonemi sanscriti cui presiedono anche le otto Madri. Ci sono di solito sessantaquattro *yoginī*, potenti e spesso terribili, che formano un cerchio, o dei cerchi, intorno a Śiva o Bhairava. Tuttavia il loro numero talvolta varia, raggiungendo i 640 milioni. Tutte queste si trovano in contesti śivaiti e śākta, ma divinità molto simili o forme divinizzate di energia che svolgono ruoli cosmici analoghi esistono nel Pāñcarātra.

Ci sono anche gerarchie corrispondenti per dei maschili, anche solo perché nell'Induismo tantrico le divinità sono sempre in coppia, in modo da poter creare. Questa abbondanza deriva talvolta dalla divisione di un'entità in parecchie altre. Tale, per esempio, è il caso degli otto Bhairava (Asitaṅga, Ruru, Unmatta, ecc.) che, insieme a Śiva, sono spesso associati alle nove Durgā (Navadurgā). I Rudra (di fatto dei di origine vedica), che normalmente sono dieci o undici, possono anche essere cinquanta, e allora diventano divinità maschili dell'alfabeto, accoppiate con le Mātṛkā. Ci sono anche 118 Rudra. I Gaṇa o Gaṇeśa, guidati da Gaṇeśa o Vinayaka, dei dalla testa elefantina, sono associati, insieme alle loro *śakti*, ai cinquanta *pīṭha*, i luoghi di pellegrinaggio segnati dalle parti del corpo smembrato di Satī, la consorte di Śiva. I Gaṇa sono anche associati ai fonemi sanscriti, che sono anche collegati ai cinquanta Viṣṇu. Benché i *mantra* (che talvolta si dice siano settanta milioni) siano prima di tutto formule rituali e mistiche, sono anch'essi considerati dei, e quindi sono aggiunti al pantheon come Signori dei Mantra (Mantreśvara) e Grandi Signori dei Mantra (Mantramaheśvara). Vengono anche divinizzati i gesti rituali (*mudrā*) o i poteri sovrannaturali (*siddhi*) e anche i tre atti quotidiani di venerazione (*sandhyā*). Si dice che tutte queste entità siano spesso distribuite in cerchi concentrici (in particolare nei diagrammi cosmici come lo *śrīcakra*) e circondino in ordine gerarchico la divinità principale al centro. Una moltitudine di divinità minori, spiriti, demoni, fantasmi (*piśāca*, *vetala*, *preta*, *bhūta*) e simili svolge ruoli inferiori ma non senza importanza nelle credenze e nelle pratiche religiose e ancor più in quelle magiche dell'Induismo tantrico.

[Per un esame della letteratura del Tantrismo induista, vedi *LETTERATURA TANTRICA INDUISTA*. Per un esame degli elementi tantrici nel pensiero śivaita, vedi *ŚIVAISMO*; per gli elementi tantrici nel pensiero viṣṇuita, vedi *VIṢṆUISMO*, articolo sul *Pañcarātra*. Per un ulteriore esame di argomenti correlati, vedi *DEA, CULTO DELLA*; *CAKRA*; *KUṆḌALINĪ*; *MAṆḌALA*; *MUDRĀ*; e *MANTRA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Avalon, *The Garland of Letters (Varṇamālā). Studies in the Mantra Shāstra*, Madras 1951 (2ª ed.). Utile, sebbene non sistematico e non chiaro.

A. Avalon, *Principles of Tantra*, 1914, Madras 1952 (2ª ed.). Sebbene non recente e voluminosa (1.171 pagine), quest'opera è ancora degna di essere consultata per le informazioni che fornisce sullo spirito e sulle pratiche del Tantrismo.

A. Avalon, *The Serpent Power*, Madras 1953 (7ª ed.). Sulla *kuṇḍalinī*.

Hélène Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati*, I-IV, Pondicherry 1963-1998. Quest'opera, che comprende il testo sanscrito, una traduzione francese riccamente annotata, indici e tavole, è la migliore fonte disponibile sul rituale tantrico śivaita.

C. Chakravarti, *Tantras. Studies on Their Religion and Literature*, Calcutta 1963.

S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1969 (3ª ed.). Opera perspicace e istruttiva sul problema generale del Tantrismo e sulle sue forme induiste e buddhiste nel Bengala.

C.G. Diehl, *Instrument and Purpose*, Lund 1956. Studia i riti e le

pratiche rituali nell'India meridionale fondate sugli *āgama* e osservate dall'autore.

E.C. Dimock, Jr., *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1966. Uno studio eccellente del misticismo erotico del gruppo Vaiṣṇava-Sahajiyā del Bengala.

R. Gnoli (cur. e trad.), *Luce delle Sacre Scritture. Tantrāloka*, Torino 1972. Traduzione italiana della principale opera tantrica di Abhinavagupta (XI secolo). Un'opera essenziale, ma non di facile lettura.

T. Goudriaan, *Māyā Divine and Human*, Delhi 1978. Un interessante studio della «magia e dei suoi fondamenti religiosi nei testi sanscriti, con particolare riguardo a un frammento sulla Māyā di Viṣṇu conservato a Bali».

Sanjukta Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden 1979. L'unica disamina introduttiva all'argomento. Sobria e piuttosto affidabile. La prima parte è particolarmente chiara e istruttiva.

A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1975 (2ª ed.). Uno studio sulle speculazioni tantriche cosmologiche e metalinguistiche, in particolare nello Śivaismo kashmiro.

Lilian Silburn (cur. e trad.), *Le Vijñāna Bhairava*, Paris 1961. Un ottimo studio, in traduzione francese, di un testo tipico e singolare del Kashmir. Disponibile in inglese come J. Singh (trad.), *Vijñāna Bhairava*, Delhi 1979.

ANDRÉ PADOUX

TAPAS. Il termine sanscrito *tapas*, da *tap* («calore»), era un'espressione usata nell'India antica per designare l'energia cosmica contenuta nel calore, nel fervore e nell'ardore. Attraverso corrispondenze antropo-cosmiche costituite nelle diverse tradizioni sacrificali durante il primo periodo vedico, il *tapas* divenne uno dei concetti chiave delle religioni dell'Asia meridionale, nonché il termine convenzionale, in sanscrito e in altre lingue dell'India, per indicare il potere ascetico e, in particolare, una automortificazione rigorosamente disciplinata che genera risultati tanto a livello personale quanto a livello cosmico.

Un'ampia gamma di espressioni religiose che concernono il *tapas* appare già nel *Ṛgveda*. Tanto il dio Agni, il fuoco sacrificale, quanto Sūrya, il sole, sono caratterizzati dal calore, mentre il *tapas* si genera all'interno del dio guerriero Indra e delle sue armi in concomitanza con la furia eroica scatenata in battaglia. [Vedi *AGNI* e *INDRA*]. L'ardente rabbia di Indra può essere ricondotta a certi fenomeni protoindoeuropei di culto del guerriero, mentre i riferimenti fatti nel *Ṛgveda* ad asceti che maneggiano il fuoco, così come altri riferimenti alla sudorazione come tecnica iniziatica, possono essere collegati a esperienze sciamaniche o estatiche prevediche. Il *tapas* stesso può rivelarsi un'arma, usata ad esempio da Indra per circondare Vṛtra, o utilizzata, probabilmente in maniera rituale, dai nemici dei sacerdoti che invocano Indra o Varuṇa per ottenere protezione (*Ṛgveda* 10,167; 7,82). Nell'inno 9,113, la produzione rituale del divino *soma* si compie con il *tapas*, la fede, l'ordine e la verità. Probabilmente, le più importanti teorie ṛgvediche sul *tapas* si trovano in alcuni tardi inni cosmogonici – come ad esempio nel 10,129 e nel 10,190 – dove *tapas*, preesistente agli esseri umani e divini, è legato alla creazione assieme al desiderio primordiale (*kāma*), alla mente, all'ordine e alla verità: un'associazione cosmica che serviva da struttura per le soteriologie tardovediche, così come per le mitologie popolari postvediche. Infine, il *Ṛgveda* rivela che anche gli antichi saggi e gli antenati semidivini incarnano questo ardore cosmico: i *ṛṣi* assisi nell'atto di esercitare il *tapas* (10,109), e i *pitṛ* («antenati») che cercano di raggiungere le posizioni dell'immunità nel paradiso attraverso il *tapas* (10,154).

È con le recensioni dello *Yajurveda*, dell'*Atharvaveda* e di alcuni *brāhmaṇa* che il *tapas* riceve il pieno riconoscimento: il corpo umano diventa una metafora del fuoco sacrificale e il *tapas* è allo stesso tempo il tramite e l'esperienza della trasformazione. Secondo l'*Atharvaveda* 11,5, lo studente vedico (*brahmacārin*) è capace di generare un *tapas* talmente potente da investire il suo insegnante, gli dei e i tre mondi. Il *tapas* è un'energia primaria capace di venire sprigionata dalla persona saggia, dall'adepto e da colui che pratica con aggressività l'autodisciplina. Prajāpati, Signore delle creature, è il continuatore, nei *brāhmaṇa*, dell'antica cosmogonia impersonale che implica il *tapas* e lo mescola con Puruṣa, colui che incarna il sacrificio personale (*Ṛgveda* 10,90): sopraffatto dal desiderio (*kāma*), Prajāpati si dissolve nell'ardente procreazione, esaurendosi nella sostanza dell'universo in ripetute emanazioni. Che tale sforzo creativo, ottenuto attraverso l'autocombustione, fornisca un modello rituale risulta dalle numerose corrispondenze che definiscono colui che compie i sacrifici nel periodo vedico, che mantiene gli universi creati attraverso un laborioso rituale (*karman*): egli è al contempo identificato con il fuoco sacrificale, Agni, e con Puruṣa-Prajāpati, poiché è sottoposto alla rigenerazione spirituale. La via è ormai chiara perché la tecnica ascetica ripeta, e in qualche modo sostituisca, la tecnica sacrificale. Entrambe sono pratiche che assorbono l'energia nel suo complesso fino a essere dolorose: sono riproduttive secondo modelli sessuali, pur richiedendo la castità; portano i frutti, personali e universali, i cui effetti possono essere conservati; ardono, attraverso il calore interno, quelle impurità che sono un ostacolo all'essere trascendente e immutabile. Il *Śatapatha Brāhmaṇa* 10,4,4 illustra il legame brahmanico tra la cosmogonia ottenuta attraverso il sacrificio e la trascendenza

(rinascita) ottenuta attraverso la perseveranza nell'ascesi, il tutto espresso nel *tapas* di Prajāpati durato mille anni.

Le *upaniṣad* esplorano ulteriormente questi misteriosi legami tra il calore sprigionato dalla sessualità, il contenimento, la maturazione, la digestione, la lotta, il dolore, la rabbia, l'estasi e la visione mistica. Si apre così la strada per una norma del *tapas* messa in atto da ogni praticante religioso nel terzo stadio (*aśrama*) della vita, da cui una versione modificata e laica del *tapas* estremo, così come era professato dagli asceti, rivolto al mondo e alla conquista individuale. Nei testi jainisti e buddhisti, in varie tradizioni dello Yoga e del Tantra e nei miti appartenenti al folclore popolare, raccolti nelle epiche sanscrite e nei *purāṇa*, emerge il profilo del *tapas* ascetico. Attraverso diversi stadi di digiuno, castità, silenzio, meditazione, controllo del respiro, e di difficili posture, generalmente praticate in veglie solitarie nelle foreste e sulle montagne, lo *yogin* o *tapasvin* «arde i tre mondi». La sua tecnica include la posizione dei «cinque fuochi» (sedersi nudi sotto il sole in piena estate tra quattro fuochi), l'immergersi in un fiume in pieno inverno, e il rimanere senza un rifugio sotto le piogge monsoniche.

L'asceta, come colui che compie i sacrifici, dimostra il suo fuoco interiore come una forza cosmica capace di ricreare, riordinare, o abbandonare il mondo. È tale la potenza di questo modello religioso che molta della tensione drammatica nella mitologia postvedica è fornita dalla minaccia sul mondo scaturita dal *tapas* emanato dall'ardore ascetico. Dei e dee, demoni, re ed eroi, saggi sposati e *yogin* celibi, giovani fanciulli e persino animali, tutti praticano il *tapas*. Il dio Brahmā crea attraverso il *tapas*; il *tapas* di Śiva e il suo magico fuoco alternativamente creano e distruggono; Pārvatī rimane in *tapas* per 36.000 anni ininterrottamente; un gruppo di demoni (*asura* e *daitya*) si immergono nel *tapas* per il dominio del mondo; gli eroi Pāṇḍava esercitano il *tapas* durante l'esilio nella foresta. *Tapas* e *kāma* cooperano nel mantenere unito il mondo creato; il desiderio erotico pone la minaccia maggiore alla trascendenza ascetica dal mondo e, perciò, repressione e concupiscenza, associate ad autocontrollo e abbandono, forniscono paralleli antifonali dell'antica opposizione cosmica tra Indra e Vṛtra, una cooperazione di elementi tra loro discordi che penetra nel dramma della creazione e della ri-creazione.

Laddove l'Induismo ha ricondotto la pratica del *tapas* a una *routine* fatta di ordinarie osservanze di digiuno, di meditazioni e di pratiche simili allo Yoga, e il Buddismo ha scelto una via di mezzo tra l'austerità e l'indulgenza, il Jainismo invece ha perfezionato il *tapas*, tanto nella vita laica quanto in quella monastica, rendendolo un mezzo per bruciare il *karman* passato e per impedire la generazione di uno nuovo. Nel Jainismo e in alcune tradizioni di yoga tantrico, il *tapas* sopravvive ancora oggi come una pratica disciplinata di automortificazione e come un'esperienza di trasformazione interna.

BIBLIOGRAFIA

La migliore contestualizzazione del *tapas* nell'iniziazione brahmanica, nel sacrificio, nella cosmogonia e nell'escatologia è data dall'opera di M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1981). Cfr. anche M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982). C.J. Blair, *Heat in the Rig Veda and the Atharva Veda*, New Haven 1961, analizza la radice *tap*, i suoi derivati e altri vocaboli indicanti il «calore» in due testi vedici. D.M. Knipe, *In the Image of Fire. Vedic Experiences of Heat*, Delhi 1975, capp. 4-5, tratta il significato religioso del *tapas* come fuoco e calore nella tradizione vedica. Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973 (trad. it. *Siva. L'asceta erotico*, Milano 1997), fornisce perspicaci analisi di quarantacinque esempi, per lo più tratti dai *purāṇa*, di *tapas* creativo, distruttivo e così via (cfr. gli esempi 8, 10, 18, 25, 36, 39 e 45). Per quanto riguarda il *tapas* nelle tradizioni monastiche jainiste, cfr. P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979, pp. 250-51. Per le tradizioni laiche, cfr. R.H.B. Willams, *Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, London 1963, pp. 238-39.

DAVID M. KNIPE

TEATRO-DANZA E DANZA RITUALE DELL'INDIA. Nelle culture del subcontinente indiano, il teatro e il rito sono stati parti integranti di un tutt'unico fin dai tempi più antichi. Le prime testimonianze di rappresentazioni di teatro-danza rituale sono costituite dai graffiti di Mirzapur, Bhimbekta e di altre località, variamente databili tra il 20000 e il 5000 a.C. Le antiche rovine di Mohenjo-Daro e di Harappa (2500-2000 a.C.) sono più esplicite. I resti archeologici di questi siti attestano inequivocabilmente l'esistenza di rappresentazioni rituali che coinvolgevano la popolazione e i patroni. I sigilli di Mohenjo-Daro, le statuette in bronzo e le figure di sacerdoti e torsi spezzati sono chiare indicazioni dell'impiego rituale della danza.

L'aspetto della tradizione rituale vedica più prossimo alla danza e al teatro fu un sistema rigoroso detto *yajña*. Molti tipi di sacrifici, chiamati *yajña*, venivano compiuti in occasione di svariate convergenze astrologiche e duravano per cinque, sette, quindici o ventuno giorni. Questi rituali erano rappresentazioni teatrali che si svolgevano in un delimitato spazio sacro. Solitamente, tre altari simboleggiavano il mondo celeste, terrestre e mondano. Gli altari erano di forma quadrata,

circolare e semicircolare. La rappresentazione comprendeva magia, recitazione di versi con diverse metriche e specifiche intonazioni, il movimento nelle otto direzioni lungo un percorso circolare all'interno del perimetro sacro, e l'offerta di sedici oggetti di buon auspicio. Combinate assieme, tutte queste azioni costituivano una forma rituale di teatro. Vi prendevano parte i sacerdoti e lo *yajamāna*, colui che richiedeva il sacrificio. I ruoli erano definiti chiaramente: il patrono, sua moglie, il sacerdote, i suoi assistenti, e i membri della società che rappresentavano le varie occupazioni.

Lo schema dei movimenti del rituale era drammatizzato dall'inizio fino alla conclusione. Il cosmo veniva simbolicamente ricreato sino alla fine della rappresentazione, e veniva suggerito il moto dell'universo nel suo processo di involuzione, evoluzione e devoluzione. La conclusione ultima del rito consisteva nel dare fuoco ritualmente allo spazio sacro.

Anche l'attenzione del poeta vedico era focalizzata sulle immagini di danza e teatro, come testimoniano gli innumerevoli riferimenti a queste arti che si trovano nei testi. Alcuni membri del pantheon vedico erano danzatori: Ūṣa, la dea dell'alba; Indra, il dio del tuono, e le due coppie di dei gemelli, i Mārut e gli Aśvin.

I resti archeologici del periodo dei Maurya forniscono prove della presenza di danze rituali e di teatro-danza. Le statuette in terracotta di danzatrici, suonatori di tamburi, e altri personaggi suggeriscono che veniva prestata attenzione alle danze rituali. La tradizione continuò durante il periodo dei Sunga, degli Stavahana e dei Kushan (II secolo a.C-II secolo d.C.) e raggiunse il culmine nel periodo dei grandi *stupa* buddhisti, dei monumenti jainisti, e dei primi templi induisti del periodo Gupta (IV-VI secolo d.C.). La frequenza delle rappresentazioni rituali è deducibile dai resti architettonici dei recinti sacrificali, dai rilievi scultorei e dalle testimonianze letterarie.

Il Nāṭya Śāstra. Il *Nāṭya Śāstra* (II secolo a.C-II secolo d.C.), attribuito a Bharata, enuncia in trentasei capitoli una teoria dell'estetica e delle tecniche di drammaturgia. Questi capitoli discutono l'evoluzione drammaturgica, la costruzione del teatro e del palcoscenico, e la messa in scena. La rappresentazione teatrale è vista come una ricreazione del cosmo, costituito dai mondi celeste, terrestre e mondano. Viene comparata al rituale (*yajña*) e aspira all'emancipazione o liberazione (*mokṣa*) che si ottiene grazie alla purificazione delle emozioni (*rāsa*).

Il teatro, come lo *stupa* e il tempio, è uno spazio sacro e il palcoscenico è l'altare sacro. Viene stabilito un centro e da esso si irradia tutto il resto. Il centro del palcoscenico viene delimitato. La rappresentazione è un rituale che inizia con le offerte al centro sacro e alle divinità delle otto direzioni. Il *Nāṭya Śāstra* dedica un intero capitolo ai rituali preliminari (*pūrvaraṅga*). Questi sono costituiti da diverse entrate e uscite dei tre principali attori-danzatori che definiscono lo spazio rituale con il canto e la mimica. Segue la rappresentazione teatrale vera e propria. Il *Nāṭya Śāstra* si rifà chiaramente al rituale vedico per la creazione dell'edificio atto alla drammatizzazione rituale. Estrapola alcuni elementi da ognuno dei quattro *Veda* – l'intonazione, la recitazione, la gestualità, il linguaggio, la musica e degli stati emotivi interiori – per formare, come lo definì Bhārata, il quinto *Veda* del teatro. Con il linguaggio, il movimento, la musica, e i costumi, la rappresentazione è la prima multimediale. Il *Nāṭya Śāstra* riconosce delle varianti regionali e può essere presentato sia in forma stilizzata che naturalistica.

I precetti del *Nāṭya Śāstra*, enunciati oralmente duemila anni fa, sono tuttora rispettati, parzialmente o interamente, in molte forme di danza e di teatro dell'India. Nei preliminari vengono sempre invocate le principali divinità e lo spazio sacro viene delimitato. Sia che la rappresentazione avvenga in uno spazio aperto, sia che avvenga in uno spazio chiuso, viene stabilito un centro. Vengono fatte le otto offerte di buon auspicio, come il cocco, l'acqua, la curcuma, ecc. Quando il direttore e i suoi compagni hanno stabilito lo spazio sacro, il pubblico viene invitato a partecipare al tempo mitico e consacrato del teatro.

Le piante architettoniche di molti *stupa* e di molti templi costruiti tra il II e il XIII secolo testimoniano di aderire alla geometria sacra del quadrato e del cerchio. In tutte, il centro è fondamentale. Più riti venivano celebrati in diverse zone del tempio, dalla cella interna al recinto esterno. Dall'VIII secolo, ma soprattutto tra il X e il XIII secolo, vennero costruite strutture apposite (*naṭamaṇḍapa*) per la danza e il teatro-danza rituale.

La musica e la danza erano incluse tra le offerte (*seva*) al tempio, come i fiori e l'incenso. Un danzatore solista ballava davanti alla divinità. Nella cella del tempio, si esibivano anche le danzatrici ereditarie, dette *devadāsī*. Questa era una pratica diffusa in tutta l'India. Molte altre forme di teatro-danza rituale venivano eseguite nel cortile, una tradizione che continuò e si sviluppò in molte parti del Paese.

Teatro-danza rituale. La forma di teatro-danza rituale con la tradizione più lunga nel tempo, detta *kuttiyattam*, viene oggi messa in scena in Kerala in teatri speciali (*kuttambalama*). Lo spettacolo che si tiene in questi teatri speciali all'interno del recinto del tempio è interpretato da famiglie di attori professionisti dette *chakyar*. L'origine genealogica di queste famiglie risale al X secolo d.C.

All'inizio della rappresentazione viene suonato un

grosso tamburo a forma di anfora (*mizhavu*). Vi è quindi l'entrata del direttore e dei suoi compagni che portano un vaso traboccante e un'asta, proprio come descritto nel *Nāṭya Śāstra*. Al centro del palco viene compiuta l'offerta degli otto doni di buon auspicio (*aṣṭamaṅgala*); l'offerta è praticamente uguale a quella che si compie all'interno della cella del tempio. Gli attori girano attorno al palco, stabilendo le otto direzioni e i tre spazi dell'universo, terrestre, celeste e inferiore.

Una rappresentazione dura da sette a nove notti. Ogni atto è studiato nei minimi dettagli. Nel repertorio attuale vi sono dieci storie, ma oggi solitamente vengono presentati solo alcuni estratti. Notte dopo notte gli spettatori seguono le rappresentazioni con molta attenzione. Partecipare è un atto rituale, paragonabile alla quotidiana venerazione che il devoto rivolge alla divinità nel tempio.

Nel tempio di Guruvayur (circa XV secolo d.C.), la forma di teatro-danza *kṛṣṇattam* viene messa in scena nel cortile del tempio piuttosto che in un *kuttambalama*. La vita di Kṛṣṇa è recitata per otto notti da soli attori uomini. Lo spettacolo si basa sulla *Kṛṣṇagiti*, un testo scritto dal re Manavedan. Gli episodi favoriti della vita del dio, come la nascita in una prigione oscura, le marachelle infantili, la vittoria sul demone serpente Kaliya, la distruzione del demone femminile Pūtanā e dei demoni nascosti nei tronchi degli alberi, gli allegri giochi con le pastorelle (*gopī*), e il viaggio finale verso il cielo (*svargarśana*), vengono ricreati in un affascinante spettacolo molto fluido e poetico. I volti di alcuni attori sono dipinti di verde o rosso (e rappresentano rispettivamente i personaggi buoni e quelli cattivi), mentre altri attori indossano maschere.

Il teatro-danza *kathakali* nacque ispirandosi al *kuttiyattam*. Per certi aspetti fiorì come reazione al *kṛṣṇattam*. Il suo carattere è eclettico; ed è una forma d'arte molto sofisticata, che utilizza i rituali preliminari del *kuttiyattam* e presenta esecuzioni di teatro-danza basate sulle epiche indiane, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*. Le sue origini rituali non sono molto chiare, ma trae spunto essenzialmente dai riti officiati all'interno della cella del tempio.

Le numerose forme di teatro-danza rituale di molte comunità rurali del Kerala sono fondamentali per l'evoluzione di tutte le forme di teatro-danza dei templi. Appannaggio delle classi socio-economicamente svantaggiate e arretrate, queste forme sono conosciute come *teyyam*, termine che deriva dalla parola *daivam* («essere dio»). Molte delle forme di *teyyam* e *teriyattam* continuano ad essere rappresentate in Kerala. In questi spettacoli, lo spirito della divinità entra nel corpo dell'attore cosicché la rappresentazione rituale invariabilmente si conclude con momenti di magia e di *trance*. Queste forme sono caratterizzate dall'uso di un trucco molto elaborato, di alti copricapo e di larghi costumi, disegnati per creare la suggestione di un mondo superiore. Nel teatro conosciuto come *mudiyettu* si delimita uno spazio, e sul terreno viene disegnata, con le farine di diversi cereali, un'immagine della dea Kālī. Una persona, che può essere un devoto o un sacerdote, venera l'immagine. Quindi questo sacerdote o devoto danza in stato di *trance* e cancella l'immagine. Viene quindi delimitato un secondo recinto, e l'azione drammatica si sposta in questo secondo spazio. Una lampada, già utilizzata nella prima parte della rappresentazione, viene spostata in quest'altro luogo, per segnalare la continuità. Qui si rappresenta la storia di Kālī che sconfigge il demone Darika. Fino alla metà del XX secolo, il ruolo di Kālī era interpretato dallo stesso attore che venerava e cancellava l'immagine della dea nella prima parte, ma oggi vi sono due diversi attori. Alla fine dello spettacolo, gli attori che impersonano Kālī e Darika entrano in stato di possessione.

È importante sottolineare che, in queste forme che si ispirano al tempio, il rito precede l'azione drammatica e gli attori sono sempre i narratori e gli esecutori del mito. Nei rituali di teatro-danza dei villaggi, tuttavia, colui che impersona i ruoli divini non è più un semplice attore ma diventa la divinità stessa fino alla fine della rappresentazione, che termina, pertanto, immancabilmente con un momento di *trance*, quando l'attore viene posseduto.

Forme simili di teatro-danza sono presenti altrove in India. La pratica di salmodiare i *mantra* nella cella del tempio, di cantare nel tempio, di eseguire danze nell'ingresso (*manadappam*), e rappresentazioni di teatrodanza nel cortile del tempio, e di mettere in scena spettacoli di teatro-danza nell'area del villaggio o in uno spazio aperto sono fenomeni pan-indiani.

Si possono identificare, tra le migliaia di forme distintamente regionali o locali, tre principali categorie di danza come azione rituale e teatro-danza ritualistico. La prima è un'offerta di musica e danza, solitamente eseguita da una danzatrice solista o da un gruppo di danzatrici. Il repertorio di questa categoria deriva a vari livelli dalle tradizioni seguite dalle *devadāsī*, *māhari*, e altre, e include il *bhāratanāṭyam* dell'India meridionale, l'*orissi* dell'Orissa, e l'*ardhananṛtyam* dell'Andha Pradesh.

La seconda categoria comprende le forme di teatrodanza all'interno e all'esterno del cortile del tempio. Qui, gli esecutori sono quasi esclusivamente attori danzatori uomini e non devoti-narratori, come nel caso dell'offerta eseguita da un solista. Le rappresentazioni del ciclo medievale sulla vita di Kṛṣṇa o Rāma rientrano in quest'ampia categoria. Queste forme sono conosciute

in tutta l'India, ma sono maggiormente tipiche del nord e dell'est del Paese. La terza categoria è caratterizzata dalla presentazione di temi tratti dal *Mahābhārata* e dal *Rāmāyaṇa*.

Ovunque in India vi sono spettacoli di *rāmalīlā*. Il ciclo sulla vita di Rāma, eroe e dio, viene rappresentato all'inizio dell'autunno anche a Java, Bali, in Thailandia e in Malesia. Si comincia con i preliminari rituali: invocazioni agli dei dell'acqua, della terra, del cielo e alle divinità dei quattro angoli, per cercarne la benedizione. La vita di Rāma è rappresentata durante la notte, suddivisa in episodi sulla sua nascita, la sua incoronazione finale, l'esilio di Sītā e, in alcune versioni, la sua immersione nelle acque del fiume Saryu. La *rāmalīlā* di Rāmnagar e quella di Tulsīghāṭa sono messe in scena in diverse parti della città di Benares. Queste rappresentazioni di teatro-danza rituale sono speciali perché lo scenario stesso viene trasformato nella località della storia. Ogni episodio è rappresentato in un luogo differente. Il direttore-cantore recita i versi del *Rāmacaritamānas*, l'opera di Tulsīdās del XVI secolo. I ruoli vengono impersonati nei diversi scenari da ragazzi, che sono stati preparati appositamente per la rappresentazione annuale, e che il pubblico ritiene essere i mitici eroi in carne e ossa. Per tutta la durata della *rāmalīlā*, circa venti giorni, gli attori che recitano la parte principale di Rāma e dei suoi fratelli sono considerati dei. Vengono consacrati con un rituale prima dell'inizio della rappresentazione, e da quel momento diventano icone viventi. Solo al termine dell'ultimo spettacolo, quando vengono rimossi i copricapo, tornano alla vita terrena. Fino a quel momento, il pubblico li venera come immagini sacre. Il sacro e il profano si incontrano senza tensione, e il tempo e lo spazio reale diventano mitici, pur mantenendo le proprie identità ordinarie.

Il teatro-danza rituale che ruota attorno alla storia di Kṛṣṇa è un altro genere presente in India. Ispirato all'infanzia e alla gioventù della divinità, in particolare raccontata nel *Bhāgavata Purāṇa* (circa IX secolo), il ciclo della *kṛṣṇalīlā* viene rappresentato nelle due settimane che precedono il giorno della nascita del dio (*Janmāṣṭamī*), nell'ottavo giorno di luna calante in luglio-agosto. La più importante *kṛṣṇalīlā* è quella di Vrindavan. Come nella *rāmalīlā*, i ragazzi che dovranno recitare le parti vengono preparati, iniziati e consacrati. Per tutta la durata della rappresentazione, questi ragazzi che recitano la parte di Kṛṣṇa, della sua sposa Rādhā, e delle *gopī* (pastorelle), vengono considerati divinità in persona. Ogni giorno viene presentato un episodio della vita di Kṛṣṇa, partendo dalla sua nascita. Tutto ciò è noto come *līlā*. [Vedi *LĪLĀ*]. La recita delle storie dell'infanzia del dio culmina nel *rāsa,* la danza circolare, molto antica, in cui Kṛṣṇa è in mezzo alle *gopī* che lo circondano. Danzando, il dio crea l'illusione che fa credere a ogni pastorella di essere la sua compagna. Nella *vṛndāvana kṛṣṇalīlā*, il giovane Kṛṣṇa si moltiplica improvvisamente creando una complessa danza in circolo che si conclude quando lui e la sua consorte Rādhā vengono a trovarsi nel centro del cerchio. Tutti onorano l'immagine (*mūrti*) della coppia, come fossero nel tempio. L'arena si riempie di urla estatiche. I devoti si prostrano davanti ai giovani danzatori che sono, in quel momento e in quel luogo, divinità.

A Manipur, la stessa *kṛṣṇalīlā* diventa una *rāsalīla* e viene rappresentata cinque volte all'anno durante la luna piena di primavera, del monsone, del tardo autunno, e così via. In questo caso, sono giovani fanciulle che non hanno ancora raggiunto la pubertà a impersonare i ruoli principali. Le *gopī* possono essere donne di qualsiasi età, dai dieci a oltre sessanta anni. La rappresentazione della prima parte della vita di Kṛṣṇa è uno spettacolo vivace, ma l'esperienza estatica più brillante si ha con la presentazione del *rāsa*. Il *rāsa* si esegue all'interno del recinto del tempio di Govindjī a Manipur durante la primavera; il grande *rāsa* (*mahārāsa*) il giorno di luna piena di novembre. Le *gopī* entrano in scena disposte su due file di venti o quaranta danzatrici, vestite con gonne luccicanti e veli trasparenti. Cantano i versi della decima sezione del *Bhāgavata Purāṇa*, e ogni *gopī* gareggia con le altre per comunicare il desiderio che prova per il Signore scuro. Le lacrime scendono senza sforzo. Si canta anche in falsetto e la gestualità è limitata al minimo. Kṛṣṇa è sempre impersonato da una ragazza ed entra in scena, danza e osserva le pastorelle. Quindi compare Rādhā, che indossa una gonna verde per distinguerla dalle altre *gopī* che vestono gonne rosse. È un momento che fornisce il pretesto per un assolo di danza di grande bellezza. Inizia un dialogo tra i due fatto di musica e danza, seguito da una separazione e poi dalla riunione. Come nella *vṛndāvana kṛṣṇalīlā* la danza si conclude con un movimento circolare, ma in questo caso non vi è la comparsa di Kṛṣṇa.

L'atmosfera è carica di devozione (*bhakti*). Persone del pubblico entrano nell'arena e si inginocchiano o si prostrano davanti alle divinità danzanti, offrono doni, e poi si ritirano. La danza può continuare per tutta la notte fino al mattino, quando le *gopī* e gli spettatori venerano i piccoli attori che rappresentano Kṛṣṇa e Rādhā come fossero le immagini sacre all'interno della cella del tempio.

BIBLIOGRAFIA

D.H. Bhattacharya, *Origin and Development of the Assamese Drama and Stage*, New Delhi 1964.

Judith Blank, *The History, Cultural Context and Religious Meaning of the Chau Dance*, Chicago 1972.
S. Desai, *Bhavai. A Medieval Form of Ancient Indian Dramatic Art*, Ahmedabad 1972.
M. Ghosh (cur. e trad.), *Nāṭyaśāstra*, I-II, Calcutta 1967 (2ª ed. riv.).
T.P. Guha, *The Bengali Drama*, London 1930.
J.S. Hawley, *At Play with Krishna. Pilgrimage Dramas from Brindavan*, Princeton 1981.
N. Hein, *The Miracle Plays of Mathura*, New Haven 1972.
C. Jones e Betty True Jones, *Kathakali. An Introduction to the Dance-Drama of Kerala*, San Francisco 1970.
P.T. Raju, *Telugu Literature. Andhra Literature*, Bombay 1944.
H.K. Ranganath, *The Karnataka Theatre*, Dharwar 1960.
I. Shekhar, *Sanskrit Drama. Its Origin and Decline*, Leiden 1960.
Kapila Vatsyayan, *Traditional Indian Theater. Multiple Streams*, New Delhi 1980, comprende un'esauriente bibliografia.

KAPILA VATSYAYAN

FIGURA 1. *Antica edicola arborea buddhista (Bodhighara)*. Particolare tratto da un rilievo; Amarāvatī, Andhra Pradesh; III-II secolo a.C.

TEMPIO INDUISTA. «Il tempio indiano, sviluppo ridondante di forme infinite, apparentemente casuali», scrisse Stella Kramrish nel 1922, «non perde mai il controllo sulla propria ricchezza esorbitante. La sua struttura essenziale non è derivata da esempi visti in natura, né risponde meramente a considerazioni di ordine estetico, ma dà forma visibile alla forza cosmica che crea le forme infinite, un tutto unico indispensabile in tutte le sue componenti alla completezza dell'armonia universale» (*The Expressiveness of Indian Art*, in «Journal of the Department of Letters», 9 [1923], University of Calcutta, p. 67). Una tale comprensione intuitiva della struttura del tempio e del suo significato trovò sviluppo e conferma nel lavoro della Kramrish e di altri negli anni che seguirono questo scritto.

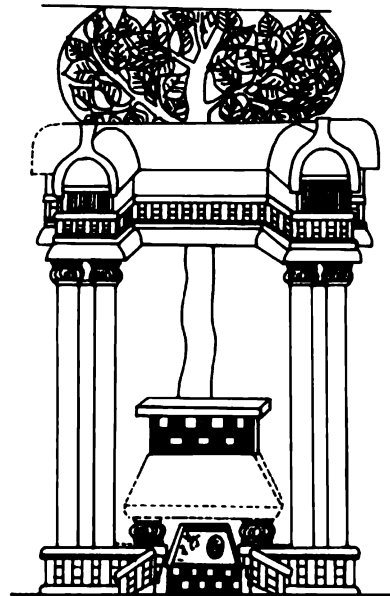
Asse, altare e recinto. I templi induisti sono costruiti per accogliere e proteggere ciò che è oggetto di culto; costituiscono inoltre un rifugio per i fedeli e forniscono lo spazio per un rituale controllato. Tra il V e il XV secolo d.C., i fedeli induisti costruirono in tutta l'India templi di pietra, ma recinti sacri di altro genere erano già stati edificati secoli prima. Le sculture narrative a rilievo risalenti agli ultimi secoli a.C. e ai primi d.C. (vedi figura 1) raffigurano edicole arboree e strutture simili che racchiudono un oggetto di culto (un albero, un serpente, un *liṅga*, un pilastro, uno *yakṣa* in posizione eretta, tutti elementi contraddistinti dalla verticalità) all'interno di una cinta quadrata, o, successivamente, in strutture ipètre più complesse. Quali che siano le variazioni, queste strutture esprimono visivamente il punto nodale della manifestazione, come fanno i rilievi raffiguranti Viṣṇu a partire dal V secolo d.C., che lo mostrano adagiato sulle acque dell'oceano cosmico, con un fiore di loto che fuoriesce dal suo ombelico e nell'atto di sostenere Brahmā, il quale si occupa di emanare l'universo.

Nei miti di creazione e nella simbologia del loto, così come nella struttura dei pilastri monolitici *maurya* (dal III secolo a.C.), l'asse cosmico separa il cielo dalle acque. La creazione si dispiega a partire da questo punto nodale verso le quattro direzioni cardinali, dando così luogo a un universo che è quadrato, e che è rappresentato dalla cinta di recinzione degli antichi tempietti, dalla *harmikā* (piattaforma superiore) degli stupa buddhisti, e dai bordi dell'altare in mattoni usato per il sacrificio. L'*Āpastamba Śulbasūtra*, testo che risale probabilmente al IV secolo a.C., commenta che «sebbene tutta la terra sia *vedi* ["altare"], sarà possibile compiere lo *yajña* ["sacrificio"] solo su una porzione particolare che sia stata previamente selezionata e misurata» (6,2,4). L'identità tra l'altare e la totalità della creazione è dunque stabilita in tempi piuttosto antichi, e questa configurazione di asse verticale, altare quadrato, e recinto permane nell'architettura indiana a dimostrare la partecipazione di ogni monumento al processo cosmogonico.

Diagramma di costruzione. Il *vāstupuruṣamaṇḍala* – il diagramma quadrato sulla cui base vengono costruiti l'altare, i templi, le case, i palazzi e le città – delinea anch'esso i confini della creazione (vedi figura 2). Il mito del *vāstupuruṣa* descrive il primo sacrificio, che vede un demone scuoiato e la sua pelle stesa a terra dalle divi-

FIGURA 2. *Vāstupuruṣamaṇḍala*. Il diagramma rituale per la costruzione dei templi secondo la *Bṛhat Saṃhitā* di Varāhamihira; VI secolo d.C.

nità che circondano il diagramma (*padadevatā*; lett., «divinità ai piedi»). Il «posto del *brahman*» – «la Realtà suprema», senza forma, ultima – è al centro. Un capitolo sull'architettura della *Bṛhat Saṃhitā*, testo del VI secolo d.C. di Varāhamihira, documenta l'utilizzo di questo diagramma nella costruzione delle case e nella disposizione delle città su un reticolato di ottantuno quadrati (nove per nove); in un capitolo a parte viene descritto come particolarmente adatto nella costruzione dei templi il reticolato di sessantaquattro quadrati (otto per otto) (figura 2).

Grotte, montagne e rifugi. A partire dai primi secoli d.C. entrò a far parte dell'Induismo ufficiale e del Buddhismo l'uso, proprio di tradizioni cultuali «sotterranee», di immagini antropomorfiche sulle quali incentrare il culto. Le immagini induiste più antiche raffigurano spesso il parto cosmico – il manifestarsi di una realtà divina altrimenti priva di forma – come «costrutti meditativi», per utilizzare un'espressione di T.S. Maxwell. La raffigurazione del Buddha divenne ammissibile con la comparsa di due concezioni nuove: il Buddha in forma cosmica, che rimpiazzò o integrò lo stupa come sostegno per la meditazione, e i *bodhisattva*, figure di mediazione tra l'aspirante e la realtà ultima di non esistenza. In India, comunque, dietro le immagini antropomorfiche si nasconde sempre una realtà ultima priva di forma.

I primi ricoveri per le immagini antropomorfiche erano di diversi tipi: strutture absidali in mattoni simili ai *caitya-gṛha* buddhisti, strutture ellittiche che potrebbero richiamare alla mente «l'uovo cosmico», altari all'aperto e strutture ipètre (entrambi rimandi alle prime formule aniconiche), piccoli *chatrī* di pietra (ombrelli o padiglioni), tempietti scavati nella roccia, e infine templi dotati di torri. Le edicole votive scavate nella roccia risalenti agli inizi del V secolo d.C. (segnatamente quella di Udayagiri, nei pressi di Vidiśa, nell'India centrale) palesano due metafore obbligatorie per il tempio: la cella come grembo (*garbha*), nel quale il seme della divinità possa manifestarsi, e il tempio come montagna. Come la grotta schiude la terra, così fa la cella con il tempio.

Se l'esistenza delle edicole scavate nella montagna enfatizza la metafora della grotta, un'iscrizione trovata a Gaṅgadhāra, nell'India occidentale, e datata 423/4 d.C., compara un tempio del luogo al «picco elevato (*śikhara*) del monte Kailāśa», e il cosiddetto tempio di Pārvatī a Nachna del 465 d.C. presenta la cinta muraria decorativamente lavorata a bugna per richiamare alla mente gli ammassi rocciosi del Kailāśa e le tane degli animali. Le metafore della grotta e della montagna per la cella e il tempio sono esplicite nelle iscrizioni e nei testi, ma ciò che rende possibile il tempio sono il concetto di divinità resa manifesta e la pratica del culto devozionale (*bhakti*). La montagna cosmica e il suo grembo/grotta danno rifugio in ultima analisi a una divinità guardiana, nella forma di immagine, e devono aprirsi all'esterno per accogliere e dare rifugio al fedele, che si accosta al punto centrale di manifestazione cosmica lungo un asse longitudinale.

Iconicità della forma architettonica. Il V secolo d.C. vide, nell'India settentrionale, la sperimentazione dei mezzi attraverso i quali l'architettura avrebbe potuto ospitare le immagini. Furono scavati piccoli ripari in grotte (Udayagiri), furono costruite celle somiglianti a caverne (Sāñcī), strutture con torri in materiali deteriorabili (Gaṅgadhāra), e «montagne» in pietra (come a Nachna) con celle simili a grotte. Alcuni templi iniziarono a raffigurare sui muri immagini molteplici e varie della divinità centrale (Maḍhia), e altri divennero complessi templari aggiungendo tempietti supplementari per ospitare altre divinità (Bhumara, Deogarh). Una proliferazione tale di immagini può essere interpretata come un prodotto della concezione induista del parto cosmico: se la realtà divina è priva di forma, attraverso il processo di creazione essa assume un'infinità di forme in questo mondo (creato); sebbene l'individuo possa scegliere una divinità come «tronco» per il culto, le altre assumono la posizione appropriata di «rami».

Solo nel VI secolo questi esperimenti portarono, nell'India settentrionale, a una forma di tempio che fosse completa nel suo simbolismo e nella sua definizione architettonica. Sulla planimetria, il tempio dell'India set-

tentrionale sorge sulla base del *vāstupuruṣamaṇḍala* (vedi figura 2): i suoi angoli sono quelli del quadrato *vedi*; i suoi muri sono la metà dell'ampiezza dello spessore della cella (come prescritto nella *Bṛhat Saṃhitā*); al centro trova posto il *brahmasthāna*. I muri esterni iniziano a dotarsi di piani sporgenti delle stesse dimensioni della cella interna e del «posto destinato al *brahman*». Le sporgenze centrali mostrano, d'ora in avanti, vani di porte chiuse o, più spesso, cornici per immagini secondarie (*parśvadevatā*) che moltiplicano, differenziandola, la forma della divinità posta all'interno. In altezza, i piani si susseguono nella sovrastruttura in modo tale da dare l'impressione di fasce verticali che curvano alla sommità del tempio per finire in un piano quadrato, dal quale si eleva un rialzamento circolare (vedi figura 3). Questo sostiene una grossa pietra circolare scanalata (*āmalaka*), così chiamata perché ha la forma del frutto *āmala*, normalmente sormontata da una giara di pietra (*kalaśa*) dalla quale spuntano, talvolta, le foglie.

Il simbolismo (e la sua iconicità) è esplicito. Come i piani proiettati verso l'esterno dal blocco dei muri del tempio hanno il fine di mostrare le immagini che ne manifestano il contenuto sacro, così la forma del tempio sviluppata in altezza dà espressione manifesta al parto cosmico. Il grembo del tempio, la cella (*garbagṛha*), fornisce la dimensione dell'*uttaravedi* («l'altare superiore») con cui termina la torre (alcuni templi del VII secolo mostrano questo altare come una bassa piattaforma sostenuta da colonne alla sommità della sovrastruttura curvilinea). Aumentando le dimensioni del *brahmasthāna*, il rialzamento che sormonta la *vedi* assume la forma del «pilastro del mondo» (*axis mundi*) emergente, che attraversa simbolicamente la cella avvolto dal corpo del tempio come da un fodero.

Man mano che, tra il VI e il XIII secolo, l'architettura dell'India settentrionale si evolve, la struttura del tempio presenta sempre più sporgenze, le pareti si ricoprono di un numero maggiore di immagini e la torre centrale del tempio viene circondata da altre torri in miniatura, dando sempre più l'effetto di un picco montano, specificatamente attraverso mezzi architettonici. Se questa varietà di forme strutturali, contrafforti e immagini «danno un corpo» visibile alla realtà nel mondo manifesto, la pietra scanalata *āmala* sulla sommità del tempio, quasi come il bastone che germoglia nel *Tannhäuser*, rappresenta la potenzialità del seme pronto a fruttificare. Il vaso con i semi germogliati seppellito sotto le fondamenta e la giara posta sulla sommità del tempio come un pinnacolo come atto di consacrazione rituale finale propiziano entrambi il perpetuarsi dei cicli di crescita e fruizione cosmiche.

Palazzo, capanna e fortezza. Il tempio combina dunque fisicamente il pilastro che rappresenta l'asse del

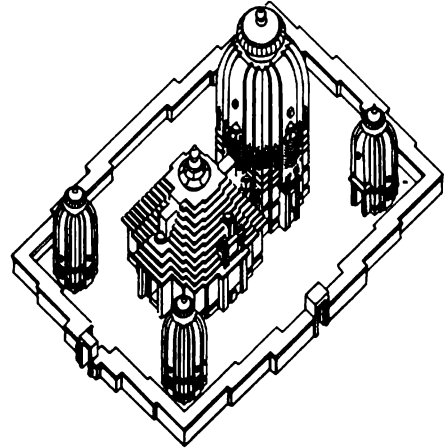
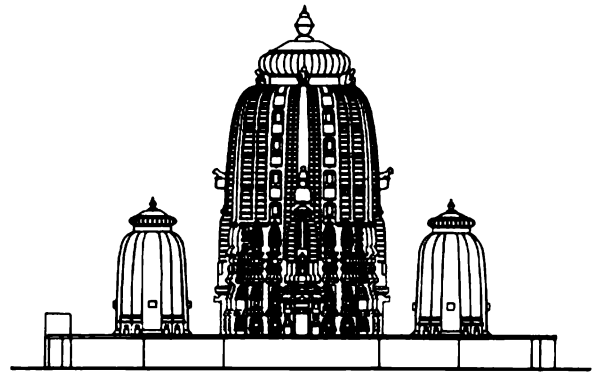



FIGURA 3. *Tempio di Brahmeśvara.* Visione frontale e visione assonometrica; Bhubaneśvar, Orissa, XI secolo d.C. circa.

parto cosmico, l'altare del sacrificio che assume la forma dell'universo creato, e la necessità di dare ricovero alla divinità guardiana e al fedele umano; esso unisce la montagna cosmica e la grotta potente. I templi dell'India meridionale, costruiti in pietra a partire dal VII secolo d.C., conservando nel corso della loro evoluzione una struttura da palazzo a terrazze coronato da uno *śikhara* a cupola a forma di capanna ascetica (vedi figura 4), hanno dato enfasi al ruolo del tempio come rifugio delle divinità antropomorfiche. Fin dalle grotte degli ājīvika scavate nelle colline di Barabār in Bihar, del III secolo a.C., la capanna scelta dagli asceti come abitazione ha sempre avuto una forma architettonica atta a incarnare il concetto di potenzialità sacra.

Il tempio è chiamato, nell'India settentrionale, *prāsāda* («palazzo»), e l'aspetto architettonico della sua sovrastruttura, nel Nord e nel Sud, allude alle forme architettoniche dei palazzi. Nel Nord, queste sono state completamente subordinate all'ascesa verticale del tempio, diventando il corpo di quel secondo altare posto sulla sommità del tempio, aperto al cielo. Nel Sud,

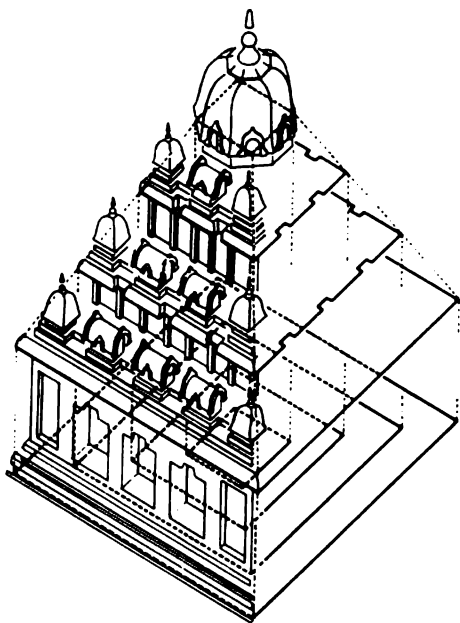



FIGURA 4. *Dharmarāja Ratha*. Visione assonometrica; Mahabalipuram, Tamil Nāḍu; fine del VII secolo d.C.

le divinità, accolte all'interno del complesso templare dalla struttura simile a quella di un palazzo, acquisirono sempre più, attraverso il rituale e i cicli delle festività, l'aspetto dei governatori secolari. Se da una parte la divinità in forma di immagine (*mūrti*) poteva assumere le insegne della regalità, e i re legittimavano il loro ruolo esercitando un patrocinio sul tempio, dall'altra il re era considerato un riflesso dell'ordine divino non per investitura divina, ma principalmente per la qualità delle sue azioni e la natura delle sue responsabilità.

Se il tempio è il palazzo della divinità, esso è anche una fortezza che protegge il mondo dal disordine e dal caos. Secondo la *Bṛhat Saṃhitā* (53,84), «demoni sorvegliano» gli angoli, e «il capofamiglia, se desidera essere felice, dovrebbe preservare attentamente il *brahman* che risiede al centro della dimora, dalle offese» (53,66). La leggenda purāṇica sulla conquista del trimundio da parte di Śiva narra che questi liberò le tre «città» dai demoni, li fece suoi discepoli e trasformò le città in templi. A partire dal VII secolo furono in effetti poste agli angoli dei templi le immagini dei guardiani delle direzioni (*dikpāla*), e alcuni esperimenti geometrici fatti sulle planimetrie e basati sulla rotazione dei quadrati sembrano speculare sulla fortezza come forma per l'architettura templare.

Nei grandi templi dell'India meridionale, la cella è spesso racchiusa in una serie di corridoi per la deambulazione e in mura a imitazione degli anelli murari che cingono una città fortificata, e, in effetti, la pianta del tempio è tracciata sulla base del *maṇḍala* di ottantuno quadrati utilizzato per la costruzione delle città, che vede un quadrato singolo al centro circondato da cerchi concentrici di quadrati. Se da una parte la tendenza, nell'India meridionale, era di enfatizzare in modo crescente il ruolo regale della divinità e la sua relazione con i sudditi e il regno attraverso le grandi processioni festive, dall'altra prese piede anche la consuetudine di circondare i templi e le sezioni contigue della città con mura attraversate da porte (*gopura*), che divennero esse stesse luoghi privilegiati di protezione.

Accesso e aspirante. Il tempio induista deve altresì fungere da accesso e avvicinamento per gli aspiranti e i devoti. Questo ruolo trasforma il tempio da struttura centralizzata e bilateralmente simmetrica (immagine della natura del processo cosmogonico) a struttura con un asse longitudinale stabilito. Il fedele avvicina la propria divinità personale posta all'interno della cella su quell'asse; lungo quello stesso asse, però, trovano posto, in modo crescente, anche gli aspiranti, in vestiboli costruiti a tal fine, posizionandosi per l'ascesa come se fossero sotto l'ombrello di chi officia il sacrificio. «L'intenzione complessiva della tradizione vedica e del sacrificio è di definire la via (*mārga*) attraverso la quale l'aspirante... possa ascendere ai [tre] mondi», scrisse Ananda K. Coomaraswamy. «Terra, aria e cielo... compongono l'asse verticale dell'universo... [Questi costituiscono] la via che permise ai *deva* di attraversare, per primi, in lungo e in largo questi mondi... e parimenti la via che l'officiante deve ora percorrere» (cfr. *Svayamātṛṇṇā. Janua Coeli*, in A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers. I. Traditional Art and Symbolism*, R. Lipsey [cur.], Princeton 1977, pp. 465-67, 470). Il tempio è allo stesso tempo un monumento al passare del tempo e un modello statico del cosmo o un simbolo della sua origine. Le *padadevatā* che circondano il *vāstumaṇḍala* (reticolato) sono identificate con le costellazioni (*nakṣatra*) del calendario lunare, e il tempio propizia la creazione e funge da centro per il tempo rituale del calendario festivo. Il rituale personale all'interno del tempio prevede sia l'avvicinamento sia la deambulazione circolare, e il movimento compiuto dall'aspirante attraverso il tempo verso la liberazione deve essere riconosciuto come parte del progetto architettonico del tempio.

Tutti i lati del tempio permettono l'accesso alla divinità attraverso le immagini, ma, a mano a mano che il tempio evolve, viene riconosciuta un'importanza crescente e un'espressione architettonica all'entrata che rende possibile l'avvicinamento rituale, e che è posta il più delle volte a est. I vestiboli per il rituale e le assemblee sono disposti lungo l'asse longitudinale e talvolta utilizzati per la danza o la musica al fine di intrattenere la divinità, ma spesso servono semplicemente come luoghi riparati per avvicinarsi alla divinità. Una confi-

gurazione comune e potente pone la cella (talvolta circondata da un corridoio per la deambulazione) dietro un vestibolo chiuso, preceduto talvolta da un vestibolo aperto e da un padiglione d'ingresso.

Nel tempio Kaṇḍarīya Mahādeva di Khajuraho (1025-1050 circa), per esempio, lo spazio per il devoto all'interno del vestibolo chiuso ha la stessa dimensione della cella, mentre gli anelli paralleli del *maṇḍala* delimitano i muri della cella, lo spazio interno al vestibolo, i muri del corridoio per le deambulazioni, e il recinto esterno (vedi figura 5). I soffitti di questi vestiboli imitano il baldacchino che sta sopra la testa dell'officiante rituale; questa intenzione è talvolta palesata, da un punto di vista architettonico, con la costruzione di un padiglione separato all'interno del vestibolo sopra la piattaforma centrale, come a Sinnar in Maharashtra o nel grande tempio jainista di Ranakpur. In questo luogo può trovare posto il fuoco rituale, e qui i fedeli si riuniscono sia per eseguire il rituale sia per porsi di fronte all'immagine della divinità.

FIGURA 5. *Il tempio Kaṇḍarīya Mahādeva.* Planimetria con griglia delle proporzioni; Khajuraho, Madhya Pradesh; 1025-1050 circa.

Il tempio nell'immagine umana. In un tale contesto architettonico, lo *yogin* e il dio sono ugualmente partecipanti: il posto della manifestazione divina e il cammino dell'aspirante hanno ottenuto consustanzialità lungo l'asse longitudinale del tempio; la cella e lo spazio dell'officiante sono diventati entrambi altari che manifestano la realtà divina in forma umana. Nel tempio induista, l'asse della creazione cosmica e il sentiero rituale che l'aspirante/fedele/officiante (*yajamāna*) deve compiere per ottenere la liberazione si incontrano; il tempio partecipa all'immagine dell'«uomo supremo» (*puruṣa*). Come scrisse la Kramrish, «il *puruṣa*, che è al di là della forma, costituisce l'impulso alla manifestazione» (cfr. *The Temple as Puruṣa*, in *Studies in Indian Temple Architecture*, Pramod Chandra [cur.], New Delhi 1975, p. 40). Questo è vero in ogni caso, che la manifestazione sia del cosmo, delle forme divine o del potenziale umano.

[Vedi *MAṆḌALA* e *ICONOGRAFIA INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

T. Bhattacharyya, *The Canons of Indian Art*, Calcutta 1963. Un'opera moderna pioneristica sui testi di architettura indiana.

A.K. Coomaraswamy, *Early Indian Architecture.* II. *Bodhi-Gharas*, in «Eastern Art», 2 (1930), pp. 225-35. In questa serie di testi, Coomaraswamy mette le basi per comprendere le forme dell'architettura indiana antica.

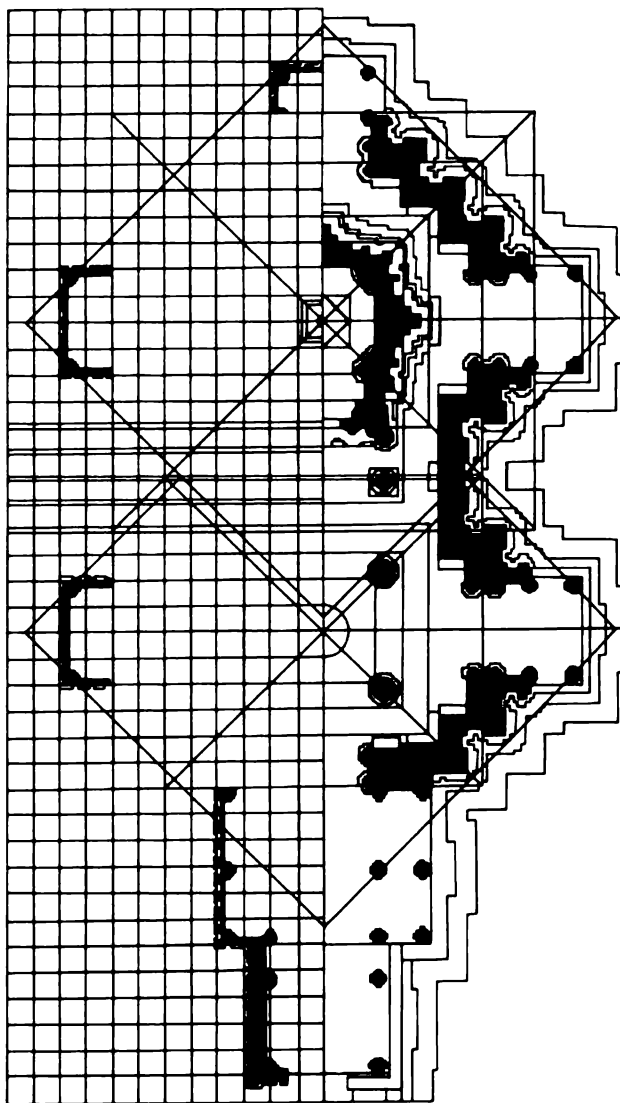
Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946 (trad. it. *Il tempio indu*, Milano-Trento 1999). L'opera monumentale della Kramrish fa luce, come nessun'altra, sul rituale e sulla metafisica del tempio, e costituisce un'opera fondamentale per l'analisi dei monumenti eretti.

M.W. Meister, *Maṇḍala and Practice in Nāgara Architecture in North India*, in «Journal of the American Oriental Society», 99 (1979), pp. 204-19. Un articolo che dimostra attraverso l'analisi dei monumenti eretti l'applicabilità pratica del *vāstu-maṇḍala* rituale.

M.W. Meister (cur.), *South India, Lower Drāviḍadēśa*, in *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, Philadelphia 1983, I, parte 1. Il primo di una serie di volumi pensati per trattare il tema dell'architettura templare indiana in modo completo e dettagliato.

M.W. Meister, *Śiva's Forts in Central India*, in M.W. Meister (cur.), *Discourses on Śiva*, Philadelphia 1984, pp. 119-42.

M.W. Meister, *Measurement and Proportion in Hindu Temple Architecture*, in «Interdisciplinary Science Reviews», 10 (1985), pp. 248-58.

H. Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, New

Delhi 1966. Riporta i risultati degli scavi e delle ricerche più recenti sulle forme antiche dell'architettura sacra indiana.

B. Stein (cur.), *The South Indian Temple*, New Delhi 1978. Una raccolta di saggi che si occupa in modo conciso del tempio dell'India meridionale come istituzione sociologica.

MICHAEL W. MEISTER

TILAK, BAL GANGADHAR (1856-1920), conosciuto come il Lokamaṇya («colui che è venerato dalla gente»), *leader* politico e religioso induista. Tilak, brahmano *citpavan*, ereditò le tradizioni culturali peculiari del Maharashtra, che affiancavano la devozione viṣṇuita apolitica e ascetica allo spirito guerriero e ai valori della classe degli *kṣatriya*. I *citpavan*, soli tra i brahmani dell'India, detenevano sia il potere spirituale che quello temporale. Nella vita personale di Tilak si riflettevano le conseguenti tensioni tra il santo e il politico. Suo nonno paterno era diventato un *saṃnyāsin*, ma egli finì per rifiutare questa rinuncia al mondo considerandola una forma di evasione. Ammirava i poeti-santi viṣṇuiti come Jñānadeva per il loro rifiuto delle idee di rinuncia di Śaṅkara, anche se non gli era congeniale l'enfasi che ponevano sulla devozione e la salvezza personale. Tilak accettò una vita di autosacrificio, ma solamente in quanto rivolta al servizio dei suoi connazionali. Trovò il suo modello ideale nell'eroe del Maharashtra Shivaji (1627-1680), che creò l'ultimo grande regno induista, in opposizione ai Moghul, basandosi sugli antichi ideali religiosi del dovere di casta. Tilak usò l'esempio di Shivaji eroe dell'indipendenza (*svarāj*, dal sanscrito *svarājya*, «autogoverno») per la sua propria lotta al dominio inglese. Non fu un laicista, anche se rifiutava alcune idee religiose; piuttosto, favorì la religione del *dharma*, l'ordine cosmico stabilito da Dio nel mondo, in particolare nella sfera politica, in contrasto con la religione del *mokṣa* o, come egli avrebbe sostenuto, la ridefinizione del *mokṣa* come azione senza egoismo nel mondo più che come trascendenza dal mondo. Negli anni di formazione al Deccan College, Tilak fu impressionato dalla scienza occidentale, ma in seguito diffidò dell'utilitarismo, dell'agnosticismo e del positivismo.

Tra gli scritti religiosi di Tilak ve ne sono due in cui tenta di usare i metodi scientifici per sostenere la rinascita induista: *The Orion* (1893) e *The Arctic Home in the Vedas* (1903). La sua opera religiosa più illustre fu il suo commentario alla *Bhagavadgītā*, lo *Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya* (1915), scritto mentre era nelle prigioni inglesi condannato per sedizione. Tilak sostenne la via dell'azione della *Gītā*, abbandonando la via della rinuncia e della conoscenza perché possibili solo nell'antichità. Allo stesso modo, affermò che il dovere militare spetta a tutti gli Indiani nel tempo di emergenza nazionale, mentre la *Gītā* stabilisce che l'attività guerresca riguarda gli *kṣatriya*.

Tilak accusò gli altri di distorcere le scritture per scopi settari, ma il suo commentario a sostegno delle sue idee nazionaliste e attiviste esercitò maggior influenza nell'ambito politico che in quello filosofico e teologico. Nei suoi giornali, il «Kesari» in lingua *marāṭhī* e il «Mahratta» in inglese, espresse le sue idee nazionaliste usando il linguaggio della tradizione, riferendosi, per esempio, al boicottaggio delle merci inglesi come a una forma di yoga. La sua posizione tradizionalista e la promozione delle feste religiose, in particolare quella in onore della divinità Gaṇapati, aiutarono e danneggiarono la sua causa. Se da un lato egli catturò la fiducia degli ortodossi induisti, dall'altro nel contempo si inimicò i musulmani.

Il mito e il potere del Lokamanya consistono nell'avere preparato la strada al Mahatma. Gandhi riuscì a vedere un ruolo per il rinunciante nella realtà politica e a riunire così i fini del *dharma* e del *mokṣa* che il Lokamaṇya aveva in parte scisso. Tuttavia, fu la proclamazione di Tilak – «L'autogoverno è un mio diritto di nascita e l'otterrò» – che rese possibile l'impresa di Gandhi.

[Vedi anche la biografia di *GANDHI*].

BIBLIOGRAFIA

Molti testi dedicati a Tilak ne sottolineano il ruolo politico assai più che il significato religioso. L'unico studio che, pur peccando di eccessiva adulazione, mette in relazione il pensiero di Tilak con gli ideali induisti tradizionali è T.L. Shay, *The Legacy of Lokamanya. The Political Philosophy of Bal Gangadhar Tilak*, London 1956. Una valutazione più sobria, insieme con una buona descrizione analitica del suo retroterra religioso e culturale, è data da R.I. Cashman, *The Myth of the "Lokamanya". Tilak and Mass Politics in Maharashtra*, Berkeley 1975. Tra gli studi di carattere più generale, la biografia redatta da G.P. Pradhan e A.K. Bhagwat, *Lokamanya Tilak*, Bombay 1959, risultò fra i tre vincitori di un concorso nazionale indiano incentrato sulla figura di Tilak. Per una buona bibliografia, accompagnata da qualche accenno agli aspetti religiosi di Tilak, cfr. S.A. Wolpert, *Tilak and Gokhale. Revolution and Reform in the Making of Modern India*, Berkeley 1962. La sua più importante opera religiosa è stata tradotta in inglese: G. Tilak, *Śrīmad Bhagavadgītā Rahasya*, B.S. Sukthankar (trad.), I-II, Poona 1935.

C. MACKENZIE BROWN

TĪRTHAṂKARA. Secondo i jainisti, una delle comunità religiose più antiche dell'India, i *tīrthaṃkara*

(chiamati *titthagara* nel canone jainista) sono i profeti che periodicamente insegnano al mondo la verità dell'immortale tradizione jainista; il termine è pressoché equivalente a *jina* («vincitore») o *arhant* («santo»). Il termine equivalente *tīrtha(ṃ)-kara* si riferisce, letteralmente, a colui «che realizza il guado» che conduce attraverso l'oceano delle rinascite e della sofferenza, realizzando, o rinnovando, così la quadripartita comunità jainista, formata da monaci e monache, laici e laiche.

I jainisti ritengono che i ventiquattro *tīrthaṃkara* appaiano in determinati periodi e in determinate località. Dal momento che sono dotati di compiuta perfezione spirituale, vengono considerati più che meri esseri umani. Insieme con i *cakravartin* (sovrani universali) e altri simili eroi, formano la classe dei venerandi sessantatré personaggi della «storia universale» jainista. [Vedi anche *CAKRAVARTIN*]. Sono chiamati anche *mahāpuruṣa* («grandi uomini») dai Digambara e *śalākāpuruṣa* («uomini con il bastone») dagli Śvetāmbara.

I membri del lignaggio. I *tīrthaṃkara* nascono soltanto nel «mondo di mezzo» (*madhyadeśa*), e soltanto nei pochissimi *karmabhūmi* (le regioni in cui si coglie il frutto delle proprie azioni) del continente centrale (Jambūdvīpa): nelle regioni meridionali di Bhārata (ossia, l'India), nella parte settentrionale di Airāvata, e nella parte mediana della regione centrale di Videha. Tranne che a Videha, dove le condizioni sono diverse, si ritiene che essi vivano esclusivamente nel corso del terzo e del quarto dei sei periodi dell'*avasarpiṇī* e dell'*utsarpiṇī*, ossia le metà discendente e ascendente del ciclo temporale infinito, e quindi in quei tempi che mescolano felicità e infelicità.

A Bhārata, il maestro dell'era presente è Vardhamāna Mahāvīra, il ventiquattresimo e ultimo della serie dei *tīrthaṃkara* nel nostro mezzo ciclo *avasarpiṇī*. Secondo la tradizione, egli nacque settantacinque anni e otto mesi e mezzo prima della fine del quarto periodo, nel quale visse per settantadue anni. Tre anni dopo la sua morte, nel 523 a.C., ebbe inizio il periodo presente, caratterizzato dall'infelicità.

Il primo *tīrthaṃkara* fu Ṛṣabha, che si ritiene fosse nato verso la fine del terzo periodo e fosse morto tre anni e mezzo prima del suo completamento. La sua vita durò milioni dei cosiddetti anni *pūrva*. Nel quarto periodo, dopo Ṛṣabha e prima di Mahāvīra, la legge venne predicata da ventidue *tīrthaṃkara*: Ajita, Sambhava, Abhinandana, Sumati, Padmaprabha, Supārśva, Candraprabha, Suvidhi (Puṣpadanta), Śītala, Śreyāṃsa, Vāsupūjya, Vimala, Ananta, Dharma, Śānti, Kunthu, Ara, Malli, Munisuvrata, Nami, (Ariṣṭa)nemi, e Pārśva.

La tradizione fornisce anche le liste dei loro contemporanei in Airāvata, insieme a quelle dei *tīrthaṃkara* passati e futuri di Bhārata. A Videha, dove le condizioni prevalenti di felicità mescolata a infelicità sono sempre simili a quelle del terzo periodo di un mezzo ciclo *avasarpiṇī*, un *tīrthaṃkara* vi può predicare in ogni tempo.

La carriera di un *tīrthaṃkara*. Nessuno può incarnarsi in un *tīrthaṃkara*, a meno che non sia passato attraverso un considerevole numero di rinascite e abbia infine praticato virtù eccezionali che gli siano valse un *karman* speciale. L'anima viene sollecitata dagli dei a «lasciare» la sua dimora divina e a rinascere per diffondere e praticare la vera legge. Solitamente, si ritiene che i *tīrthaṃkara* s'incarnino esclusivamente in figure maschili, sebbene gli śvetāmbara, al contrario dei digambara, ritengano che il diciannovesimo *tīrthaṃkara*, Malli, fosse una donna.

La carriera di un *tīrthaṃkara* segue uno schema ben determinato, e le descrizioni tradizionali dei *tīrthaṃkara* forniscono pochissime o nessuna caratteristica individuale distintiva. La biografia di un *tīrthaṃkara* è stereotipata e riporta in sequenza, quasi fosse un formulario, le seguenti informazioni: 1) alcuni dettagli della sua esistenza precedente; 2) i cinque *kalyāṇa*, o momenti religiosi significativi della sua vita (ossia, concepimento, nascita, rinuncia al mondo, raggiungimento dell'onniscienza, *nirvāṇa*); 3) i nomi dei suoi genitori; 4) il numero dei suoi seguaci; 5) la durata della sua vita; 6) il colore del suo corpo (la maggior parte sono dorati, ma il ventesimo e il ventiduesimo sono neri, l'ottavo e il nono bianchi, il sesto e il dodicesimo rossi, il ventitreesimo e un altro [il diciannovesimo secondo gli śvetāmbara, o il settimo secondo i digambara] sono verdi-blu); 7) la sua statura; 8) le sue divinità guardiane; e 9) il periodo di tempo trascorso dal *nirvāṇa* del suo predecessore. Tutti appartengono a famiglie di sangue reale e, con due eccezioni, imparentate con la dinastia Ikṣvāku. Il concepimento di un *tīrthaṃkara* è annunciato a sua madre da una successione standardizzata di sogni premonitori (quattordici secondo gli śvetāmbara, sedici secondo i digambara).

Iconografia. Come accade con le biografie, anche le immagini dei *tīrthaṃkara* sono tutte fondamentalmente simili. Essi vengono raffigurati in meditazione, seduti a gambe incrociate o in piedi in posizione *kāyotsarga* (che rappresenta un tipo particolare di ascetismo jainista), con le braccia tese leggermente distanziate dal corpo. Sebbene il canone figurativo dei *tīrthaṃkara* sembra sia stato fissato all'inizio dell'era volgare, nel corso del tempo esso ha subito qualche sviluppo. Dopo il V secolo, le icone degli Śvetāmbara sono infatti caratterizzate dalla presenza di un *dhoti* (un indumento costituito da più strati di tessuto avvolti intorno al corpo) e vari ornamenti, mentre nelle immagini dei digambara le figure rimangono nude. Inoltre, vengono aggiunti una serie di simboli caratteristici (*cihna*) sui piedestalli, in modo da

distinguere i vari *tīrthaṃkara*: il simbolo di Ṛṣabha è il toro, quello di Nemi la conchiglia, quello di Pārśva il serpente, quello di Mahāvīra il leone. Le raffigurazioni di Ṛṣabha, Pārśva e Mahāvīra sono particolarmente numerose, e Pārśva è facilmente riconoscibile dal serpente che gli incappuccia il capo.

La monotonia comparativa delle immagini dei *tīrthaṃkara* è talvolta impressionante, ma va ricordato che lo scopo di queste icone non è quello di fornire un'immagine pittoresca, bensì di suggerire la conoscenza onnisciente e il distacco assoluto dei soggetti raffigurati.

L'importanza mitica. Nonostante tale uniformità, la figura di alcuni *tīrthaṃkara* emerge per importanza. Nell'insieme, l'andamento generale dell'attuale *avasarpiṇī* implica un notevole declino da un'età aurea, ed è contrassegnato dal considerevole accorciamento della durata della vita e del grado di prosperità e felicità. Così, le leggende che riguardano Ṛṣabha, il «primo signore» di questo ciclo, sono particolarmente significative per via del ruolo pionieristico che egli incarna.

In queste leggende, si narra come Ṛṣabha abbia preparato il terreno alla civiltà: prima come sovrano, organizzando i regni e la società, istituendo la legislazione, insegnando l'agricoltura, l'uso del fuoco, la cucina, le arti e i mestieri, la scrittura e l'aritmetica, e poi rinunciando al mondo e diventando il primo mendicante, dando forma in tal modo alla vita religiosa della presente *avasarpiṇī*. Queste due sfere d'influenza caratterizzarono poi la vita di due figli di Ṛṣabha: Bharata, famoso nella tradizione indiana come primo *cakravartin* di Bhārata; e Bāhubali, che divenne un rigido asceta e come tale fu a lungo venerato dai digambara, specialmente nel Sud, dove vennero eretti diversi impressionanti monoliti raffiguranti questo eroe. Uno dei più conosciuti è un'immagine colossale, alta più di diciassette metri, che torreggia in cima a una delle colline che dominano Śravaṇa Beḷgoḷa, a una quindicina di chilometri da Bangalore.

Il ventiduesimo *tīrthaṃkara*, (Ariṣṭa)nemi, è tradizionalmente correlato a Kṛṣṇa e agli Yādava. È estremamente popolare, specie nel Gujarat, dove sulle colline sacre Girnar praticò l'ascetismo fino a raggiungere la comprensione della verità ultima, ottenendo in questo modo l'illuminazione; dopo molti anni raggiunse la liberazione finale, il *nirvāṇa*, su queste stesse colline. La sua repulsione alla vista degli animali che stavano per essere macellati in occasione delle cerimonie per le sue nozze, e il conseguente rifiuto di sposare la sua fidanzata, Rājīmatī, sono altamente significativi e divennero oggetto di molti racconti, canti e raffigurazioni che illustrano la grandezza della dottrina dell'*ahiṃsā*, la nonviolenza. [Vedi *AHIṂSĀ*].

Pārśva, il ventitreesimo *tīrthaṃkara*, è stato considerato dalla maggior parte degli studiosi come una figura probabilmente storica. Di lui viene detto che visse un centinaio d'anni, circa duecentocinquanta anni prima di Mahāvīra, che nacque a Benares e che morì nel Bihar, sul monte Sameta, cui ora viene anche dato il nome di Pārasnāth in suo onore. A quanto si dice, fu lui che stabilì la «legge delle quattro limitazioni» (*caturyāma-dharma*), che è considerata generalmente, sebbene non unanimemente, l'antesignana dei cinque «grandi voti» (*mahāvrata*) seguiti dai discepoli di Mahāvīra. Pārśva viene associato ai serpenti ed è quindi oggetto di grande venerazione.

Il culto. Subito dopo la morte, i *tīrthaṃkara* diventano *siddha* (anime «perfette»), e quindi completamente inaccessibili. Ma il loro esempio è argomento di meditazione, e viene ribadito ogni giorno durante la recita jainista del *Caturviṃśatistava* (Lode del ventiquattresimo [*tīrthaṃkara*]); le immagini dei *tīrthaṃkara* hanno soltanto la funzione di sostegni per la meditazione. Le testimonianze archeologiche dimostrano che questo genere di culto dei *tīrthaṃkara*, noto come *deva-pūjā*, risale a qualche secolo prima di Cristo.

Molti fedeli laici, tuttavia, non sanno trattenersi dal richiedere la benevolenza di questi esseri sovrumani. Essi indirizzano quindi il loro culto e le loro suppliche di aiuto alle coppie di divinità guardiane che servono i *tīrthaṃkara*. Tra le più popolari figurano il dio serpente Dharaṇendra e la sua consorte Padmāvatī, che accompagnano Pārśva. I maestri jainisti, tuttavia, insistono da sempre sulla posizione inferiore di queste divinità, riuscendo almeno ad evitare che esse usurpino la supremazia dei *tīrthaṃkara*.

I tīrthaṃkara e l'esperienza religiosa indiana. È evidente che nel Jainismo la presenza ricorrente dei *tīrthaṃkara*, che compaiono periodicamente nei regni degli umani per predicare e mostrare la vera legge, ha una funzione simile a quella dei sette (e più tardi venticinque) Buddha nel Buddhismo, e anche a quella degli *avatāra* induisti di Viṣṇu. D'altro canto, promuovendo la civiltà, il primo *tīrthaṃkara*, Ṛṣabha, richiama il ruolo svolto da Pṛthu nell'epica, da Mahāsammata nel Buddhismo e da Prometeo nelle tradizioni greca e romana. Sotto molti aspetti, quindi, il Jainismo offre un sistema coerente che lega alla chiesa jainista l'evoluzione del tempo, del cosmo e dell'umanità.

[Vedi *JAINISMO*; *MAHĀVĪRA* e *COSMOLOGIE INDUISTA E JAINISTA*].

BIBLIOGRAFIA

I libri di base sul Jainismo forniscono le informazioni generali sui *tīrthaṃkara*. Una trattazione relativamente dettagliata compare nel testo di H. von Glasenapp, *Der Jainismus. Eine indische*

Erlösungsreligion, Berlin 1925, rist. Hildesheim 1964. Una sostanziale, seppur breve relazione, è data da J. Deleu, *Die Mythologie des Jinismus*, in H.W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1976, pp. 207-84 (in particolare, pp. 270-73).

Per l'iconografia dei *tīrthaṃkara*, cfr. B.Ch. Bhattacharya, *The Jaina Iconography*, Delhi 1974 (2ª ed. riv.), e K. Bruhn, *The Jina-Images of Deogarh*, Leiden 1969. Le biografie di Mahāvīra e degli altri *jina* sono il soggetto del *Jinacariya*, pubblicato in H. Jacobi (cur. e trad.), *The Kalpasûtra of Bhadrabâhu*, Leipzig 1879, e dei *Jaina Sûtra*, I, London 1884, rist. Delhi 1964. Cfr. anche *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, tradotti in Helen M. Johnson (trad.), *The Lives of the Sixty-three Illustrious Persons by Hermacandra*, I-VI, Baroda 1931-1962. Su Ṛṣabha e la civilizzazione, cfr. Adelheid Mette, *Indische Kulturstiftungsberichte und ihr Verhältnis zur Zeitaltersage*, Mainz 1973.

COLETTE CAILLAT

TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE. Circa 150 milioni di persone che vivono nell'India settentrionale e centrale parlano *hindī* come prima lingua; almeno altrettante persone nelle regioni confinanti dal Rajasthan alle estremità orientali del Bihar la parlano come seconda lingua. L'*urdu*, lingua sorella della *hindī*, è parlato da più di dieci milioni di persone e si distingue dalla *hindī* principalmente per la sua preferenza per espressioni derivate dal persiano e dall'arabo. L'*urdu* è una lingua con legami musulmani, mentre la lingua *hindī* ha una coloritura induista, che si intensifica grazie al vocabolario direttamente adottato dal sanscrito. La membrana che distingue le due lingue non è per nulla impermeabile, tuttavia, e la situazione religiosa è simile: molte delle pratiche legate ai santi musulmani (*pīr*), per esempio, assomigliano molto da vicino a quelle associate con la loro controparte induista (*guru*, *sant*, ecc.).

I parlanti *hindī*, che si considerano abitanti del centro geografico della cultura induista – quello che nei tempi antichi era chiamato il Paese di mezzo (Madhyadeśa), dove fiorì la cultura aria in India – spesso ritengono che la distinzione regionale sia qualcosa che caratterizza altre aree del subcontinente più che la propria. Le identità locali e regionali sono effettivamente forti in India, anche all'interno dell'area parlante *hindī*; tuttavia, esiste un nucleo di letteratura e di tradizione religiosa che distingue la regione *hindī* dalle altre regioni dell'India e che permette a persone dalle preferenze religiose personali molto diverse di comunicare come membri di una famiglia unica, per quanto grande e complessa.

Il nucleo *bhakti*. Questo nucleo è definito da un *corpus* di poesia devozionale (*bhakti*) prodotta tra il XV e il XVII secolo e associata con nomi come Kabīr, Mīrā Bāī, Sūrdās, Tulsīdās e Nānak. Nelle composizioni di questi santi cantori e di altri loro contemporanei, diversi dialetti della lingua *hindī* si affermarono come strumenti adeguati per l'espressione religiosa. Senza dubbio, la poesia più antica servì anche come centro della devozione popolare, ma sembra che sia rimasta prevalentemente orale; ciò che sopravvive in forma scritta risalente al XIV secolo e ai secoli precedenti si presenta prevalentemente in forma epica e romanzesca, trattando solo marginalmente argomenti di fede. Con rare eccezioni, i testi religiosi rimanevano apparentemente appannaggio di coloro che conoscevano il sanscrito e i pracriti jainisti: se mai vi furono testi in vernacolo, essi sono andati perduti. [Vedi anche le biografie di *KABĪR*; *MĪRĀ BĀĪ*; *SŪRDĀS*; *TULSĪDĀS* e *NĀNAK*].

Una tradizione scritta di letteratura religiosa in vernacolo cominciò a strutturarsi nel XV secolo, con adattamenti dei grandi poemi epici sanscriti, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*. Le opere più antiche furono redatte da Viṣṇudās alla corte di Gwalior nel 1435 (?) e nel 1442. Un secolo e mezzo più tardi alcuni autori cominciarono a dare forma vernacolare al *Bhāgavata Purāṇa* sanscrito. Lo strumento più prestigioso di espressione letteraria nelle regioni *hindī* occidentali era la *braj bhāṣā*, la lingua parlata da Gwalior a nord, in tutta la regione Braj, dove si dice che il dio Kṛṣṇa abbia trascorso la sua giovinezza. A oriente prevaleva una tradizione alternativa: l'*avadhī*, il dialetto parlato in Avadh, la regione natale del re divino Rāma. Anche l'*avadhī* servì per adattamenti in vernacolo delle opere in sanscrito, tra le quali la più influente fu il *Rāmcaritmānas* (Il lago spirituale delle imprese di Rāma) di Tulsīdās, composto verso la fine del XVI secolo. Una terza importante tendenza linguistica nella letteratura religiosa dell'India settentrionale medievale ha carattere meno regionale ed è meno associata con il mito e la leggenda rispetto sia alla *braj bhāṣā* che all'*avadhī*. A quanto pare, essa si sviluppò in un ambiente mercantile, che la rese accessibile a parlanti *hindī* di diverse classi e diverse regioni, perciò caratteristicamente essa contiene una grande mescolanza di forme dialettali e varia a seconda dei luoghi nei quali era parlata. Tale lingua, che talvolta diventa abbastanza vicina alla *khaṛī bolī*, base della *hindī* standard moderna, è difficile da descrivere, ma nella misura in cui essa produceva una letterature religiosa spesso viene semplicemente chiamata *sādhukkaṛī bhāṣā*, «la lingua dei sant'uomini». Nella *sādhukkaṛī bhāṣā* hanno una grande importanza gli eventi della vita quotidiana e l'esperienza personale.

Antologie di poesia religiosa vernacolare si possono trovare in ciascuno di questi tre dialetti e alcuni esemplari risalgono alla fine del XVI secolo; spesso una sola antologia contiene più di un dialetto. Raccolte tanto diverse come l'imponente *Ādi Granth* di Gurū Arjun

(1604) e le antologie molto più limitate preparate per singoli mercanti e principi con i loro contenuti linguisticamente diversi suggeriscono che canti composti a occidente fino al Panjab e a oriente fino al Bihar si possono considerare parte di una singola rete. [Vedi anche *ĀDI GRANTH*].

All'interno di questa tradizione sovrastante, ciascuno di questi tre dialetti principali è associato a un'area tematica più o meno distinta. La maggior parte della poesia religiosa in *braj bhāṣā* è dedicata a Kṛṣṇa; Rāma spesso è invocato e descritto in *avadhī*; e in *sādhukkaṛī bhāṣā* esiste una miscellanea di argomenti appropriati alla multiformità del linguaggio: tracce importanti di devozione a Śiva e a Śakti, per esempio, talora si nascondono dietro una facciata prevalentemente viṣṇuita. Sūrdās, Nanddās e una schiera di altri poeti nativi della regione Braj composero naturalmente in *braj bhāṣā* le proprie liriche dedicate a Kṛṣṇa, come per esempio Tulsīdās quando scrisse la sua *Śrīkṛṣṇagītāvalī* (Una serie di canti dedicati a Kṛṣṇa); Mīrā Bāī, tradizionalmente ritenuta una principessa del Rajasthan, spesso sembra aver fatto lo stesso. La *braj bhāṣā* era anche ritenuta uno strumento appropriato per la lode di Rāma, ma quando Tulsīdās cominciò a comporre il suo poema epico *Rāmcaritmānas*, l'*avadhī* si dimostrò uno strumento espressivo già pronto. L'*avadhī* si era già affermata quale strumento di espressione adeguato a temi epici o elegiaci, come quelli di cui è ricolma la storia di Rāma, e in modo analogo la *braj bhāṣā*, attraverso la sua identificazione con l'amoroso Kṛṣṇa, venne ad essere considerata lo strumento più raffinato per la poesia erotica in *hindī*. La *sādhukkaṛī bhāṣā*, specialmente associata con personaggi come Gorakhnāth, Kabīr, Ravidās e Dādū, manifestò il proprio carattere eclettico in antologie di poesia associate con la tradizione dei *sant*, le «brave persone» che predicavano una fede in nessuna forma particolare di dio oltre a quella trasmessa attraverso il carisma del proprio *guru*. [Vedi anche la biografia di *GORAKHNĀTH*]. Nella lingua di *sant* come Kabīr, la designazione Rāma non era tanto connessa con l'*avatāra* di Viṣṇu che era un re esemplare chiamato con quel nome, quanto piuttosto con la totalità della presenza divina.

Gli storici della letteratura *hindī* generalmente riconoscono una divisione linguistica e teologica della poesia devozionale medievale ripartita in tre categorie. Tipicamente essi presentano le prime due come espressioni divergenti della *saguṇa bhakti* (quella kṛṣṇaita e quella rāmaita), e la terza come *nirguṇa bhakti*. Secondo la dottrina *saguṇa* («dotato di qualità»), si può venerare in maniera appropriata Dio attraverso gli attributi e le forme divine che si fanno percepire nel mondo fenomenico, ovvero per mezzo del mito e dell'immagine. Secondo la dottrina *nirguṇa* («senza qualità»), lo scopo della vita religiosa è rimuovere tali simboli terreni e raggiungere una comprensione più pura del divino; quest'insegnamento è il nucleo del messaggio di poeti come Kabīr e Nānak.

Tuttavia, voler sottolineare in maniera eccessiva questa tassonomia tripartita significa ignorare ciò che unisce tutta questa congerie di santi-poeti e di coloro che venerano i loro nomi. La tradizione ha riconosciuto questi legami affermando una serie di connessioni, immaginarie e reali, tra i singoli santi. In un certo senso questi legami riaffermano i singoli dialetti e le singole tradizioni religiose a cui si è fatto riferimento, ma creano anche tra di essi delle confluenze che tendono a guidare il gruppo in una singola corrente. Nella poesia dei *sant* alcuni di questi legami sono affermati in versi attribuiti agli stessi santi: Ravidās menziona Nāmdev e Kabīr; Dādū aggiunge a tale elenco il nome di Ravidās; i santi-poeti del Maharasthtra, Eknāth e Tukārām, a loro volta riconoscono Dādū. Altre connessioni emergono in agiologie antiche come il *Bhaktamāl* di Nābhādās (circa 1625) e la *Caurāsī vaiṣṇavan kī vārtā* (circa 1650) attribuita nella sua versione finale a Gokulnāth. Il primo testo raffigura Kabīr, Ravidās e Pīpā come discepoli di un *guru* comune, Rāmānand, e il secondo inserisce l'eclettico Sūrdās in una serie di poeti settari come Paramānanddās e Nanddās, che erano discepoli di Vallabha. [Vedi anche la biografia di *VALLABHA*]. Altre relazioni sembrano essere state ipotizzate in epoca posteriore, come la tradizione secondo la quale Nānak incontrò Kabīr, Tulsīdās incontrò Sūrdās, o Mīrā Bāī abbracciò Ravidās come proprio *guru*. Schemi ripetuti nelle biografie dei santi-poeti di entrambe le parti di questa linea *saguṇa-nirguṇa*, per esempio l'ottenimento di una ricchezza miracolosa e non desiderata, pongono queste figure in una ancor più stretta prossimità.

Queste associazioni al livello dell'agiografia ne riecheggiano altre che compaiono nella poesia stessa. Nonostante tutte le loro differenze di prospettiva, i poeti *bhakti* sembrano uniti nella convinzione che l'esperienza personale debba essere coltivata come un modo di avvicinarsi a Dio; perciò essi minimizzano e spesso mettono in ridicolo le preoccupazioni della religione ritualistica. Inoltre, tutti i poeti *bhakti*, con l'unica eccezione di Tulsīdās, sembrano considerare entrambi i sessi e tutti gli strati della società come devoti potenzialmente degni. Infine, tutti condividono una comune modalità del discorso. Poeti diversi come Sūrdās, con la sua tenera affettuosità verso Kṛṣṇa bambino, e Kabīr, con la sua predilezione per una radicale critica sociale, sono accomunati nel fatto che una significativa parte dei loro sforzi creativi è dedicata a poemi del genere *vinaya* («umile petizione»). Questi canti di petizione e lamento

nascono principalmente dall'esperienza di essere separati da dio (*viraha*), e sebbene il desiderio di vedere dio (di ottenere il *darśan*, «la visione») possa sembrare naturale da una prospettiva *saguṇa* come quella di Sūr o di Tulsī, tale aspirazione si trova anche in poemi attribuiti a Kabīr e a Nānak. In effetti, i temi gemelli del *viraha* e del *darśan* persistono nella poesia *bhakti* in tutto il subcontinente. [Vedi anche *BHAKTI*].

La conservazione della tradizione. Un segno della misura in cui i poeti *bhakti* dell'area *hindī* definirono una sensibilità regionale è il fatto che le loro opere sono diventate elementi importanti nei *curricula* usati oggi nelle scuole pubbliche dell'India settentrionale. Ma l'impatto religioso dei poeti si estende anche molto al di fuori delle aule scolastiche.

Rappresentazione. Ogni autunno, nel periodo vicino alla festa di Daśahrā o Vijayamadaśamī, quando si celebra la vittoria di Rāma sul demone Rāvaṇa, il *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās diventa la base di rappresentazioni teatrali (*rāma līlā*) che descrivono gli avvenimenti salienti della vita di Rāma. La più famosa di queste *rāma līlā* si svolge nei giardini del palazzo del maharaja di Benares e si protrae per un periodo di trentun giorni, richiamando pellegrini da molto lontano; altrettanto affollate *rāma līlā* si celebrano nelle città e nelle cittadine dovunque si parli *hindī*. Allo stesso modo, nelle settimane che portano alla celebrazione del compleanno di Kṛṣṇa, la Kṛṣṇa Janmāṣṭamī che cade in agosto o in settembre durante la stagione delle piogge, si svolge la rappresentazione dei versi di Sūrdās e di altri poeti in *braj bhāṣā* in drammi musicali che descrivono la vita di Kṛṣṇa, in particolare la sua infanzia e la sua giovinezza. Queste *rāsa līlā* provengono dalla regione Braj, che è un grande centro di pellegrinaggio, specialmente durante i mesi piovosi di Śrāvaṇ e di Bhādrapad. [Vedi anche *LĪLĀ*].

Nonostante il *Rāmcaritmānas* diventi tipicamente la base di grandi rappresentazioni pubbliche solo in autunno, esso funge da centro della devozione privata per tutto l'anno: spesso, individui e associazioni religiose assumono brahmani per recitarlo senza interruzione dall'inizio alla fine, o lo fanno essi stessi. Allo stesso modo, in qualunque momento si possono cantare in gruppi devozionali le lodi di Kṛṣṇa. In effetti, questi gruppi di *bhajan* («canto») rappresentano gran parte della vita religiosa non strutturata che anima i villaggi e le città indiane. L'industria cinematografica indiana, la cui lingua principale è la *hindī*, ha adottato nei propri film molti *bhajan* tradizionali, rendendoli familiari non solo nelle regioni in cui si parla *hindī* ma nell'intero Paese e anche all'estero. È difficile dire se la coscienza pubblica della letteratura religiosa in *hindī* sia oggi maggiormente forgiata dai testi scolastici e dagli economici libretti religiosi, dagli attori e dai predicatori itineranti, oppure dai numerosi film che trattano temi religiosi. [Vedi anche *TEATRO-DANZA E DANZA RITUALE DELL'INDIA*].

Comunità e ordini. Gran parte della vita religiosa dell'India settentrionale durante l'ultimo mezzo millennio è stata definita dalle comunità religiose, sia laiche sia ascetiche, che furono fondate per incanalare il fervore religioso del periodo medievale. Queste offrono accesso alla tradizione *bhakti* sia di tipo *saguṇa* che di tipo *nirguṇa* con i *sampradāya* («tradizioni settarie») Gauḍīya, Vallabha, Nimbārka, Haridāsī e Rādhāvallabha, principalmente devoti a Kṛṣṇa; l'ordine Rāmānandī è specialmente devoto a Rāma; e il Kabīr Panth, il Ravidāsī Panth, il Dādū Panth e il Sikh Panth diffondono il messaggio dei *sant*.

Tra i gruppi kṛṣṇaiti, probabilmente i più influenti sono stati i *sampradāya* Gauḍīya e Vallabha. Il primo considera come proprio fondatore il santo estatico Caitanya (1486-1533), un bengalese che istituì templi e ordini monastici non solo nella sua regione natale ma anche in Braj e in Orissa. L'influenza di Caitanya sul Braj ha avuto senza dubbio molto a che fare con l'elevazione del culto di Rādhā, la favorita di Kṛṣṇa tra le sue amanti pastorelle (*gopī*), a uno *status* quasi eguale a quello del dio: ella è la sua consorte, consustanziale con lui. Altri ordini religiosi che hanno il proprio centro nel Braj (i *sampradāya* Rādhāvallabha, Haridāsī e Nimbārka) condividono questo culto di Rādhā, che trova espressione nella poesia di santi come Hit Harivaṁś, Haridās, e Vṛindāvandās. [Vedi anche *KṚṢṆAISMO* e la biografia di *CAITANYA*].

Il Vallabha *sampradāya*, che fa risalire le sue origini al teologo Vallabhācārya del XVI secolo, sembra aver ottenuto una definizione istituzionale un po' più tardi rispetto al Gauḍīya *sampradāya*, ma lo fece in maniera molto efficace. Sebbene agli inizi della sua storia fosse stato protetto dai dominatori moghul, egli fu costretto a lasciare l'area Braj durante il periodo in cui Aurangzeb occupava il trono; e trasferì il proprio centro a Nāthdvārā nel Rajasthan occidentale. Come parziale conseguenza della vicinanza di Nāthdvārā all'Occidente, i Gujarati sono diventati tra i devoti più influenti di ambito vallabhita, e le relazioni mercantili fecero di loro una forza importante in tutta l'India settentrionale. Vallabha, in accordo con la generale sensibilità del movimento *bhakti*, mise in dubbio l'opportunità che esistessero istituzioni clericali e monastiche, convinto che la vera fede non ammettesse distinzioni fra specialisti religiosi e gente comune. I discendenti di Vallabha, tuttavia, svilupparono uno stile rituale elaborato e un seguito abbastanza ricco da trasformare le proprie dimore in grandiosi templi in cui si mantennero alcune delle tradizioni cerimoniali più dettagliate dell'intero Indui-

smo. Uno degli aspetti salienti di questo stile è la minuziosa attenzione all'innodia: attraverso il *dhrupad* (uno stile di musica classica), il *sampradāya* ha conservato una tradizione di rappresentazione della poesia *bhakti* che altrove nell'India moderna è diventata obsoleta.

L'appartenenza ai *sampradāya* sia Gauḍīya che Vallabha richiede l'iniziazione da parte di uno dei loro capi spirituali. Tale iniziazione è aperta su una base ascrittiva a chiunque la richieda, nonostante le tradizioni familiari generalmente determinino il retaggio dell'insegnamento cui una persona si accosta. Un'altra restrizione riguarda lo *status* sociale. Generalmente, l'appartenenza a queste comunità è limitata ai membri della società castale; gli intoccabili, nonostante le raccomandazioni di alcuni insegnamenti *bhakti*, generalmente non sono benvenuti e non richiedono l'affiliazione.

Gli schermi di associazione sono molto diversi tra le varie comunità legate all'ambito *nirguṇa* della tradizione *bhakti*. L'enfasi teologica ad allontanarsi da particolari caratteristiche e forme attribuite a dio sembra andare parallela con la messa in dubbio della legittimità di tali distinzioni nella società. Tra i poeti *nirguṇa*, specialmente Kabīr e Ravidās espressero commenti duri sulle caste, senza dubbio in parte a causa delle proprie umili origini; le comunità che si sono formate in loro nome continuano a richiamare soprattutto adepti appartenenti alle caste inferiori. Questo è straordinariamente vero per quanto riguarda Ravidās: nell'ultimo secolo, specialmente in Panjab ma ora anche altrove, il suo nome ha avuto una funzione di mobilitazione dell'orgoglio comunitario tra la casta dei *camār* (lavoratori della pelle) alla quale egli apparteneva. Si sono fondati templi dedicati a Ravidās, istituzioni scolastiche e centri comunitari, e la poesia a lui attribuita serve come una componente essenziale della dottrina Ravidāsī. Il retaggio istituzionale di Kabīr, il Kabīr Panth, è più complesso e di ampio raggio, e comprende sia istituzioni monastiche che gruppi laici. Esso si estende da un centro posto nella sua stessa città, Benares, verso oriente fino al Bihar e verso occidente fino al Gujarat. Nonostante il Kabīr Panth abbia membri prevalentemente di casta bassa, anche le caste mercantili svolgono un ruolo importante, specialmente nella setta Dharmadāsī.

Le caste mercantili hanno esercitato un'influenza ancora maggiore sullo sviluppo del Sikh Panth, la comunità che fa risalire le proprie origini a Nānak, poiché ciascuno dei suoi dieci *gurū*, compreso lo stesso Nānak, apparteneva a famiglie mercantili (*khatrī*). La comunità sikh, tuttavia, non è assolutamente limitata ai *khatrī* e la sua direzione è stata condivisa egualmente dalla casta di coltivatori e di proprietari terrieri del Panjab detta *jāṭ*. Mentre le comunità devote a Kabīr e a Ravidās tipicamente venerano i propri *gurū* in forma di immagine, ponendoli al centro della propria vita rituale, la comunità sikh ha, almeno a partire dall'epoca del decimo *gurū*, evitato tali pratiche. Nel culto sikh, le funzioni che altrove si incentrerebbero intorno a un'immagine di *gurū* sono riferite a un libro, l'antologia *bhakti* (*Ādi Granth*) redatta da Gurū Arjun, e per questo motivo l'opera stessa è considerata come un *gurū* a tutti gli effetti, il *Gurū granth sahib*. Grazie a esso, i sikh entrano quotidianamente in contatto con le parole dei santi *nirguṇa bhakti* posti all'origine della loro tradizione. [Vedi anche *SIKHISMO*].

Ciascuna delle comunità finora menzionate, forse con la sola eccezione di quella Ravidāsī, può far risalire le proprie origini direttamente al periodo *bhakti* medievale, talora riconoscendo come proprio fondatore un singolo poeta. Ma il retaggio *bhakti* si estende anche a gruppi le cui relazioni istituzionali con i santi medievali sono più difficili da stabilire. Tra questi è particolarmente importante il Radhasoami Satsang, una tradizione *nirguṇa* che si pose in rilievo alla metà del XIX secolo e che da allora si è frantumata in numerose comunità incentrate su un *guru*, alcune delle quali vantano una notevole componente internazionale. Il Radhasoami è abbastanza influente nella vita dell'India settentrionale: molti funzionari governativi sono suoi membri; le sue pubblicazioni sono numerose; e quando nel suo centro a Beas, Panjab, si tengono grandi raduni, centinaia di migliaia di pellegrini vi prendono parte. La storia della setta Radhasoami mostra la fondazione di numerose comunità utopistiche, come quella di Beas, il cui impulso doveva in parte lasciarsi indietro l'appartenenza castale, poiché i membri si radunavano per vivere in comune al cospetto di un *guru* vivente. Curiosamente, questo messaggio egualitario apparentemente diretto derivante dalla tradizione *bhakti* andava di pari passo con un'interpretazione esoterica di altri temi *bhakti*: per esempio, la tradizionale importanza attribuita all'ascolto della verità interiore fu trasformata in una dottrina del *gurū* come personificazione di un'eterna corrente di suono. Se si vanno a ricercare le radici di questo genere di pensiero si risale, attraverso la setta Dharmadāsī del Kabīr Panth, all'apoteosi dello stesso Kabīr come forza primordiale e sovrannaturale. Qui, come in altre aspetti della tradizione *nirguṇa bhakti*, il fervore demitologizzante che era stato espresso nel XV e nel XVI secolo sembra aver creato un vuoto che fu in seguito colmato da una nuova mitologizzazione.

Tradizioni *hindī* in prospettiva allargata. Presentare le tradizioni religiose che hanno la lingua *hindī* come proprio veicolo di espressione linguistica rappresenta solo in misura ridotta le dimensioni della vita religiosa degli induisti che abitano nell'India settentrionale. Si è detto poco dei rituali che riguardano i giorni, le setti-

mane, i mesi, gli anni o il ciclo della vita; della panoplia di specialisti religiosi dai brahmani ai terapeuti e agli asceti; del pantheon riverito nelle diverse regioni; dell'architettura templare e della prassi; o di come l'esperienza religiosa di ogni individuo sia condizionata dal sesso, dall'età o dalla posizione nella gerarchia castale, dal fatto di vivere in aree urbane o rurali, o ancora in prossimità dei principali centri religiosi. Spesso, l'uno o l'altro di questi fattori influenza le modalità della devozione individuale più profondamente che le tradizioni specificamente *hindī* qui discusse, e spesso ciò che più importa non è costante nell'intera regione *hindī* o nell'intero arco sociale. Nella regione *hindī*, come altrove, l'Induismo oppone resistenza a facili generalizzazioni. Tuttavia, è possibile porre in rilievo alcuni motivi che appaiono particolarmente significativi nella religione dell'India settentrionale, al confronto di altre regioni del subcontinente.

Per esempio, nel campo del rituale si può osservare che, in certo qual modo, è più accettabile nell'India settentrionale che altrove che un giovane uomo assuma il sacro cordone solo poco prima del matrimonio; in altre aree si insiste maggiormente sulla necessità di mantenere separati e distinti questi due riti principali del ciclo della vita. Per quanto riguarda le feste religiose, Holī, la celebrazione delle primizie di primavera, che cade a marzo o aprile, assume un'intensità da baccanale che in Maharashtra si potrebbe più facilmente associare con Gaṇeśa Caturthī o in Bengala con la Durgā Pūjā. [Vedi anche *HOLĪ*]. Tra gli specialisti religiosi si può menzionare il ruolo storicamente formativo svolto dall'ordine iconoclasta dei nāth, che attrae una mescolanza di membri asceti e laici. Il nāth *sampradāya*, che considera Gorakhnāth (circa IX-XI secolo?) come suo principale precettore, fu particolarmente influente nel porre le basi della tradizione dei *sant* man mano che essa si diffondeva nell'India settentrionale nei primi secoli medievali. Esso è associato con una forma particolare di yoga che postulava la potenziale immortalità di tutti, ponendo in dubbio l'efficacia delle forme tradizionali di rituale templare e brahmanico.

Si sono già toccati diversi punti in riferimento al pantheon, ma si può sottolineare ulteriormente che mentre l'intera India nei secoli recenti ha avuto la tendenza a ridurre la distanza tra le divinità principali e quelle locali incentrando una sempre maggiore attenzione su figure intermedie come la divinità elefante Gaṇeśa, l'India settentrionale è all'avanguardia nel propagare l'importanza del suo cugino scimmia, Hanumān. In Hanumān, servitore di Rāma, si uniscono forza e devozione sovrumane, facendo di questa divinità la personificazione stessa della *bhakti* realizzata; allo stesso tempo, egli rimane particolarmente accessibile e innocuo, poiché appartiene a una specie subumana. Lo *Hanumān cālīsā* (XIX secolo?), a lui dedicato, è uno dei testi più frequentemente recitati nell'India settentrionale e molti parlanti *hindī*, nei momenti di pericolo e di tensione, si rivolgono in prima istanza al dio scimmia.

Come tutte le principali regioni dell'India, l'India settentrionale possiede il proprio gruppo di luoghi di pellegrinaggio: Puṣkar e Nāthdvārā in Rajasthan; Badrināth e Gaṅgotrī nell'Himalaya; Mathurā e Vṛndāvana in Braj; Ayodhyā in Avadh; Hadrvar, Prayāga, Benares e Gayā situate da occidente a oriente lungo il Gange. Ciò che colpisce in molti di questi luoghi, tuttavia, e sicuramente a Vṛndāvana, Prayāga, Ayodhyā e Benares, è che essi attraggono pellegrini non solamente dalle regioni parlanti *hindī*, ma dall'intera India. [Vedi anche *VṚNDĀVANA* e *BENARES*]. Tre di questi luoghi – Vṛndāvana, Ayodhyā e Benares – devono la propria reputazione nazionale al fatto che sono considerati le città natali e le residenze primarie di tre grandi divinità del pantheon: Kṛṣṇa, Rāma, e Śiva. Benares, inoltre, gode della sua speciale associazione con il Gange, il fiume più sacro dell'India; la Jumna (Yamunā), sorella del Gange e per gli induisti a sua volta una dea, conferisce uno *status* particolare a Vṛndāvana. Prayāga deve la sua speciale santità al fatto che segna la confluenza di questi due fiumi; ogni dodici anni vi si svolge la più affollata celebrazione religiosa induista, il Kumbha Melā. Da tutti gli angoli del subcontinente giungono i partecipanti al Kumbha Melā, per bagnarsi alla confluenza del Gange, della Jumna e dell'invisibile Sarasvatī nel momento propizio in cui il sole entra nella casa dell'Acquario; tutti i gruppi castali, tutte le principali organizzazioni religiose e tutti gli ordini ascetici sono rappresentati. [Vedi anche *KUMBHA MELĀ* e *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*].

Il Kumbha Melā suggerisce ciò che forse è la caratteristica più distintiva della religione regionale nell'area *hindī*: in alcuni dei suoi tratti più importanti essa è anche panindiana. Si può trovare a Madurai la «Mathurā del Sud», o nella Godavari un Gange trasportato nell'India centrale, ma mai il contrario; i canti di Mīrā Bāī sono noti in tutta l'India in una maniera ineguagliabile dalle liriche tamil̲ della sua controparte Āṇṭāḷ dell'India meridionale. Il fatto che la *hindī* si contrappone all'inglese come lingua franca per l'India moderna non è l'unico motivo della tendenza dei parlanti *hindī* a considerare che la religione che praticano funga in qualche modo da paradigma induista; il fatto è che la storia e la mitologia li hanno resi ospiti degli dei davanti a tutti gli altri. Kṛṣṇa e Rāma vissero dove essi vivono, e quando Śiva scese dallo Himalaya alla pianura i suoi piedi si posarono innanzitutto su un luogo dove si parlava *hindī*. Le successive invasioni e gli spostamenti di popolazione hanno complicato e

trasformato il panorama religioso dell'India settentrionale più di quanto sia avvenuto nella maggior parte delle regioni del subcontinente, ma nulla può mutare la speciale pretesa della regione *hindī* che afferma che gli dei giunsero prima di tutto in quel luogo.

[Molte delle sette qui menzionate sono discusse in *VIṢṆUISMO*, specialmente negli articoli sui *Bhāgavata* e sul *Pāñcarātra*; vedi anche *ŚRĪ VAIṢṆAVA*. Per un'ulteriore trattazione del culto di Kṛṣṇa, vedi *KṚṢṆAISMO*. I santi-poeti medievali sono discussi in *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA* e in *MARATHI, RELIGIONI*. Vedi anche *KṚṢṆA*; *RĀMA*; *RĀDHĀ* e *ŚIVA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente e aggiornata fonte per lo studio della letteratura devozionale nei dialetti della *hindī* medievale è R.S. McGregor, *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden 1984. Il compendio di P. Chaturvedi, *Uttarī Bhārata kī sant paramparā*, Allahabad 1964, offre una panoramica più ampia ma spesso meno critica dei santi e delle comunità di fede *nirguṇa*, e P.D. Mital, *Braj ke dharma-saṃpradāyō kā itihās*, Delhi 1968, fa lo stesso per le tradizioni *saguṇa* del Braj. Per quanto riguarda l'*avadhī* e le tradizioni rāmaite, si possono menzionare Camille Bulcke, *Rāma-kathā: utpati aur vikās*, Allahabad 1950, e una serie di articoli che affrontano argomenti connessi alla setta Rāmānandī: cfr. R. Burghart, *The Founding of the Ramanandi Sect*, in «Ethnohistory», 25 (1978), pp. 121-39; *Wandering Ascetics of the Rāmanandī Sect*, in «History of Religions», 22 (1983), pp. 361-80; e *The Disappearance and Reappearance of Janakpur*, in «Kailash», 6 (1978), pp. 257-84.

Per quanto riguarda le tradizioni settarie associate con Tulsīdās, Sūrdās, Kabīr, Nānak, Mīrā Bāī e con altri santi *bhakti*, cfr. R.K. Barz, *The Bhakti Sect of Vallabhācārya*, Faridabad 1976; R.D. Haynes, *Svāmī Haridās and the Haridāsī Sampradāy*, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania 1974; W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Delhi 1975; W.G. Orr, *A Sixteenth-Century Indian Mystic. Dadu and His Followers*, London 1947; D.N. Lorenzen, *The Kabīr Panth. Heretics to Hindus*, in D.N. Lorenzen (cur.), *Religious Change and Cultural Domination*, México 1981, pp. 151-71; Karine Schomer e W.H. McLeod (curr.), *The Sants*, Delhi 1986. Sui Radhasoami, cfr. D. Gold, *The Lord as Guru in North Indian Religion*, Ph.D. Diss., University of Chicago 1982, e L.A. Babb, *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkeley 1986, rist. Prospect Heights/Ill. 2000, e M. Juergensmeyer, *Radhasoami Reality. The Logic of a Modern Faith*, Princeton 1991, 2ª ed. 1996.

Una sottile descrizione dell'universo religioso di un villaggio all'estremità sudorientale della regione di lingua *hindī* è L.A. Babb, *The Divine Hierarchy*, New York 1975; uno studio complementare di un villaggio ancora più a nord è Susan Snow Wadley, *Shakti. Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*, Chicago 1975. La religione degli intoccabili in Panjab, compreso il loro culto di Ravidās, è il soggetto di M. Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, Berkeley 1982. L'atmosfera del pellegrinaggio a Benares (Vārāṇasī) e a Vṛndāvana è descritta in Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982, e in J. Stratton Hawley, *At Play with Krishna*, Princeton 1981; uno studio più approfondito si può trovare in S.M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley 1973.

JOHN STRATTON HAWLEY

TULSĪDĀS, poeta indiano tardomedievale i cui drammi e le cui opere hanno avuto una grande influenza sulle correnti devozionali induiste, in particolar modo in quelle comunità che fecero di Rāma il cuore del loro culto. Nonostante la sua grande popolarità, o forse proprio a causa di questa, sono disponibili pochissime informazioni accurate sulla vita di Tulsīdās. Esiste abbondante materiale sul suo conto in forma di agiografie e di leggende orali, ma queste legittimano la sua vita da santo e la natura sacra delle sue opere letterarie più che riportare gli episodi reali della biografia.

Non essendoci accordo sulla data di nascita di Tulsī, si concorda in generale nel fissarne la morte nel 1623. La data tradizionalmente accettata per la nascita è il 1503, ciò significherebbe ch'egli visse 120 anni. Questo è logico dal punto di vista dei suoi agiografi, poiché l'arco completo della vita di un uomo senza peccato si crede sia di 120 anni. Studiosi moderni ipotizzano ch'egli nacque probabilmente nel 1532 in una famiglia brahmana, in un'area in cui si parlava una variante orientale della *hindī*. Nel suo *Kavitāvali*, Tulsī scrive che nacque in una famiglia molto povera e che suo padre e sua madre non accolsero bene la sua nascita. La leggenda vuole che egli fosse nato sotto una congiunzione di pianeti sfavorevole, il che significa che i suoi genitori dovettero abbandonarlo per ragioni astrologiche.

Tulsī racconta che, nonostante durante l'infanzia la sua mente fosse rivolta costantemente a Rāma, cadde da adulto nella rete della condotta mondana. A un certo punto della sua esistenza si recò a Benares, ove visse sino alla morte.

Nel 1574, Tulsī iniziò la composizione della sua opera più conosciuta, il *Rāmcaritmānas*, o *Il sacro lago delle imprese di Rāma*, che lo rese famoso; egli stesso sottolinea nel suo *Kavitāvali* che «il mondo mi paragona al grande saggio Vālmīki». Oltre al *Rāmcaritmānas* e al *Kavitāvali*, possono essere attribuite con certezza a Tulsī almeno altre dieci opere, tra cui le principali sono *Vinay-patrika*, *Dohāvali* e *Gītāvali*.

In qualità di poeta, Tulsīdās unisce la grandezza e la maestà del sanscrito alla grazia e al potere lirici della *vraj* (o *braj*) *bhāṣā*, un dialetto della *hindī*. Maestro dell'allitterazione e del ritmo, Tulsī mostra di avere un grande controllo nell'uso delle parole, controllo che gli

permette di mescolare lo stile epico a quello lirico. La sua scelta del dialetto e il suo stile non erano conformi ai modelli colti del suo tempo. Tulsī descrive se stesso come un *prākrit kavi* («poeta incolto»), e da un punto di vista colto il suo linguaggio era *grāmya* – del villaggio, non acculturato. Eppure proprio in virtù della sua eccellenza poetica, il *Rāmcaritmānas* è stato di tutti i testi in lingua *hindī* il più venerato sia dagli studiosi sia dalle persone comuni.

La conquista più grande di Tulsī sta nell'aver reso accettabile alla comunità ortodossa induista lo stile devozionale popolare, e accessibili alla gente ordinaria le interpretazioni filosofiche della cultura alta. La sua rivisitazione del *Rāmayaṇa*, basata sulle versioni sanscrite *Adhyātma-rāmayaṇa* e *Bhuśuṇḍi-rāmāyaṇa*, rivoluzionò la natura dell'epica e la trasformò in un poema devozionale popolare.

[Vedi anche *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*; *BHAKTI*; *RĀMĀYAṆA* e *POESIA RELIGIOSA DELL'INDIA*].

BIBLIOGRAFIA

W.D.P. Hill (trad.), *The Holy Lake of the Acts of Rāma*, 1952, rist. Oxford 1971.

R.S. McGregor, *Hindi Literature from Its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden 1984.

Tulsī Dās, *Kavitāvali*, R. Allchin (trad. e cur.), London 1964.

VELCHERU NARAYANA RAO

UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA (XIV secolo d.C.), maestro tamil̲ dello Śaiva Siddhānta, autore e teologo. Umāpati Śivācārya, che fiorì nella città-tempio di Chidambaram nell'India meridionale agli inizi del XIV secolo, fu l'ultimo dei quattro *santāna ācārya* («maestri ereditari», termine qui riferito a quattro teologi in una successione di maestro-discepolo) della scuola tamil̲ filosofico-teologica dello Śaiva Siddhānta. (Gli altri tre *ācārya* erano Meykaṇṭār, Aruṇanti e Maṟaiñāṉa Campantar, tutti vissuti nei secoli XIII e XIV). Secondo la tradizione, Umāpati era un brahmano viṣṇuita di Koṟṟavaṉkuṭi, vicino a Chidambaram. Un giorno, tornando dal tempio, egli si imbatté nell'*ācārya* śivaita Maṟaiñāṉa Campantar. Dall'incontro scaturì la conversione di Umāpati allo Śivaismo. Sotto la guida di Maṟaiñāṉa Campantar, che divenne il suo guru, Umāpati studiò i testi religiosi śivaiti ed egli stesso contribuì in modo prolifico alla letteratura *tamil̲* dello Śaiva Siddhānta.

La scuola dello Śaiva Siddhānta tamil̲ considera come canonici quattordici testi teologici ai quali si fa riferimento collettivamente con il nome di *Meykaṇṭaśāstra*. Umāpati scrisse otto di questi trattati, il più importante dei quali è il *Civapirakācam* (La luce di Śiva). Il *Civapirakācam* è un «trattato supplementare» (*cārpunūl*) di un centinaio di stanze, collegato sia allo *Civañāṉapōtam*, il «trattato radicale» (*mutaṉūl*) di Meykaṇṭar, il *sūtra* basilare dello Śaiva Siddhānta tamil̲, sia al *Civañāṉacittiyār*, un trattato commentario (*val̲inūl*) secondario di Aruṇanti al *Civañāṉapōtam*. Tutto ciò inserisce chiaramente l'opera e il pensiero di Umāpati all'interno di un lignaggio settario induista tipicamente medievale, scolastico nello stile e nella sostanza. Umāpati condivide con gli altri *siddhāntin* tamil̲ una triplice ontologia: *pati* («il signore», cioè Śiva), *pacu* («la creatura», ovvero le anime), e *pācam/malam* («schiavitù»/«sporcizia», ovvero la realtà fenomenica e la coscienza). Nel *Civapirakācam*, dà mostra di acume psicologico considerevole nel delineare i vari livelli dell'esperienza conoscitiva che l'anima attraversa durante il suo viaggio da uno stato originario ottenebrato dal legame intimo con *malam* all'illuminazione ultima nella luce di Śiva.

Le altre opere di Umāpati contenute nel *Meykaṇṭaśāstra* sono qui di seguito brevemente descritte. Il *Tiruvaruṭpayaṉ* contiene dieci serie di dieci distici composti nello stile della rinomata opera etica tamil̲ conosciuta come *Tirukkuṟaḷ*. Poiché le massime del *Tirukkuṟaḷ* si occupano solo della giusta condotta (*dharma*), della ricchezza e del potere (*artha*) e dell'eros (*kāma*), Umāpati compone il *Tiruvaruṭpayaṉ* al fine di fornire una sezione sul *mokṣa*, il quarto «scopo della vita» (*puruṣārtha*) induista. Il *Viṉāveṇpa*, in tredici quartine, riporta un dialogo tra l'autore e il suo maestro su particolari dell'ontologia e dell'epistemologia *siddhānta*. Il *Pōṟṟippakṟoṭai*, composizione di novantacinque stanze nella forma dell'inno di lode, descrive la trasformazione che l'anima vive per merito della grazia di Śiva. Il *Koṭikkavi*, di quattro quartine soltanto, gioca sull'analogia tra l'ascesa dell'anima a Śiva e l'issarsi di una bandiera durante la festività al tempio. Il *Neñcuviṭutūtu*, di 125 stanze, fa del cuore dell'autore un messaggero inviato al suo amato (Śiva), descritto come un re, e narra la trasformazione che questi opera sull'anima del suo devoto. L'*Uṇmaineṟiviḷakkam* contiene sei quartine che si occupano della trasformazione e dell'illuminazione dell'anima. Il *Caṅkaṟpanirākaraṇam* è composto da venti stanze che confutano le altre vi-

sioni settarie, quella dell'Advaita Vedānta in modo particolare.

Tradizionalmente, Umāpati è considerato l'autore non solo delle opere del *Meykaṇṭaśāstra*, ma anche di un certo numero di opere purāṇiche in *tamil*: un sunto della grande agiografia di Cēkkilār sulle vite dei santi devozionali śivaiti tamil; un'agiografia sullo stesso Cēkkilār; lo *sthalapurāṇa* («storia sacra di un luogo») di Chidambaram; un *purāṇa* sulle origini del *Tirumuṟai*, raccolta śivaita tamil di inni sacri. Umāpati compose inoltre un commentario sanscrito al *Pauṣkarāgama* e compilò un'antologia di *āgama* śivaiti, lo *Śataratnasaṃgraha*.

[Vedi anche *ŚIVAISMO*, articolo su *Śaiva Siddhānta*; *TAMIL, RELIGIONI DEI*; *MEYKAṆṬĀR*].

BIBLIOGRAFIA

Le traduzioni del *Civapirakācam* e del *Tiruvaruṭpayaṉ* in inglese si trovano rispettivamente in H.R. Hoisington (trad.), *Tattuva-kaṭṭaḷei, Siva-gnāna-pōtham, and Siva-pirakāsam*, New Haven 1854; G.U. Pope (trad.), *The Tiruvāçagam*, 1900, rist. Madras 1970, «appendice» introduttiva, pp. XXXIX-LXXXVII. Il testo di P. Thirugnanasambandhan, *Śataratnasaṅgraha of Śrī Umāpati Śivācārya*, Madras 1973, contiene una traduzione con commento dell'antologia degli *āgama*. I contributi di Umāpati al *Meykaṇṭaśāstra* sono discussi in Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, Oxford 1971, pp. 260-324. Sulle opere purāṇiche di Umāpati, cfr. K.V. Zvelebil, *Tamil Literature*, Leiden 1975, pp. 200-201, 211.

GLENN E. YOCUM

UPANIṢAD. Le *upaniṣad* sono speculazioni filosofiche codificate, in sanscrito, di varia lunghezza, sia in prosa sia in versi, composte oralmente e memorizzate perlopiù da anonimi saggi del subcontinente indiano, principalmente nei periodi classico e medievale. Mentre le più importanti e influenti *upaniṣad* vediche risalgono all'epoca che si estende tra l'VIII e il IV secolo a.C., alcune *upaniṣad* settarie meno note comparvero fino al XVI secolo d.C. Prese singolarmente e anche nel loro insieme, le *upaniṣad* presentano intuizioni e dottrine che servono da fondamento per la maggior parte del pensiero filosofico indiano.

Le dottrine tradizionali dell'Asia meridionale basate sulle *upaniṣad* sono state chiamate *Vedānta*, la «fine dei *Veda*», poiché le *upaniṣad* segnano, sia cronologicamente sia formalmente, la conclusione del canone vedico. Ancor più appropriatamente, gli insegnamenti delle *upaniṣad* sono definiti la fine dei *Veda*, in quanto essi si propongono di presentare il «significato nascosto» o il «vero messaggio» della pratica e del pensiero religioso.

La dottrina centrale presentata dalle *upaniṣad* nel loro insieme è imperniata sulla nozione che al di là di tutto il movimento spaziale e il flusso temporale del mondo, come esso è sperimentato dai sensi, esiste una realtà sottile, pervasiva, atemporale e immutabile che è identica anche all'immortale essenza dell'essere umano. Le prime *upaniṣad* vediche chiamano quest'anima del mondo unificata e imperitura *brahman* o *ātman*, dove il primo termine denota più tipicamente la divinità e il secondo indica il correlativo «sé» divino che risiede al livello più profondo di ogni individuo. Le *upaniṣad* teistiche insegnano che questo *brahman* o *ātman* è una singola divinità genericamente conosciuta come Īśvara o Īśa (Signore) che vive nell'intimo di ogni essere ed è identificato da particolari comunità settarie specialmente come Śiva, Viṣṇu, o la Dea.

Pur ammettendo esplicitamente o implicitamente le difficoltà di comprendere una realtà nascosta che trascende le strutture di tempo, spazio e causalità, o semplicemente non può essere conosciuta attraverso di esse, le *upaniṣad* sostengono che attraverso pratiche di meditazione disciplinate e la coltivazione di una straordinaria conoscenza essa può, in effetti, essere compresa. Tale comprensione libera dagli apparenti cicli di vita e morte causati dall'ignoranza che si ha del fatto che il sé essenziale non muore. Pertanto, le antropologie, teologie e soteriologie religiose delle *upaniṣad* ruotano tutte attorno a un concetto chiave che compare in maniera unitaria ma che potrebbe essere ben caratterizzato dall'affermazione dell'*Adhyātma Upaniṣad* che «la persona libera è colui che attraverso l'introspezione non vede alcuna distinzione tra il proprio sé e il *brahman* e tra il *brahman* e l'universo» e dalla dichiarazione della *Kaṭha Upaniṣad* che, avendo compreso questa identità, «ci si libera dalle fauci della morte» (3,5).

Le *upaniṣad* furono poste in forma scritta per la prima volta nel 1656 d.C., quando il sultano Dara Shakoh patrocinò la traduzione di cinquanta *upaniṣad* dal sanscrito in persiano. Nel 1801-1802, queste opere persiane furono poi tradotte in latino da Anquetil Duperron, a costituire la prima versione europea, sebbene di scarsa qualità. Da quell'epoca in avanti, tutte le *upaniṣad* sono state trasposte in varie scritture indiane e le più importanti o influenti sono state tradotte virtualmente in tutte le principali lingue del mondo. Le *upaniṣad* si presentano come opera d'importanza monumentale nella storia dell'India e del mondo intero.

Connotazioni del termine *upaniṣad*. Il termine *upaniṣad*, formato dalla radice verbale sanscrita *sad* («sedere») e dai prefissi *upa-* e *ni-* («vicino»), rappresenta l'azione di sedere ai piedi di qualcuno. La tradizione pe-

dagogica nella quale uno studente alla ricerca di conoscenza sacra sedeva sul terreno di fronte a un *guru* esemplifica, in parte, le pratiche dei *vānaprastha* («abitanti della foresta») e dei *saṃnyāsin* («rinuncianti») vedici che si erano ritirati in romitaggi silvani per meditare e studiare. [Vedi anche *SAṂNYĀSA*]. Questa pratica compare anche in diverse tradizioni tantriche e āgamiche, molti seguaci delle quali vivevano oltre i confini della civiltà sedentaria, dove praticavano meditazione yogica sotto la guida di un *guru*. Attraverso una combinazione di dialoghi, monologhi, domande e risposte, indovinelli, e discorsi speculativi, lo studente udiva in privato dal maestro lezioni segrete che erano state tramandate attraverso le generazioni del sacro lignaggio. Tale «lezione segreta» era una *upaniṣad*. Una volta isolate come genere testuale, le raccolte di tali dottrine segrete sono note come le *upaniṣad*.

Il termine *upaniṣad* connota, dunque, un elemento di esoterismo. Infatti, le *upaniṣad* affermano esplicitamente che queste lezioni non sono destinate a un pubblico generico: «Nessuno che non abbia mantenuto il voto pensi a questo», esige la *Muṇḍaka Upaniṣad* (3,12,11), e la *Rāmapūrvatāpanīya Upaniṣad* raccomanda al maestro di «non dare [i suoi insegnamenti] alla gente comune» (84). Che gli insegnamenti dovessero essere uditi solo da ascoltatori selezionati è dimostrato dagli stessi testi, poiché sinonimi e apposizioni della parola *upaniṣad* includono non solo termini come *satyasya satyam* («la verità delle verità», *Bṛhad. Up.* 2,1,20), ma anche *rahasyam* («ciò che è nascosto», *Nṛsiṃhottaratāpanīya Up.* 8) e *paramam guhyam* («ciò che è un supremo segreto», *Kaṭha Up.* 3,17).

Il tono esoterico delle dottrine upaniṣadiche deriva in parte dalla posizione che esse occupano nel più vasto *corpus* letterario vedico. Le più antiche opere letterarie vediche sono gli inni ispirati, i canti e gli incantesimi del *Ṛgveda*, del *Sāmaveda*, dello *Yajurveda* e dell'*Atharvaveda*, che furono composti dai visionari e dai sacerdoti delle varie tradizioni vediche e furono codificati verso il 1200 a.C. (sebbene alcuni siano precedenti e alcuni posteriori). A queste *Saṃhitā* («raccolte») di poemi e canti sono annesse istruzioni rituali conosciute come i *brāhmaṇa*, che risalgono a un'epoca fra il 1000 e l'800 a.C. Già nel IX secolo a.C. alcuni individui e piccoli gruppi di persone, più spesso della classe sociale *kṣatriya* (guerriera) piuttosto che *brāhmaṇa* (sacerdotale) (cfr. *Bṛhad. Up.* 1,4,11), cominciarono ad abbandonare i villaggi per vivere e meditare nella foresta. In quel luogo, non potendo o non volendo celebrare le cerimonie religiose vediche talora elaborate e costose, essi contemplarono il significato allegorico piuttosto che quello letterale degli inni e dei rituali. Queste interpretazioni allegoriche formarono la base di testi noti come gli *āraṇyaka*, o «testi silvestri». Verso l'inizio dell'VIII secolo a.C., questi saggi contemplativi cominciarono a formulare interpretazioni filosofiche più astratte delle metafore e delle omologie usate nei *brāhmaṇa* e negli *āraṇyaka* cercando di ottenere la conoscenza dello *status* ontologico più profondo del mondo e del luogo che gli esseri umani occupano in quel mondo. Da questo contesto emersero le *upaniṣad*, la riflessione filosofica non sacerdotale sulla natura della realtà stessa.

Gli autori delle *upaniṣad* si distaccarono dalla tradizione religiosa del proprio tempo in quanto, a differenza dei precedenti poeti e visionari vedici, essi avevano uno scarso interesse a proclamare le meraviglie del mondo oggettivo o a lodare gli dei che si riteneva avessero dato vita a quel mondo. I saggi della foresta ritenevano che il mondo esteriore fosse meno importante di quello interiore e che gli dei non fossero altro che riflessi o espressione di processi soggettivi all'interno dell'essere dell'individuo. «Tutti gli dei sono dentro di me», afferma un antico testo silvestre, il *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* (1,14,2). La *Kaivalya Upaniṣad*, un testo posteriore, insegna che «il *brahman* supremo, che è tutte le forme, che è la suprema realtà dell'universo, che è il più sottile del sottile e che è eterno, non è altro che te stesso». L'accento upaniṣadico sul mondo interiore piuttosto che sulle pratiche religiose esteriori distinse analogamente i saggi della foresta dagli autori di testi rituali come i *brāhmaṇa* e, in seguito, i *kalpasūtra*. Per i saggi della foresta non c'era alcun bisogno di «lavacri rituali, né di riti periodici, né di divinità, né di collocazioni, né di spazi sacri, né di culto» (*Tejobindu Up.* 4).

Non ci sono linee distinte che separino i *brāhmaṇa* dagli *āraṇyaka*, e gli *āraṇyaka* dalle *upaniṣad* come genere testuale; gli *āraṇyaka* più antichi assomigliano nella forma ai *brāhmaṇa* posteriori e gli *āraṇyaka* posteriori si distinguono a stento dalle prime *upaniṣad*. Alcune tradizioni affermano che la prima vera *upaniṣad* è l'*Aitareya Āraṇyaka* del *Ṛgveda* (IX secolo a.C.), mentre perlopiù si tende a tracciare quella linea con l'avvento della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* dello *Śukla* («bianco») *Yajurveda* e della *Chāndogya Upaniṣad* del *Sāmaveda*, che risalgono entrambe all'VIII secolo a.C.

Dottrine upaniṣadiche. Le rappresentazioni simboliche della realtà ultima presenti nelle *upaniṣad* sono coerenti con la nozione che tale realtà è non manifesta e tuttavia vitale. Il *brahman* (*ātman*, Īśvara, ecc.) è descritto come un respiro vitale (*prāṇa*), vento (*vāyu*) o spazio vuoto (*ākāśa*); come pura coscienza (*cit*), beatitudine (*ānanda*), o eternità (*ananta*); e come l'infinito soggetto dal quale sono conosciuti tutti gli oggetti, la «guida interiore» (*antaryāmin*) di tutto ciò che è. [Vedi anche *BRAHMAN*].

Data la sua natura, riconosciuta come immanente e

tuttavia trascendente, i discorsi ontologici nelle prime *upaniṣad* vediche descrivono il *brahman* sia cosmicamente (*saguṇa*, «dotato di caratteristiche») che acosmicamente (*nirguṇa*, «senza caratteristiche»). Il *saguṇa brahman* è concepito come l'essenza più sottile (*aṇimā*, *rasa*, eccetera) di tutte le cose del mondo, come il miele è l'essenza della cera delle api e l'olio è l'essenza dei semi di sesamo (cfr. *Chānd. Up.* 6,9ss.). Inteso in senso cosmico, pertanto, il *brahman* è la sostanza dell'universo. Ciò non significa che il *brahman* sia la materia del mondo che può essere percepita sensorialmente. Piuttosto, esso è quella realtà nascosta e sottile che permette a tutte le cose di esistere in primo luogo. Perciò, quando i saggi della *Muṇḍaka Upaniṣad* sottolineano che «questo intero mondo è *brahman*» e che il *brahman* è «il motore nascosto... all'interno di tutto ciò che si muove, che respira, e che batte le palpebre» (2,2,1-2), essi intendono la nozione ontologica cosmica che il *brahman* è la vera e propria «qualità dell'essere» di tutti gli esseri, compresi gli esseri umani. L'introspezione trasformativa permette di capire che questo sostrato cosmico è unificato e indivisibile o, come insegna Uddālaka Āruṇi a suo figlio, Śvetaketu, nella *Chāndogya Upaniṣad*, «Tu sei quello!» (6,9,1-6; 16,3).

Inteso in senso acosmico, il *brahman* non può essere descritto per mezzo di affermazioni definitive o positive, poiché il *brahman* trascende le limitazioni del linguaggio. Perciò, il *nirguṇa brahman* non è soggetto a categorizzazione e, pertanto, non può nemmeno essere percepito o concepito. Il *brahman* «non può essere udito, né toccato. Esso non ha forma [ed] è imperituro. Analogamente, esso non ha sapore, né odore. Esso è eterno, senza inizio [e] senza fine» (*Kaṭha Up.* 3,5), ed esso «non può essere conosciuto attraverso il linguaggio, né con la mente, né con la vista» (6,12). Che il contenuto della realtà ultima non possa essere descritto è sintetizzato in maniera estremamente succinta nell'affermazione ricorrente della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* che «il sé [*ātman*] è non questo, non quello» (4,4,22ss.).

Dunque, mentre lo studente upaniṣadico che ricercava la conoscenza del *saguṇa brahman* doveva comprendere l'unità di tutte le cose in un mondo costruito sull'essenza del *brahman*, lo studente che ricercava una comprensione del *nirguṇa brahman* doveva «decostruire» il mondo fenomenico, per così dire, per poter comprendere il sé imperituro che giace al di là del mondo della vita e della morte.

Sia che considerassero il *brahman* cosmico o acosmico, i maestri upaniṣadici generalmente disprezzavano la conoscenza empirica ottenuta attraverso l'esperienza sensoriale. Secondo questi pensatori, il mondo fisico è un mondo «misurato» o «costruito», il mondo di *māyā*, un termine che nelle *upaniṣad* denota quegli aspetti del mondo che sono percepiti empiricamente, ma che non sono reali in ultima analisi. *Māyā*, in altre parole, caratterizza il mondo del tempo, dello spazio e della causalità. Secondo le dottrine upaniṣadiche, dunque, quel mondo che gli ignoranti definiscono il «mondo reale» non è, in verità, reale. [Vedi anche *MĀYĀ*].

Le ontologie upaniṣadiche sono, dunque, strettamente connesse con l'epistemologia. Esse sono ugualmente correlate alla fisiologia e alla psicologia. Attingendo alla metafisica del Sāṃkhya, le *upaniṣad* riconoscono generalmente un dualismo di materia (*prakṛti*) e spirito (*puruṣa*). La prima costituisce il mondo oggettivo e fenomenico. Il secondo comprende il soggetto conoscente che non ha limitazioni temporali o spaziali e a volte è usato come sinonimo di *ātman*. All'interno del mondo della *prakṛti*, il corpo e la mente umana possono essere divisi nel corpo grossolano (*sthūla-śarīra*) e nel corpo sottile (*sukṣma-* o *liṅga-śarīra*). La coscienza quotidiana ruota intorno al corpo grossolano composto dai sensi e dagli oggetti di quei sensi (collettivamente noti come gli *indriya*). Le sensazioni ottenute dal corpo grossolano sono poi categorizzate dal corpo sottile, che è composto dalla mente (*manas*), dal meccanismo di identità personale o «ego» (*ahaṃkāra*) e dalla «consapevolezza» (*buddhi* o *antaḥkāraṇa*), la base della propria capacità di vivere e di agire nel mondo.

La fisiologia upaniṣadica dichiara che sia il corpo grossolano, sia il corpo sottile, tuttavia, sono costruzioni fenomeniche (e perciò irreali) relative allo spirito, il vero sé (cfr. *Kaṭha Up.* 3,10-11). Perciò, più la coscienza è allontanata dal proprio attaccamento al mondo esterno sperimentato dai corpi grossolano e sottile, più ci si avvicina a una piena esperienza, sebbene non empirica, del vero sé. Di conseguenza, le *upaniṣad* sottolineano l'importanza degli stati onirici nella comprensione delle realtà più profonde (cfr., per esempio, *Bṛhad. Up.* 4,3,9). Nel sonno si perde coscienza del mondo esterno, un mondo che in realtà è un brutto sogno. Più il sonno è profondo, più ci si avvicina alla realtà eterna.

Le *upaniṣad* riconoscono quattro stati di consapevolezza di veglia e di consapevolezza onirica, in una sequenza che va dal meno puro al più puro e che si avvicina alla comprensione diretta dell'*ātman*. Il livello psicologico più grossolano è quello della coscienza in stato di veglia, un livello nel quale oggetti apparenti sono erroneamente interpretati come entità distinte, e nel quale il soggetto non riconosce se stesso. Il secondo livello di consapevolezza, più raffinato, è quello del sogno attivo, uno stato nel quale gli oggetti perdono la propria solidità e appaiono maggiormente come effettivamente sono, cioè come eventi cangianti e irreali. Il soggetto che sogna è un «creatore» (*kartṛ*) del mondo, il quale esiste solo perché egli lo «proietta» (*sṛjate*; cfr. *Bṛhad.*

Up. 4,3,10). Il terzo livello è quello del sonno senza sogni (*samprasāda, suṣupti*), nel quale si perde ogni consapevolezza di sé come oggetto in relazione ad altri oggetti e non si ha più l'esperienza delle costrizioni del tempo e dello spazio. Nel sonno senza sogni si raggiunge la completa tranquillità. Qui si può momentaneamente godere la completa riunificazione con il *brahman* e sperimentare, sebbene in maniera non empirica, la beatitudine suprema (*paramānanda*; cfr. *Bṛhad. Up.* 4,3,32). [Vedi anche *SAMĀDHI*].

Le *upaniṣad* posteriori, specialmente quelle influenzate dalle pratiche e dagli ideali dello Yoga, aggiungono a questi stati un altro livello dell'essere psicologico di una persona, noto semplicemente come *turīya* o *turya*, «il quarto». *Māṇḍukya Upaniṣad* 7 descrive questo stato: «Esso non è cognitivo, né è non cognitivo. È invisibile, ineffabile, inafferrabile, privo di caratteristiche di distinzione, impensabile, innominabile. È l'essenza della conoscenza dell'Unico Sé (*ekātma-pratyaya-sāram*), ciò nel quale si risolve il mondo. È pacifico e benigno. È indivisibile». Un tale stato assomiglia alla nozione upaniṣadica della realtà ultima. In effetti, il passo continua: «Esso [il *turīya*] è *ātman*. Deve essere conosciuto».

Il corpo somatico in stato di veglia, pertanto, è irreale relativamente alla realtà ultima, il che porta con sé implicazioni etiche ed escatologiche. Il «sé» di un essere abbandona il corpo alla morte, come il frutto del mango una volta maturo si separa dal proprio picciolo (cfr. *Bṛhad. Up.* 4,3,36). Se non si è rinunciato al proprio attaccamento al mondo dei sensi, si rinascerà in un altro corpo fisico le cui situazioni esistenziali sono determinate dalle leggi etiche del *karman*; e prima o poi si dovrà soffrire e morire ancora. La ruota della morte e della rinascita che gira in continuazione (*saṃsāra*) è intesa come una dolorosa trappola, dalla quale ci si libera solo quando si comprende che il corpo fisico non è il vero sé e che il mondo che i sensi percepiscono è un'illusione inconsistente ed evanescente.

La maggior parte delle *upaniṣad* concorda sul fatto che il modo migliore per coltivare un'introspezione liberatoria sia attraverso i rigori della meditazione yogica. Mentre le *upaniṣad* vediche nel loro insieme riflettono l'influenza della pratica e dell'ideologia yogica (cfr., per esempio, *Mautri Up.* 6,19-30 o *Śvet. Up.* 2,8-10), è nelle *upaniṣad* dello Yoga che tali dottrine sono presentate nella maniera più completa. Per esempio, le *upaniṣad Amṛtabindhu*, *Śāṇḍilya* e *Yogatattva*, tra le altre, contengono lunghi passi sulle otto «branche» (*aṣṭāṅga*) della pratica yogica (disciplina, autocontrollo, corretta postura corporea, controllo del respiro, soppressione della coscienza sensoriale, concentrazione mentale, meditazione intuitiva, e unione finale con l'Assoluto), sui mezzi adeguati per dominare ciascuna di esse, e sulle caratteristiche dei livelli successivi dei «poteri» (*siddhi*) dello Yoga che si conquistano una volta che si divenga più esperti nelle pratiche particolari.

Pur continuando a sostenere l'efficacia della pratica yogica, alcune delle *upaniṣad* presentano anche le dottrine più teistiche secondo le quali non si può conoscere veramente la propria anima senza ciò che si potrebbe definire come la «grazia» dell'anima. Questa sembra essere la posizione della *Kaṭha Upaniṣad* 2,23, che afferma che «quest'anima [*ātman*] non si può raggiungere per mezzo dell'istruzione, né per mezzo del pensiero razionale, né con una grande cultura. Essa può essere raggiunta solo da colui che [il supremo sé] sceglie. L'anima [*ātman*] rivela la propria natura a questi». Le dimensioni soteriologiche di questa dottrina teistica sono molto più esplicite nell'affermazione della *Śvetāśvatara Upaniṣad* che «più sottile del sottile, più grande del grande è l'anima [*ātman*] che è posta all'interno del cuore della creatura. Chi la domina e la rende priva di azione diventa libero dal dolore, quando per mezzo della grazia del Creatore [*dhātuḥ prasadāt*] egli vede il Signore (Īś) nella sua grandezza» (3,20). [Vedi anche *YOGA* e *ANIMA (Concezione indiane)*].

Classificazione delle *upaniṣad*. È in certo qual modo problematico arrivare a stabilire un numero preciso di *upaniṣad*, poiché se tutte le opere sanscrite che affermano di presentare dottrine segrete si dovessero classificare come *upaniṣad* il numero sarebbe indefinito. Circa 250 testi si definiscono *upaniṣad* – compresa la *Allopaniṣad* («dottrina segreta riguardo ad Allāh», composta all'epoca di Akbar) e la *Christopaniṣad*, datata a un'epoca ben posteriore alla nascita delle comunità cristiane del subcontinente – ma sembra che la maggior parte di essi si definiscano in questo modo solo per inserirsi in un genere letterario o in una tradizione religiosa rispettati.

La *Muktika Upaniṣad* e altre opere medievali dell'India meridionale menzionano 108 *upaniṣad* diverse, in un'enumerazione che è diventata una sorta di lista prefissata. Utilizzando i metodi della critica storica, tematica e testuale, gli studiosi del XX secolo hanno isolato 123 *upaniṣad* originali. Queste opere possono essere classificate in due categorie generali: le *upaniṣad* vediche e le *upaniṣad* posteriori.

***Le* upaniṣad *vediche*.** Quasi tutte le tradizioni vediche e la maggior parte delle tradizioni settarie riconoscono da dieci a diciotto *upaniṣad* come scritture rivelate autorevoli (*śrūti*). Inoltre, tutti i teologi e i filosofi tradizionali più importanti nell'India classica e medievale riconoscono l'importanza fondamentale di queste antiche opere e hanno redatto ampi commentari su di esse. Per questi motivi, le *upaniṣad* vediche sono anche state

definite le *upaniṣad* principali o maggiori. Esse si possono dividere in tre raggruppamenti storici e testuali.

1. Le *upaniṣad* più antiche (*Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya* e *Kauṣītakī Upaniṣad* e le parti in prosa della *Kena Upaniṣad*) sono anteriori alla nascita del Buddhismo nel VI secolo a.C. La *Bṛhadāraṇyaka* e la *Chāndogya* sono le più antiche e la *Kena* la più recente. Esse sono tutte esplicitamente connesse con l'una o l'altra delle varie *śākhā*, o «scuole» di interpretazione vedica, e sono redatte in una prosa che assomiglia molto da vicino al sanscrito vedico. Questi testi fanno uso frequente di modalità allegoriche di interpretazione e sono spesso quasi indistinguibili nello stile dagli *āraṇyaka*. Queste sei opere fungono in molti modi da fondamento filosofico di tutte le *upaniṣad* posteriori.

2. Un secondo gruppo di *upaniṣad* (*Kaṭha* [o *Kaṭhaka*], *Īśa*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* e *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* e le parti metriche della *Kena Upaniṣad*) riflette un crescente orientamento settario e può essere attribuito ai secoli VI e V a.C. Queste opere, che sono principalmente redatte in versi, sono solo vagamente connesse alle *śākhā* vediche e fanno un uso minore dei mezzi espressivi metaforici, allegorici o di altri tropi.

3. Le *upaniṣad* di un terzo gruppo (*Praśna*, *Maitri* [o *Maitrāyaṇīya*], *Jābāla*, *Paiṅgala* e *Māṇḍukya Upaniṣad*) ritornano alla forma in prosa, ma in una lingua che assomiglia più al sanscrito classico che al sanscrito vedico. Probabilmente esse apparirono alla fine del V secolo o all'inizio del IV secolo a.C., anche se le datazioni per alcune di esse sono incerte.

Tutte queste opere sono annesse alle raccolte testuali di specifiche tradizioni sacerdotali vediche. L'*Aitareya Upaniṣad* e la *Kauṣītaki Upaniṣad* appartengono al *Ṛgveda*. Le *upaniṣad Kaṭha*, *Maitri*, *Taittirīya* e *Śvetāśvatara* sono annesse al *Kṛṣṇa* («nero») *Yajurveda*, mentre le *upaniṣad Bṛhadāraṇyaka*, *Īśa* e *Paiṅgala* sono connesse allo *Śukla* («bianco») *Yajurveda*. La *Chāndogya Upaniṣad* e la *Kena Upaniṣad* appartengono al *Sāmaveda* e, infine, le *upaniṣad Muṇḍaka*, *Māṇḍukya*, *Praśna* e *Jābāla* formano una parte della conclusione dell'*Atharvaveda*.

***Le* upaniṣad *posteriori*.** A questa lista di principali *upaniṣad* vediche la maggior parte degli specialisti aggiunge di solito un vasto numero di opere meno note, e, per la maggior parte, medievali, che si possono classificare come *upaniṣad* posteriori. Queste opere non sono riconosciute universalmente come *śrūti*, e non hanno ricevuto ampia attenzione da parte dei commentatori filosofici tradizionali dell'Asia meridionale come le *upaniṣad* vediche. Ciò non significa che esse siano meno importanti delle altre. In realtà, questi testi possono perfino avere un'influenza maggiore nelle proprie rispettive comunità che le principali *upaniṣad* vediche. Queste opere riflettono la crescente influenza della filosofia Sāṃkhya, della pratica e della teoria dello Yoga, e delle tradizioni teistiche settarie durante i periodi classico e medievale. Mentre molte si pongono sulla linea del *Ṛgveda*, dello *Yajurveda*, o del *Sāmaveda*, la maggior parte di esse è connessa, almeno nominalmente, all'*Atharvaveda*. Per lo più esse sono in prosa e sono redatte quasi interamente in sanscrito classico.

Il numero delle *upaniṣad* posteriori è troppo grande per elencarle tutte. Si menzionano qui solo le più importanti e rappresentative; i lettori che richiedano una lista più completa sono indirizzati alla bibliografia.

1. *Upaniṣad* del *Vedānta*. Queste opere, che includono la *Muktika*, *Piṇḍa*, *Garba*, *Ātman*, *Prāṇāgnihotra*, *Ādhyatman* e *Brahmā Upaniṣad*, oltre a forse altre due dozzine di *upaniṣad*, mantengono abbastanza coerentemente le dottrine generali presentate dalle *upaniṣad* vediche e mostrano un'influenza settaria relativamente scarsa. Esse si differenziano dalle *upaniṣad* vediche solo per il fatto che non sono menzionate nei commentari tradizionali.

2. *Upaniṣad* dello Yoga. Questi testi sorsero in un contesto più specificamente ascetico rispetto a molte delle *upaniṣad* vediche e del Vedānta e riflettono l'influsso degli ideali e delle pratiche dello Yoga all'interno dei circoli upaniṣadici. Questo gruppo include le *upaniṣad*: *Yogakuṇḍalī*, *Nādabindhu*, *Śāndilya*, *Yogatattva*, *Tejobindhu*, *Haṃsa*, *Amṛtabindhu Dhyānabindhu* e *Varāha*. Queste opere sono imperniate sull'esperienza diretta del sé eterno (*ātman*) attraverso specifiche tecniche dello Yoga e attraverso la meditazione sulla sacra sillaba *oṃ*.

3. *Saṃnyāsa Upaniṣad*. Queste opere tendono a esaltare la vita dell'asceta errante alla ricerca della liberazione dal ciclo delle nascite (*saṃsāra*) e insegnano i modi attraverso i quali tale liberazione può essere ottenuta. Esse includono la *Nāradaparivrājaka*, *Bhikṣuka*, *Paramahaṃsa*, *Āśrama* e *Saṃnyāsa Upaniṣad*.

4. *Mantra Upaniṣad*. Questi insegnamenti sono incentrati su interpretazioni esoteriche di specifici suoni e sillabe e pongono queste interpretazioni in contesti yogici, come anche teistici śivaiti, viṣṇuiti, e connessi a Durgā. Tipici esempi di opere del genere sono la *Tārasāra*, *Kalisantāraṇa* e *Nārāyaṇa Upaniṣad*.

5. *Upaniṣad* śivaite. La più antica *upaniṣad* śivaita potrebbe essere considerata la vedica *Śvetāśvatara Upaniṣad*, che lodava il ruolo di Rudra (un precursore vedico del dio Śiva) nella ricerca religiosa. Tra le più note *upaniṣad* śivaite medievali si possono annoverare la *Nīlarudra*, *Kālāgnirudra*, *Kaivalya* e *Atharvaśīras Upaniṣad*, che interpretano tutte la persona di Śiva (chiamato anche Maheśvara, Bhairava, Īśana e con altri epiteti) come una personificazione del sé più profondo, l'*ātman*.

6. *Upaniṣad* viṣṇuite. Questi testi tendono a interpretare le diverse personificazioni del dio Viṣṇu come forme rappresentative dell'*ātman*. Alcune tradizioni viṣṇuite guardano alla *Īśa Upaniṣad* come al predecessore vedico, o al più antico rappresentante settario, di questo genere particolare. Le opere associate con questo gruppo comprendono la *Nṛsimhapūrvatāpanīya*, *Nṛsimhottaratāpanīya*, *Maha*, *Rāmapūrvatāpanīya* e *Rāmottaratāpanīya Upaniṣad*.

[Vedi anche *VEDĀNTA*].

BIBLIOGRAFIA

I lettori alla ricerca di una lista prefissata di quelle che sono state denominate le *upaniṣad* vediche e posteriori si rivolgano ai versi iniziali della *Muktika Upaniṣad*, che elenca 108 opere del genere. J.N. Farquhar, uno storico delle letterature religiose indiane, ha distinto 123 diverse *upaniṣad*, che egli elenca in J.N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, 1920, rist. Delhi 1967, p. 364.

Negli ultimi cent'anni si è vista la pubblicazione di un gran numero di *upaniṣad* in lingue moderne; molto spesso però questi testi risultano scarsamente comprensibili a causa della natura in certo qual modo esoterica delle opere originali. La traduzione inglese più oggettiva, anche se un po' ampollosa, della maggior parte delle *upaniṣad* vediche rimane quella di R.E. Hume (trad.), *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford 1949 (2ª ed. riv.). Una traduzione un po' più fluente è quella di S. Radhakrishnan (trad.), *The Principal Upanishads*, New York 1953. L'opera di Radhakrishnan è migliore di quella di Hume poiché è presente anche il testo sanscrito e traduce 16, anziché 13 opere. Alcuni studenti potranno trovare i commentari di Radhakrishnan sulle opere abbastanza utili, sebbene molti di essi riflettano la sua posizione neovedāntica. Un'altra buona traduzione, che ammette esplicitamente il proprio punto di vista advaita, è quella di Swami Nikhilānanda (trad.), *The Upanishads*, I-IV, New York 1949-1959. I lettori interessati alle *upaniṣad* posteriori possono consultare P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897; K.N. Aiyar, *Thirthy Minor Upanishads*, Madras 1914; e J. Varenne, *Upanishads du yoga*, Paris 1974.

I lettori interessati ad antologie delle *upaniṣad* vediche possono consultare S. Radhakrishnan e C. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1957, pp. 37-96, oppure J. Mascaro, *The Upanishads*, Baltimore 1965, sebbene quest'ultimo sia in qualche modo caratterizzato da un'interpretazione teistica dei testi.

I lettori interessati a una breve introduzione al pensiero upaniṣadico consultino P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, 1906, New York 1966 (2ª ed.); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, Westport/Conn. 1971 (2ª ed.), pp. 551-70; e S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 1922, rist. Cambridge 1951, pp. 28-61.

WILLIAM K. MAHONY

VAIKHĀNASA. I *vaikhānasa*, sommi «sacerdoti» (*arcaka*) che si occupano di più della metà dei templi viṣṇuiti negli Stati dell'India meridionale, quali il Tamil̲ Nāḍu, l'Andhra Pradesh e parti del Karnataka (compreso il rinomato centro di pellegrinaggio induista di Tirupati nell'Andhra Pradesh), fanno parte di una piccola e assai dispersa comunità brahmanica di circa duemilacinquecento famiglie. Essi affermano di essere gli ultimi esponenti di una scuola di rituale vedico, la Śākhā Taittirīya del *Kṛṣṇa Yajurveda*, e hanno un loro proprio *kalpasūtra* vedico oltre ai manuali che prescrivono le varie pratiche cultuali esemplificate dalla cosiddetta letteratura *āgama*. Al di là dell'interesse intrinseco della loro letteratura, e al fatto che essa costituisce una base per ulteriori ricerche sui fattori di continuità e cambiamento nelle tradizioni religiose indiane, i vaikhānasa meritano speciale interesse e attenzione per via della loro attività templare contemporanea e per lo sforzo che hanno fatto al fine di mantenere l'integrità comunitaria nonostante i cambiamenti sociali e tecnici sempre più veloci.

Nella discussione di Manu sul *vanaprastha* («abitatore della foresta»), il terzo dei quattro *āśrama* classici menziona una «regola vaikhānasa» (*Mānava Dharmaśāstra* 6,21). Dal momento che altre autorità antiche sembrano sostenere questo riferimento, parrebbe abbastanza verosimile l'esistenza di una ben distinta comunità chiusa vaikhānasa diverso tempo prima dell'inizio dell'era volgare, sebbene i *sūtra* vaikhānasa a noi pervenuti non sembrino anteriori al IV secolo d.C. I *gṛhyasūtra* vaikhānasa prescrivono un culto giornaliero di Viṣṇu che comprende anche la fabbricazione di un'immagine e che viene definito «uguale al culto di tutti gli dei» (*Vaikhānasa Gṛhyasūtra* 4,10-12). Nei dettagli essenziali, questo servizio devozionale prefigura l'*arcanca* (il servizio dedicato alle immagini) come verrà descritto in modo particolareggiato nelle *saṃhitā* vaikhānasa; perciò è plausibile che la letteratura *vaikhānasa* documenti la transizione della comunità da una «scuola» vedica di osservanza rituale a una «scuola» di pratiche religiose caratteristica dei culti devozionali induisti.

Louis Renou (*L'Inde classique*, I) propose la teoria secondo la quale il Vaikhānasa sarebbe una tradizione bhāgavata che, pur enfatizzando la *bhakti* di Viṣṇu-Nārāyaṇa, non mostrava tuttavia l'esclusività settaria apparentemente caratteristica dei primi *pāñcarātra ekāntin* («monoteisti»). Certamente, l'insistenza dimostrata dai vaikhānasa nell'affermarsi *vaidika* e non *tāntrika* dimostra chiaramente la loro preoccupazione di distinguersi dai pāñcarātrika. Questa preoccupazione è ulteriormente evidenziata dal loro rifiuto (almeno a partire dalla fine del XIX secolo) di sottoporsi alla *vaiṣṇavadīkṣā* («iniziazione» al Viṣṇuismo), dal momento che essi affermano di essere «viṣṇuiti per nascita», perché le loro madri si erano sottoposte a un particolare rito legato ai cicli della vita (*saṃskāra*) all'inizio della gravidanza. Tuttora, l'esatta relazione storica tra vaikhānasa e pāñcarātrika resta ancora da chiarire.

Iscrizioni risalenti forse all'VIII secolo d.C. identificano i vaikhānasa come funzionari del tempio. Secondo la tradizione vaikhānasa, il saggio Vikhanas (una manifestazione di Brahmā o di Viṣṇu) compose il *Vaikhānasa Kalpasūtra* e istruì quattro discepoli (Atri, Bhṛgu, Kāśyapa e Marīci) sulle procedure di *samūrtārcana* («servizio devozionale [a Viṣṇu] in immagini»). Le *saṃhitā* («raccolte») delle versioni di tali istruzioni, che la

tradizione ascrive ai quattro discepoli, costituiscono il nucleo della letteratura vaikhānasa.

Assai più della loro controparte pāñcarātra, le *saṃhitā* vaikhānasa sono una letteratura di prescrizione rituale, che fornisce istruzioni dettagliate da sacerdote a sacerdote per la costruzione e la dedicazione dei templi e delle immagini, e per la conduzione delle relative cerimonie religiose. Benché non possano essere trascurate (come certi studiosi hanno asserito), le esplicite sezioni *jñāna* di questi testi sono brevi, e dunque certi argomenti importanti devono essere necessariamente dedotti dalle loro trattazioni sul rituale. Questi testi enfatizzano la distinzione tra Viṣṇu come presenza pervasiva e non figurata (*niṣkala*) nell'universo e la sua presenza figurata (*sakala*) in risposta all'intenta meditazione devozionale. Inizialmente, si tratta della meditazione dell'*arcaka* che induce il processo mediante il quale la divinità giunge a inabitare le immagini preparate; in seguito, è l'essenza del comportamento del devoto verso le immagini che sono state inabitate. La discussione cosmogonica nei testi vaikhānasa tocca principalmente il retroterra della situazione umana, ossia il nostro essere presi nel *saṃsāra*. Secondo l'insegnamento vaikhānasa, il *mokṣa* è «liberato» nel cielo di Viṣṇu, e la natura del *mokṣa* individuale dipende dal servizio del devoto: l'attenta ripetizione delle preghiere (*japa*), del sacrificio (*huta*), del servizio alle immagini (*arcana*) o della meditazione secondo le norme yogiche (*dhyāna*). Tra questi quattro doveri, la *Marīci Saṃhitā* dichiara che l'*arcana* rappresenta la realizzazione (*sādhana*) di tutti gli scopi.

[Vedi *VIṢṆUIMO* e *TAMIḶ, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

W. Caland (trad.), *Vaikhānasasmārtasūtram*, Calcutta 1929 permette un'affidabile lettura di un testo cruciale, integrato da W. Eggers, *Das Dharmasūtra der Vaikhānasas*, Gööttingen 1927. Il testo di W. Caland, *On the Sacred Books of the Vaikhānasas*, Amsterdam 1928, è una pietra miliare. Per una panoramica essenziale della letteratura *vaikhānasa*, cfr. J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden 1977, pp. 140-52. Tra le *saṃhitā*, ossia i manuali rituali dei vaikhānasa, il *Kāśyapajñānakāṇḍa* è abilmente tradotto da T. Goudriaan (trad.), *Kāśyapa's Book of Wisdom*, The Hague 1965. Anche T. Goudriaan, *Vaikhānasa Daily Worship According to the Handbooks of Atri, Bhrgu, Kāśyapa, and Marīci*, in «Indo-Iranian Journal», 12 (1970), pp. 161-215, è un riferimento eccellente. Questo saggio di Goudriaan, integrato dagli appropriati interventi di C.G. Diehl, *Instrument and Purpose*, Lund 1956, che descrive le pratiche giornaliere nei templi śivaiti dell'India meridionale, costituisce il più valido strumento per conoscere la struttura essenziale e i dettagli delle pratiche templari agamiche.

Tra gli studi recenti sugli aspetti rituali, architettonici, ecc. della letteratura e della pratica *vaikhānasa*, cfr. G. Colas, *État des recherches sur les Visnouites vaikhanasa*, in «Bulletin d'études indiennes», 2 (1984), pp. 73-86, e la sua traduzione francese con commento degli insegnamenti architettonici nella *Marīcisaṃhitā*, Institut Français d'Indologie. Cfr. anche G.R. Welbon, *Mahāsaṃprokṣaṇa, 1981. Agama and Actuality in a Contemporary Temple Renovation*, in *Agama and Silpa*, Bombay 1984, pp. 69-102, e *Tradition, Text, Person*, in «History of Religions», (1986).

G.R. WELBON

VAIŚEṢIKA. La scuola filosofica indiana Vaiśeṣika, fondata da Kaṇāda (VI secolo a.C.?), si è concentrata prevalentemente su questioni e temi di ontologia e ha collaborato strettamente con il Nyāya, la scuola filosofica a essa più vicina, sulle questioni di epistemologia. Come molte altre scuole di filosofia indiana, essa sostiene che tutti gli esseri viventi, umani e non umani, hanno anime che sono differenti dal corpo, eterne e onnipresenti; che lo scopo supremo della vita è la liberazione dai legami del *karman* e del ciclo della nascita e della rinascita; e che l'ottenimento della liberazione è l'unico mezzo per assicurarsi la libertà da ogni sofferenza.

Secondo l'insegnamento del Vaiśeṣika, l'anima è un tipo di sostanza concepita come il sostrato di specificazioni qualitative (*guṇa*) e di moto. Sia le specificazioni qualitative sia il moto sono correlate alla sostanza per mezzo dell'inerenza (*samavāya*). Il *samavāya* è un particolare tipo di relazione come pure una categoria ontologica indipendente che collega solo quei due tipi di elementi correlati, uno dei quali deve essere distrutto allorché viene a cessare la relazione. Le sostanze, le specificazioni qualitative e i moti condividono proprietà comuni, o universali, che sono eterne e indipendenti dai loro sostrati e, malgrado ciò, sono a essi correlate per mezzo dell'inerenza. Le sostanze fisiche sono prodotte dalla combinazione degli atomi, che sono eterni, indivisibili e impercettibili. Ogni sostanza eterna è caratterizzata da un differenziatore ultimo (*viśeṣa*), che funge da base per la distinzione in circostanze nelle quali non vi è alcun mezzo ordinario per distinguere. Oltre ai suddetti sei tipi di categorie ontologiche positive (sostanza, specificazione qualitativa, moto, universale, inerenza e individuatore ultimo), c'è una categoria ontologica negativa, che comprende entità come l'assenza (come quella di un libro sul tavolo), la differenza (come quella di una cosa da un'altra), e così via.

La scuola Vaiśeṣika cerca di provare l'esistenza dell'anima argomentando che il desiderio, la cognizione e gli altri attributi sono qualità particolari e devono risiedere in una sostanza che non sia fisica, perché sono per molti aspetti radicalmente diverse dalle specificazioni qualitative delle sostanze fisiche. Tale sostanza deve essere anche permanente e perdurare nel tempo, altri-

menti non si potrebbe dare conto in modo soddisfacente di fenomeni come la memoria. Inoltre, l'anima deve essere eterna e, in particolare, preesistere alla nascita, altrimenti non si potrebbe giustificare il fatto che il bambino appena nato ricerchi il latte della madre, dato che si sostiene che l'azione del bambino è motivata e coinvolge la memoria (che può soltanto essere stata acquisita in una vita precedente).

Una delle anime, chiamata Īśvara (Dio), si dice sia dotata di qualità sovrumane come l'onniscienza. L'esistenza di Īśvara è inferita dalla premessa che un agente conscio è necessario non solo per la creazione di manufatti come un vaso, ma in verità per tutti gli effetti, e che l'agente conscio, il quale ha la responsabilità di produrre una congiunzione degli atomi, la quale conduce alla produzione degli oggetti macrocosmici, può solo essere Īśvara. Egli è anche inferito come autore di scritture rivelate, e inoltre come colui che in origine conferisce significato ai simboli linguistici, un atto che rende possibile ogni comunicazione.

[Vedi anche *NYĀYA*].

BIBLIOGRAFIA

Il miglior libro sulla filosofia del Nyāya-Vaiśeṣika è G. Bhattacharya (ed. e trad.), *Tarkasaṃgrahadīpikā*, Calcutta 1976. Per lettori che non hanno inclinazione per il linguaggio tecnico, ma desiderano un'esposizione completa e precisa, il volume più adatto è K.H. Potter (cur.), *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of the Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, in *Encyclopedia of Indian Philosophies*, II, Princeton 1977. Il lettore comune può consultare con profitto M. Hiriyanna, *Essentials of Indian Philosophy*, London 1949.

KISOR K. CHAKRABARTI

VALLABHA (1479-1531), detto anche Vallabhācārya, *leader* religioso e filosofo induista della corrente viṣṇuita. Vallabha nacque nell'India centrale a Campāranya (distretto di Raipur, Madhya Pradesh) in una famiglia di brahmani viṣṇuiti originari della regione *telugu*. Nella sua infanzia, che trascorse a Vārāṇasī (Benares), mostrò una precocità fuori dal comune nel padroneggiare le scritture dell'Induismo ortodosso. Durante la sua vita visitò la maggior parte dei luoghi sacri dell'India, esponendo pubblicamente la propria interpretazione degli episodi della vita di Kṛṣṇa presentati nel *Bhāgavata Purāṇa*. In una serie di dibattiti con rappresentanti del non dualismo (*advaita*) diffuso dal filosofo Śaṅkarācārya nell'VIII secolo, Vallabha difese la dottrina della venerazione devozionale (*bhakti*). In una di queste occasioni gli venne offerta la guida (*ācārya*) della scuola viṣṇuita fondata da Viṣṇusvāmī ed egli accettò.

La setta di Vallabha, la Vallabha Sampradāy, nacque dalla concomitanza di due avvenimenti che ebbero luogo nella regione del *braj* vicino a Mathura. Nel primo avvenimento, Kṛṣṇa apparve a Vallabha in una visione e gli rivelò il *brahmasambandha mantra*, attraverso il quale le anime umane potevano avere una relazione diretta (*sambandha*) con l'Essere supremo (*brahman*). Nel secondo, Vallabha scoprì sulla collina di Govardhan l'immagine di pietra conosciuta come Śrī Govardhananāthajī («il propizio Signore di Govardhan»), solitamente abbreviato in Śrī Nāthajī. La statua è una raffigurazione di Kṛṣṇa che tiene sollevata la collina di Govardhan per riparare i suoi devoti. Il *brahmasambandha mantra* rimane ancor oggi l'elemento primario del rito di iniziazione della Vallabha Sampradāy, e Śrī Nāthajī, ora a Nathdwara (distretto di Udaipur, Rajasthan) è la principale immagine divina della setta. Vallabha si sposò ed ebbe due figli, Gopīnātha (1512-1543) e Viṭṭhalanātha (1516-1586).

Dopo la morte di Vallabha, si incaricarono della setta prima Gopīnātha e poi Viṭṭhalanātha. Ognuno degli otto figli di Viṭṭhalanātha formò un proprio ramo della setta e la direzione di questi rami passò, per via ereditaria, da padre a figlio. La maggioranza dei membri della Vallabha Sampradāy appartiene alle classi mercantili della società induista e vi sono sezioni in tutte le più importanti città indiane, soprattutto negli Stati del Rajasthan, del Gujarat e nella città di Bombay. La setta di Vallabha perse importanza durante il XIX secolo, ma negli ultimi anni ha riconquistato una posizione di prestigio tra le varie correnti devozionali dell'Induismo.

Secondo Vallabha, il principale difetto filosofico della concezione *advaita* di Śaṅkarācārya è l'accettare l'illusione (*māyā*) come una forza indipendente dal *brahman*. Vallabha rettificò questa imperfezione presentando la *māyā* come uno dei poteri dell'Essere supremo. In questo modo, rese puro (*śuddha*) il non-dualismo del suo sistema filosofico, che di conseguenza si chiama Śuddhādvaita. I princìpi fondamentali dello Śuddhādvaita sono i seguenti: Kṛṣṇa è l'Essere supremo e la sola entità esistente. Sia le anime umane che l'universo materiale sono manifestazioni reali ma limitate che Kṛṣṇa emana da se stesso. Le anime sulla terra, tuttavia, hanno dimenticato la loro vera natura, cioè di essere frammenti della divinità, e si sono concentrate su se stesse. Questo egoismo è il peccato primario che condanna gli esseri umani alla separazione da Kṛṣṇa e a una successione senza fine di nascita e morte. Nella sua misericordia, Kṛṣṇa stesso discese in forma umana sulla terra nell'area del *braj* e mostrò, attraverso le sue azioni, la via di salvezza attraverso la *bhakti*. La grazia divina, che non si può meritare con la semplice pietà o il rito, è aperta a

tutti coloro che, senza distinzioni di sesso o di casta, dimenticheranno il proprio ego e si concentreranno su Kṛṣṇa. La via (*mārga*) per il nutrimento dell'anima (*puṣṭi*) è la grazia di Kṛṣṇa, perciò i seguaci di Vallabha chiamarono la loro religione *puṣṭimārga.* La salvezza, il fine ultimo del *puṣṭimārga*, è l'eterna unione con Kṛṣṇa nel suo paradiso oltre il tempo e lo spazio ordinari.

[La Vallabha Sampradāy non è che una delle varie forme di Viṣṇuismo Bhāgavata; per una sintetica trattazione di questi gruppi, vedi *VIṢṆUISMO*, articolo sui *Bhāgavata*. Per ulteriori discussioni sull'Induismo devozionale, vedi *BHAKTI*. Vedi anche *KṚṢṆA* per altre leggende sul dio e sulla sua vita nella regione Braj].

BIBLIOGRAFIA

Il più importante tra gli scritti di Vallabha, tutti in sanscrito, è il commentario *Subodhinī* sul *Bhāgavata Purāṇa*; il testo ha avuto una buona edizione critica, N. Sharmā (cur.), *Bhāgavata Purāṇa,* Nathdwara 1928, ma non ha mai conosciuto una traduzione inglese di buon livello. Per un inquadramento delle idee filosofiche fondamentali dell'autore, cfr. Vallabha, *Tattvārtha-dīpa-nibandha*, H.O. Shastri (ed.), I-II, Bombay 1943, accompagnato da introduzione e note in inglese a cura di J.G. Shah. Il testo è tradotto in inglese e in *gujarātī* e corredato da materiale informativo. Per l'approccio dell'autore alla *bhakti*, cfr. Vallabha, *Mahāprabhu Śrimadvallabhācārya Viracitāḥ Ṣoḍaśagranthāḥ*, I-III, Nathdwara 1980-1981, un'edizione commentata che contiene sedici opere brevi su quest'argomento, riunite in un'unica raccolta conosciuta come *Ṣoḍaśagranthāḥ*. La traduzione inglese di quattordici di queste opere compare in M.C. Parekh, *Sri Vallabhacarya. Life, Teaching and Movement*, Rajkot 1943 (2ª ed.). Per un'introduzione generale agli insegnamenti di Vallabha e alla sua setta, cfr. R.K. Barz, *The Bhakti Sect of Vallabhācārya*, Faridabad 1976. Per una panoramica del suo pensiero filosofico, cfr. M.I. Marfatia, *The Philosophy of Vallabhācārya*, Delhi 1967.

R.K. BARZ

VALLE DELL'INDO, RELIGIONE DELLA. È il sistema religioso della civiltà urbana che emerse nella Valle dell'Indo, nell'India occidentale, attorno al 2500 a.C. e decadde in una serie di successive culture rurali post-urbane attorno al 1750 a.C. La religione della Valle dell'Indo è centrata sulla divinità femminile. Gli antecedenti di questa religione si ritrovano nelle culture rurali del Beluchistan e dell'Afganistan, che facevano parte di un più ampio sistema culturale nell'Asia occidentale, che comprendeva anche le culture rurali del Turkmenistan meridionale e la cultura dell'Elam nell'Iran sudoccidentale. Tratti religiosi comuni, all'interno di questa vasta area, si riscontrano ancora nella prima fase di urbanizzazione di Elam, del Turkmenistan e della Valle dell'Indo; dopodiché l'unificazione delle regioni a livello locale e i relativi cambiamenti storici portarono alla separazione: Elam cadde nell'orbita della cultura dei Sumeri e degli Accadi; il Turkmenistan venne occupato da nuovi gruppi provenienti dalle steppe settentrionali; e gli insediamenti dell'Indo si spostarono verso oriente nella valle del Gange e della Yamunā a nord e nel Gujarat e nell'altopiano del Deccan a sud, mentre le città d'origine nella Valle dell'Indo furono abbandonate. In seguito all'arrivo delle tribù degli Arii nell'India settentrionale, verso il 1500 a.C., la religione della Valle dell'Indo venne mantenuta soprattutto dalle culture dravidiche dell'India meridionale, anche se molti aspetti sopravvissero nelle culture rurali del nord e nella sintesi delle culture arie e non arie che caratterizzò il periodo tardo vedico e postvedico nella valle del Gange e della Yamunā.

Gli insediamenti dell'Asia occidentale. L'evoluzione delle culture neolitiche dell'Asia occidentale, che precedono la civiltà dell'Indo, non si può ricostruire in modo dettagliato, ma il modello che si può ricavare dalle scoperte recenti getta nuova luce sulle caratteristiche basilari del sistema religioso della Valle dell'Indo. Le ricerche archeologiche nel Turkmenistan meridionale hanno rivelato una continuità delle culture rurali a nord dei monti Kopet Dagh, che si protrae dal 6000 a.C. al 2500 a.C., con la civiltà regionale e urbana di Namazga e Altin. Studi sulle lingue protoelamita e protodravidica indicano una comune ascendenza protoelamo-dravidica tra le popolazioni dedite alla pastorizia che si muovevano verso sud, dall'Asia centrale all'Iran, tra l'8000 e il 6000 a.C. Queste genti, che si dedicavano all'allevamento di capre, pecore e bovini, ma anche alla coltivazione di grano e orzo, si scissero successivamente in due gruppi: un ramo protodravidico, che si stabilì a oriente in Afganistan e Beluchistan, e uno protoelamita, che si spostò verso occidente attraversando il Sud dell'Iran fino ai monti Zagro. L'insieme ampiamente fondato di tratti culturali comuni che si stabilì in tutta l'Asia occidentale in questo periodo antico e che in seguito venne rafforzato dai contatti interregionali è riflesso nei modelli simili di sviluppo protourbano e di urbanizzazione tra il 3500 e il 2500 a.C. nelle varie regioni.

Poiché la scrittura della civiltà dell'Indo non è stata decifrata, l'identificazione protodravidica della lingua dell'Indo rimane incerta. Esiste, tuttavia, un ampio consenso tra gli studiosi che una forma di protodravidico fosse la lingua dominante nella cultura urbana dell'Indo, e ciò è confermato dalle similitudini tra gli aspetti culturali e religiosi della civiltà dell'Indo e la posteriore civiltà rurale dravidica. Questi paragoni, congiuntamente alle affinità culturali preurbane con Elam e Turkmenistan, forniscono una cornice all'interno del-

la quale interpretare le prove dei siti rurali e urbani della regione della Valle dell'Indo e costruire un ipotetico quadro della sua religione.

La caratteristica religiosa più significativa di tutte le culture rurali dell'Asia occidentale è l'importanza che viene attribuita ai poteri femminili e alle dee, come testimoniano le statuette in argilla e terracotta rappresentanti diverse tipologie di figure femminili che sono state ritrovate – spesso assieme a immagini di tori e arieti – negli strati più antichi della cultura contadina fino a quelli della fase urbana del Turkmenistan, dell'Elam e della Valle dell'Indo. Non si può sapere con certezza, senza avere ulteriori informazioni, se rappresentano divinità o poteri specifici, e i villaggi sono muti. Testimonianze di una mitologia più coerente affiorano solamente tra i prodotti artigianali a livello urbano e, in seguito, in tutte le regioni urbane, divinità femminili chiaramente definite diventano parte di sistemi di culto urbani complessi, che riflettono almeno parzialmente le differenze regionali di urbanizzazione. Rimangono, comunque, sufficienti affinità che ci permettono di stabilire le coordinate del sistema delle culture della Valle dell'Indo.

Il Turkmenistan, dove sono stati portati avanti scavi estensivi, fornisce una considerevole quantità di prove che ci consentono di tracciare anche gli sviluppi paralleli dell'Afganistan, del Beluchistan e della Valle dell'Indo. I siti archeologici dei villaggi del Turkmenistan hanno restituito quattro millenni di statuette di divinità femminili in argilla e terracotta e di raffigurazioni di animali maschi (quasi sempre tori e arieti). Le divinità sono rappresentate in diversi stili, spesso contrassegnate da bande colorate, cerchi centrati attorno a un punto, o gruppi di cavità bucherellate. In molti casi, l'enfasi è concentrata sul petto, sulle cosce, sulle natiche, e molte statuette sono prive di braccia o con le braccia mozzate. Un altro tipo, il così detto «profilo di piede», mostra il torso con le gambe mozzate di una donna in posizione semidistesa.

Alcuni ritrovamenti nei siti più antichi testimoniano la presenza di aree speciali, collocate separatamente, probabilmente utilizzate come stanze sacre per i culti domestici. I templi all'interno dei villaggi compaiono a partire dal V o IV millennio, con statuette del tipo Namazga III a «profilo di piede» con elaborate acconciature. La cultura Namazga IV dell'età del bronzo, contemporanea all'antica Elam e alle culture rurali pre-Indo del Beluchistan e dell'Afganistan, ha lasciato prove di templi più elaborati e una serie di diversi tipi di statuette. Infine, intorno al 2500 a.C., si sviluppò una cultura completamente urbana, nel periodo Namazga V, contemporanea, per diversi secoli, alle più antiche fasi delle città dell'Indo.

L'urbanizzazione in Turkmenistan comportò non solo maggior complessità, ma anche nuove forme religiose. Sull'altura del sito Namazga V di Altin venne edificata una piattaforma in mattoni, con tre file di gradini che raggiunge i 12 metri di altezza. Questa doveva certamente essere un centro per i riti pubblici, e implica l'esistenza di una classe di sacerdoti o sacerdotesse professionisti. La ricca tomba di una donna che tiene nelle mani due statuette femminili è stata ipoteticamente chiamata «la tomba della sacerdotessa». Le statuette del periodo Namazga V presentano uno stile nuovo e maggiormente astratto: forme piatte a sagoma di violino senza gambe; braccia stilizzate triangolari; volti emaciati simili a maschere, solitamente senza bocca; petti a forma conica e triangoli pubici con la vagina tracciata da una linea. L'iconografia diventa più standardizzata e le statuette hanno una più chiara identificazione, vengono utilizzati diversi stili di acconciatura dei capelli e incisi dei segni che ricordano quelli dei sistemi di scrittura di Elam e della Valle dell'Indo.

Il culto della dea in Turkmenistan sopravvisse nel periodo di transizione tra la cultura del neolitico e quella dell'età del bronzo, che vide il processo di urbanizzazione. Gli stili di rappresentazione cambiarono, le identità e i significati delle singole divinità probabilmente variarono, e le forme di culto nelle città sicuramente differirono drasticamente rispetto a quelle dei villaggi, ma le divinità femminili e i loro poteri rimasero il centro della vita religiosa attraverso i millenni. Lo stesso può essere detto anche per la cultura elamita dell'Iran sudoccidentale.

La cultura elamita venne fondata da genti di lingua protoelamita che si stabilirono nella regione dei monti Zagro meridionali dell'Iran intorno al 7000 a.C. e che introdussero la coltivazione del grano e dell'orzo e l'allevamento di pecore, capre e bovini. Dal 4000 a.C. anche nelle pianure del Khuzistan, ai piedi occidentali dei monti Zagro, si era diffusa la coltivazione che costituì la base agricola per l'urbanizzazione. I Sumeri, nella zona del Tigri in Mesopotamia meridionale, conobbero l'urbanizzazione attorno al 3500 a.C. Nel 3200 a.C., gli altopiani del Khuzistan e di Zagro vennero unificati dalla rivale civiltà urbana di Elam, che aveva come capitale degli altopiani Anshan (vicino alla posteriore Persepolis) e della pianura Susa. Nei due secoli successivi, venne elaborata la scrittura protoelamita ed Elam allargò la sua sfera di influenza verso oriente con una rete commerciale che, passando attraverso Tepe Yahya (nell'Iran meridionale), si estendeva fino a raggiungere la civiltà rurale Nal del Beluchistan meridionale.

L'espansione della cultura urbana di Elam si concluse all'inizio del III millennio, e i suoi centri commerciali orientali vennero abbandonati diversi secoli prima del-

la nascita delle città dell'Indo. La somiglianza tra la più tarda scrittura dell'Indo e la scrittura protoelamita è la prova circostanziale del passaggio dell'alfabeto durante questo periodo, perché sappiamo che la scrittura protoelamita venne sostituita da quella cuneiforme intorno alla metà del III millennio. Non ci sono però prove di una influenza diretta esercitata dalla cultura elamita sull'urbanizzazione dell'Indo. Non si può stabilire se il ruolo svolto da Elam nella creazione della civiltà dell'Indo sia stato significativo, tuttavia Elam ci fornisce un importante modello per la comprensione della religione della Valle dell'Indo, le due tradizioni hanno infatti molti tratti in comune.

I livelli della cultura preurbana a Persepolis e Susa rivelano esempi famigliari di statuette femminili e di culto della dea. In questi siti sono stati ritrovati anche vasi decorati con serpenti, oggetti di culto connessi con la dea, combinazione questa che si ritrova anche nei villaggi dravidici dell'India meridionale e che rinforza l'ipotesi di una antica cultura comune. Le statuette femminili in terracotta provenienti da Susa e da altri siti, dell'inizio del III millennio, provano che il culto della dea era sopravvissuto alla transizione dai villaggi agricoli alla fase dell'urbanizzazione, in Elam come in Turkmenistan. Le informazioni sulla religione che si ricavano dai siti urbani protoelamiti, come Susa, sono più abbondanti di quelle del Turkmenistan e rivelano non solo l'importanza delle dee nella vita religiosa delle città, ma anche un elaborato complesso di miti, simboli e pratiche di culto.

I sigilli cilindrici, in uno stile distintamente protoelamita, sono la prova più evidente del simbolismo di questo periodo. Molti dei motivi di questi sigilli si possono rintracciare nei disegni dipinti sull'antecedente vasellame dei villaggi, ma la maggior elaborazione dei disegni dei sigilli riflette una nuova sofisticazione urbana: scene mitiche e rituali complesse; disegni simbolici con montagne, alberi e animali (più spesso tori e arieti, ma anche leoni e altri felini); e un bovino androgino in una varietà di posizioni umane, che si ritrova significativamente nelle statuette delle dee. Quest'ultima figura è, molto probabilmente, la forma animale o un surrogato della principale dea della fertilità elamita, una dea della luna, nata dal Toro Primordiale, e al contempo protettrice e anima dei bovini – funzioni certamente coerenti con il simbolismo dei sigilli. Di nessuna delle altre figure si può stabilire l'identità con certezza, e il significato dei simboli e delle scene rimane oscuro in mancanza di miti che ne chiariscano il senso. In generale, il simbolismo indica lo sviluppo di una religione della fertilità, che fonda le sue radici nel passato rurale, forse dei villaggi montani, ma che acquisisce una nuova dimensione e un nuovo significato nella cultura urbana: una religione dove le dee del villaggio sono diventate le divinità protettrici della città.

Grazie ai sigilli cilindrici e ad altri dati è possibile ricostruire parzialmente le pratiche di culto protoelamite. Su un sigillo compare una dea, o una sacerdotessa, portata in processione su di un carro e a fianco vi sono simboli lunari e bovini con corna. Un altro mostra un albero portato in processione su di un carro simile, anche qui con bovini cornuti e simboli lunari. Su di un altro vi è un'immagine o un tempietto su di un palanchino fiancheggiato da assistenti che portano dei simboli lunari, dei serpenti o dei simboli di serpenti nelle loro mani. La dea oggetto di venerazione in queste scene è, quasi certamente, la dea della luna, la cui connessione con alberi, serpenti e animali cornuti è indicata da un sigillo del tardo III millennio, su cui compaiono dei sacerdoti con cinture di serpenti attorno alla vita e un emblema sulla testa che combina il simbolismo delle corna a forma di mezzaluna con quello dell'albero.

Le processioni rituali e i pellegrinaggi ai luoghi sacri sembra siano stati elementi importanti della religione elamita. Alcuni rilievi del 2000 a.C. ritraggono lunghe file di devoti in processione e confermano le testimonianze degli antichi sigilli protoelamiti. Testi sumeri dello stesso periodo descrivono pratiche simili associate alla dea della luna Inanna, le cui caratteristiche sono simili a quelle della principale dea elamita, con la quale venne in fine assimilata. Un inno alla dea Inanna descrive con toni vivaci una parata di sacerdotesse, musicisti con arpe, tamburi e tamburelli, e un sacerdote che sparge del sangue sul trono della dea. L'inno annota inoltre che gli uomini nella processione «adornano il loro lato sinistro con abiti femminili» mentre le donne «adornano il loro lato destro con abiti maschili» (Wolkstein e Kramer, 1983, p. 99).

I centri di culto elamiti erano i templi e i tempietti eretti per la dea, solitamente costruiti in un posto elevato e con accanto un bosco sacro. A Susa, i templi delle maggiori divinità erano collocati su di un'elevata area sacra nella parte occidentale della città, tra il fiume e il palazzo reale. La principale attività rituale del tempio era il sacrificio di animali. Altari rialzati con un canale di scolo attestano che veniva data importanza al sangue in questi riti sacrificali. La maggiore festa sacrificale in onore della dea a Susa era definita come «il giorno del sacrificio che scorre», in virtù della quantità di sangue che veniva offerto in quell'occasione.

[Per ulteriori trattazioni delle religioni asiatiche occidentali antiche, vedi *IRANICHE, RELIGIONI*, vol. 11; e *PREISTORIA, RELIGIONI DELLA*, vol. 12, articolo su *Le steppe dell'Eurasia e dell'Asia centrale*].

Il modello elamo-dravidico. Le caratteristiche della religione elamita sono importanti per il comparativi-

smo, perché gettano luce su aspetti della religione della Valle dell'Indo per i quali non ci sono altre informazioni dirette. I sigilli e le statuette votive dell'Indo, per esempio, suggeriscono che la religione dell'Indo fosse basata su alcune forme di sacrificio di animali associate alle divinità femminili, ma non ci sono prove di pratiche rituali. Le matrici dei sigilli dell'Indo, tuttavia, ritraggono divinità femminili, alberi, tigri, animali con corna, come tori, arieti, e bufali d'acqua diversamente combinati in scene mitiche e di culto. In altri scenari simbolici ci sono serpenti che sembrano essere animali sacri. Una scena descrive una fila di devoti, ornati in maniera androgina, in parata davanti a una dea dalle corna di bufalo su un albero. Questi sono gli stessi tipi di simboli (divinità femminili, alberi, leoni/tigri, animali cornuti, serpenti, e figure androgine) che si trovano sui sigilli cilindrici di Elam, e indicano l'esistenza di un significativo *corpus* di concetti religiosi comuni che riflette un'unica origine protoelamo-dravidica e fa presupporre l'esistenza di una pratica rituale comune. Il sacrificio cruento alla dea fu il rito più importante della religione elamita, così come della religione rurale dravidica che seguì, con la quale tale religione condivide molti simboli. È altamente verosimile che anche la religione della Valle dell'Indo seguisse lo stesso modello elamo-dravidico.

Questo non significa che vi fu un plagio completo della religione elamita, o che la cultura urbana dell'Indo si basò su modelli esterni. Vi sono prove ben documentate delle influenze esercitate dal Turkmenistan almeno un millennio prima dell'urbanizzazione nella Valle dell'Indo, e devono esserci stati dei contatti di qualche genere con Elam, nelle ultime fasi del processo di civilizzazione dell'Indo, che spieghino la somiglianza delle scritture. L'urbanizzazione dell'Indo potrebbe essere stata stimolata da questi contatti, proprio come gli scambi commerciali e interregionali favorirono l'urbanizzazione nell'Asia occidentale. Le affinità tra la cultura urbana dell'Indo e le altre culture dell'Asia occidentale furono comunque generiche rassomiglianze, come quelle tra i sistemi linguistici elamita e dravidico. La cultura urbana dell'Indo fu tanto unica e unicamente indiana, quanto il risultato sia dell'ambiente regionale che del comune retaggio asiatico occidentale, con caratteri peculiari che erano profondamente radicati nelle culture preurbane dell'Afganistan e del Beluchistan.

Le fondamenta dell'urbanizzazione dell'Indo furono gettate da una serie di culture rurali degli altopiani a ovest della Valle dell'Indo, la prima delle quali risale al 6000 a.C. Le ricerche archeologiche, a partire dalla metà del XX secolo, hanno portato alla luce diversi insediamenti antichi privi di ceramica con il successivo sviluppo del vasellame e della capacità di addomesticare le piante e gli animali locali, che provano che la regione dell'Indo contribuì alla rivoluzione del neolitico e non fu un mero ricettore di culture importate. All'inizio del IV millennio, le culture rurali locali erano costituite nel Beluchistan settentrionale e centrale. Tra la metà e la fine del IV millennio queste culture avevano stretto legami commerciali con la cultura Namazga III del Turkmenistan meridionale.

Verso il 3000 a.C., quando Elam stava allargando la sua sfera di influenza verso est, la cultura Nal era emersa nel Beluchistan meridionale e la cultura Amri, collegata con Nal, si era espansa fino alle regioni meridionali della Valle dell'Indo. Già all'inizio del III millennio, un'altra cultura, conosciuta come Kot Dijian, si era allargata verso nord lungo l'Indo, dalla regione della successiva Mohenjo-Daro fino ai siti successivi di Harappa e Kalibangan. Questi nuovi avvenimenti resero possibile l'urbanizzazione.

La venerazione della dea fu parte integrante della cultura rurale dell'Indo, come attesta l'esempio di Mehrgarh, il più antico sito di insediamento continuativo che si conosca all'interno dei confini indiani. Mehrgarh venne scoperto negli anni '70 del XX secolo all'estremità orientale del Bolan Pass e vi sono le tracce degli insediamenti dal periodo anteriore alla ceramica (circa 6000 a.C.) fino all'inizio dell'urbanizzazione (circa 2600 a.C.). In ogni strato di cultura sono state ritrovate statuette di divinità femminili, e la loro evoluzione si intreccia con lo sviluppo della regione dell'Indo.

Le più antiche statuette di Mehrgarh sono del VI e V millennio a.C., il periodo durante il quale si sviluppò l'industria della ceramica, fiorì l'agricoltura e vennero addomesticati alcuni animali locali, specialmente bovini gibbosi (zebù), in sostituzione della caccia. Lo stile di queste raffigurazioni di divinità femminili dei villaggi è quello a «profilo di piede» ritrovato anche in Turkmenistan, che si protrasse, praticamente senza variazioni, fino al 3000 a.C. Iniziarono quindi a essere prodotte, a seguito del maggior coinvolgimento di Mehrgarh nei traffici commerciali della regione, le «divinità madri di Zhob», provenienti dalla cultura Zhob del Beluchistan settentrionale, con volti emaciati e occhi sporgenti. Nell'ultimo secolo della cultura rurale, dal 2700 al 2600 a.C., vennero prodotte in grandi quantità a Mehrgarh statuette di nudi femminili con gli occhi sporgenti, per la prima volta in posizione eretta, tipica delle statuette di Zhob. Alcune statuette di nudi maschili, in posizione eretta, con capelli lunghi fino alle spalle e occhi sporgenti (nello stile Zhob) suggeriscono, per la prima volta, l'idea della coppia divina.

La fine dell'ultimo secolo di Mehrgarh segna l'inizio dell'urbanizzazione. Come in Turkmenistan, la nuova iconografia delle statuette femminili e la presenza di

quelle maschili coincidono con la costruzione di grandi piattaforme erette per fini rituali. La piattaforma di Mehrgarh era un struttura massiccia in mattoni intonacati, con davanti una serie di colonne squadrate fatte di mattoni di fango. Nello stesso periodo vennero costruite altre piattaforme nella vasta area contigua, una delle quali, vicino a Quetta, dotata di canali di scolo centrali e di una cavità in pietra con dentro un teschio umano senza mascella, forse testimonianza di un «sacrificio di costruzione» nell'edificazione della piattaforma. Vicino furono ritrovate statuette di figure femminili e di bovini con strisce dipinte.

Altre notevoli strutture a basamento si ritrovano nella cultura Kulli, che gradualmente rimpiazzò quella di Nal nel Beluchistan meridionale dopo il 3000 a.C. ed era ancora fiorente quando emerse la civiltà dell'Indo sui suoi confini orientali, circa cinque secoli più tardi. Lungo le fertili rive del fiume Porali vennero costruiti su vasta scale centri dove venivano compiute elaborate cerimonie. In un sito tipico vi sono due basamenti in pietra, alti circa 9 metri, con rampe e attorno un complesso di oltre quaranta costruzioni. [Vedi *ALTARE*, vol. 2]. I centri cerimoniali di Kulli sono distinti rispetto ai vicini villaggi agricoli, che hanno in comune gli stessi manufatti artigianali (vasellame e statuette). Poiché queste ultime includono sia divinità femminili che bovini con strisce dipinte, è probabile che i bovini fossero offerte votive alla dea. Il complesso, con piattaforme, pozzi e canali di scolo, suggerisce un rituale che comprendeva il sacrificio e l'abluzione. Le statuette delle divinità femminili combinano le posizioni originarie di Elam con altri stili (Zhob, Mehrgarh) che si svilupparono a livello regionale nell'India occidentale. Anche se la civiltà della Valle dell'Indo è una sintesi di elementi di tutti questi stili culturali, le statuette e i centri cerimoniali di Kulli costituiscono i suoi modelli più diretti.

Harappa e Mohenjo-Daro. La civiltà dell'Indo è generalmente famosa per il rapido sviluppo e la stabilità che continuò ad avere per oltre settecento anni, dal 2500 al 1750 a.C. Le stesse caratteristiche culturali ricorrono su di un'area di oltre 800 chilometri quadrati nei centri urbani, nelle centinaia di cittadelle e di villaggi finora rinvenuti. Questa uniformità è impressionante perché, contrariamente a quanto accadde in Mesopotamia dove gli insediamenti erano concentrati, i siti dell'Indo distavano a volte oltre 80 chilometri uno dall'altro. La nascita dell'urbanizzazione nella metà del III millennio fu resa possibile dall'agricoltura dei villaggi, di lunga data e ben stabilita – coltivazione di grano e orzo, congiuntamente all'allevamento di bestiame. Le nuove città ruppero però con i modelli culturali rurali tradizionali e imposero il proprio sviluppo. Le due maggiori città, Mohenjo-Daro e Harappa, sembrano risalire al periodo iniziale della civiltà. La loro fondazione fu senza dubbio decisiva nella creazione di un nuovo ordinamento politico, economico e religioso. Nel Nord, Harappa venne edificata su di un antico villaggio di agricoltori Kot Dijian, mentre nel Sud la cultura urbana di Mohenjo-Daro si impose e soppiantò rapidamente i vicini villaggi della cultura Kot Dijian e della cultura locale di Amri ancora più a sud. Anche nel caso della più piccola città di Kalibangan, più a est, la nuova cultura urbana si impose costruendo un basamento rituale nello stile dell'Indo su di un'altura dove prima vi era un insediamento fortificato della cultura Kot Djian.

La pianta di Mohenjo-Daro e di Harappa è la stessa, uguale anche per i centri minori. Le città erano divise in due settori basilari: una città bassa, di circa 5 chilometri perimetrali con una griglia di strade ortogonali; e una città alta sull'estremità occidentale, formata da una piattaforma murata di mattoni costruita su un'altura artificiale, alta circa 6 metri sul livello della pianura circostante. Le massicce mura esterne delle due città principali, larghe alla base oltre 12 metri, servivano come riparo dalle inondazioni dell'Indo per Mohenjo-Daro e del fiume Ravi per Harappa. Mohenjo-Daro era la città più grande e, per molti aspetti, quella che ci restituisce i resti meglio conservati. Il terrapieno di Harappa è stato distrutto sia dall'erosione che dagli ingegneri inglesi che lo smantellarono nel 1856 per costruire la massicciata della ferrovia. Solamente agli inizi degli anni '20 del XX secolo venne riconosciuta l'antichità dei siti dell'Indo.

Il carattere commerciale e residenziale della città bassa è evidente a Mohenjo-Daro. Le mura di mattoni cotti che fiancheggiano la strada principale erano prive di decorazioni o accessi diretti. Le abitazioni spaziavano dalle baracche ai complessi su più piani, due dei quali è stato ipotizzato fossero palazzi o ostelli. La casa comune era dello stesso stile tipico dell'Asia meridionale: delle piccole stanze attorno a un cortile centrale. Tra le varie case vi erano negozi, laboratori e ad Harappa è stata trovata un'area con granai. Nella città bassa non ci sono tracce di strutture religiose dominanti. Forse si praticavano, continuando la tradizione dei villaggi, culti domestici, probabilmente associabili alle statuette femminili in terracotta e all'elaborato sistema di drenaggio che manifesta il riguardo che doveva esserci per l'igiene e la purezza. Per avere informazioni sul sistema religioso della civiltà bisogna rivolgersi altrove, prima di tutto al terrapieno sul limitare occidentale del complesso urbano.

La standardizzazione del piano urbano suggerisce che la civiltà fosse conservatrice, anche per quanto concerne le sanzioni politiche e religiose. Le due maggiori

città non mostrano tracce dello sviluppo graduale che si riscontra nelle città della Mesopotamia, ma furono costruite fin dall'inizio con i terrapieni e le piattaforme dominanti. Si può presumere che i valori fondamentali della civiltà siano stati stabiliti e preservati da coloro che innalzarono queste strutture e che i loro ruoli fossero legati alle architetture autorevoli che crearono.

Queste piattaforme, talvolta erroneamente dette cittadelle, non avevano uno scopo difensivo, o almeno questo non era il loro scopo prioritario. Anche se in alcuni luoghi decentrati come Harappa e Kalibangan le alture con pesanti mura possono essere state usate in funzione difensiva e a Mohenjo-Daro intorno alla piattaforma c'erano torri di avvistamento fortificate con palle di pietra, è degno di nota che al tempo in cui i regnanti della Mesopotamia avevano, ormai da secoli, armato grandi eserciti per allargare i confini del loro potere, le città dell'Indo non lasciano tracce di frecce, lance o spade.

Le monumentali piattaforme, invece di essere cittadelle, sono quindi il prolungamento delle strutture trovate nei siti rurali preurbani, ma su scala molto più grande, con un'area di superficie sufficiente a contenere diversi grandi palazzi. Queste strutture, diverse dai basamenti non edificati di altre zone (soprattutto Altin in Turkmenistan), ricordano l'*acropoli* della Susa elamita, anch'essa costruita nella parte occidentale della città, e con uno scopo simile: dare importanza alle istituzioni e alle attività collocate a parte e più in alto. È anche possibile, con la cultura Kulli che funzionò da intermediaria, che il modello delle piattaforme dell'Indo sia stato fornito da Elam, così come per la scrittura. Le caratteristiche specifiche delle piattaforme dell'Indo sono tuttavia lo specchio di una tradizione indipendente che emerse con le sue proprie dinamiche culturali.

La maggior parte delle strutture costruite sul terrapieno di Mohenjo-Daro è stata identificata. Un palazzo con un largo colonnato era probabilmente una sala delle assemblee; un altro è stato ipotizzato fosse un collegio. Sicura è l'identificazione del granaio. Il grano era la misura prima del benessere ed era anche un mezzo di scambio, e quindi il controllo della distribuzione del grano spettava all'autorità civica. Tuttavia, la più caratteristica era una struttura detta il Grande Bagno.

Il Grande Bagno era letteralmente e simbolicamente il centro del complesso. Era una grande vasca rettangolare, rivestita di bitume, all'interno di un cortile circondato da colonne con due rampe di scale per scendere in acqua su due lati. I gradini erano utilizzati sicuramente per fare il bagno e, forse, per attraversare da una parte all'altra la vasca. Inoltre, le difficoltà incontrate nella costruzione di un tale bagno *elevato* riflettono probabilmente una accentuata preoccupazione nei confronti della purezza già evidente nella città bassa. Secondo la concezione indiana posteriore, le acque più alte sono le più pure. Verosimilmente, l'intero complesso (con i pozzi, le stanze da bagno e il bagno) doveva servire per eseguire i riti di purificazione supervisionati o attuati dai sacerdoti. Il Grande Bagno era adiacente al granaio, ed è probabile quindi che il concetto di purezza fosse legato alla fertilità della terra.

Ci troviamo pertanto davanti a una combinazione di concezioni simili a quelle che sottendono le pratiche correlate alle piattaforme dei villaggi pre-Indo. Vi è una nuova asserzione del potere politico, economico e religioso nella costruzione di queste strutture monumentali, che sorgono nel cuore della pianura fluviale. Le piattaforme stesse dovevano però essere qualcosa di più che semplici *asserzioni* di potere da parte di una nuova classe dominante urbana; dovevano essere anche *fonti* di potere: non già perché fisicamente dominanti, ma perché fornivano una scena dove officiare i rituali che avrebbero collocato le forze culturali emergenti in armonia con l'ordine della natura potenziato dall'intervento divino, così evidente nei fiumi, nei pascoli e nei campi di grano circostanti.

Nei siti archeologici della Valle dell'Indo si incontra una rappresentazione del divino: una statuetta femminile in terracotta, dello stesso tipo di quelle delle culture rurali preurbane, molto prossima alle analoghe provenienti da Kulli e Zhob. Statuette simili ricompaiono nel periodo classico dell'Induismo e diventano i modelli per le *yakṣī* degli *stūpa* buddhisti più antichi. [Vedi *NĀGA E YAKṢA*]. Il modello base dell'Indo è contraddistinto dal petto nudo, gambe a lunghezza intera o affusolate, cintura, pesanti collane con pendenti, e acconciatura elaborata. Non sappiamo se sia rappresentata una dea o più dee, ma basandoci sulle prove della parallela cultura di Elam si presume che vi fosse differenziazione iconografica. Sono state ritrovate anche rare statuette di uomini. Le statuette umane sono prevalentemente femminili, mentre quelle zoomorfe sono esclusivamente maschili. Gli animali più rappresentati sono varie specie di bovini: zebù, tori dalle corna corte e bufali d'acqua. Molto probabilmente sono rappresentate diverse forze: quella femminile nella forma della dea antropomorfa, quella maschile in forma animale, forse collegata con simboli del potere civico.

I sigilli della Valle dell'Indo. Per approfondire la conoscenza delle concezioni religiose della civiltà della Valle dell'Indo bisogna però rivolgersi a una nuova iconografia, che non ha precedenti nelle culture rurali preurbane. Questa nuova iconografia è testimoniata dai controversi sigilli della Valle dell'Indo. Anche in questo caso è doveroso considerare i precedenti sviluppi dei Sumeri e degli Elamiti, che produssero sigilli cilindrici

ben prima della comparsa delle matrici piatte in steatite (pietra saponaria) dei sigilli della Valle dell'Indo, che misurano circa 1,9-3,2 centrimetri per lato. I sigilli di Elam sono imparentati per tipologia a quelli dei Sumeri, ma i soggetti sono distintamente elamiti e alcuni riportano immagini che ricordano quelle della Valle dell'Indo, indicando un possibile scambio iconografico. Due sigilli cilindrici di Susa sembrano riprendere motivi familiari dell'Indo: il primo, una serie di tori che mangiano da una greppia, e il secondo un toro-antilope con corna lunghe e ondulate davanti a uno stilizzato albero di *pīpal*.

Non sono solo le civiltà urbane più antiche a gettare luce sull'iconografia dei sigilli dell'Indo, ma vi contribuiscono anche le culture dravidiche rurali dell'India meridionale che sembrano esserne la continuazione. Questa continuità è suggerita sia dalle affinità linguistiche che dagli indizi archeologici, che fanno pensare a un prolungamento culturale dalla civiltà dell'Indo, attraverso il Gujarat, fino alla cultura dravidica dell'altopiano del Deccan. Inoltre, i modelli urbani delle città dell'Indo, oltre a foggiare la vita dei villaggi al tempo della civiltà dell'Indo, sono sopravvissuti e sono stati trasmessi al di là delle città dell'Indo.

Le matrici dei sigilli della Valle dell'Indo, ritrovate a centinaia, confermano le impressioni che si ricavano dalle statuette in terracotta, soprattutto la tendenza ad accentuare il potere femminile con forme umane e quello maschile con forme animali. Il quadro dipinto dai sigilli è però più complesso. Compaiono anche maschi in forma umana, figure miste uomo-animale e anche uomo-animale-pianta di entrambi i sessi. Gli animali sono generalmente copiati dalla natura: tori dalle corna corte, bufali, zebù, rinoceronti, tigri, elefanti, antilopi, coccodrilli. Le figure composite uomo-animale possono essere molto complesse, come per esempio una con i quarti posteriori di tigre, la parte frontale di ariete, corna di toro, il tronco da elefante e il volto umano. Altre hanno delle teste di animali che dipartono da un tronco centrale.

L'animale maggiormente raffigurato nei sigilli è un toro «unicorno» o bue dai tratti genericamente bovini con un unico corno che fronteggia un oggetto che sembrerebbe sacro, forse un braciere o un incensiere. Talvolta, il corno dell'unicorno è una sottile asta ricurva, tagliata da linee che si assottigliano verso la punta, che suggerisce una somiglianza tra l'animale e la pianta. Alcuni degli animali naturalistici sono davanti a un semplice braciere o ad oggetti che fungono da mangiatoia. È quindi probabile che gli animali «reali» fossero associati a simboli rituali e avessero una valenza mitologica proprio come le figure composite più chiaramente «mitiche», i multicefali e gli unicorni.

Sono però i sigilli con immagini umane che oltre al senso generale di segni mitici e rituali fanno pensare a un culto con un complesso di simboli sacrificali. In molte di queste rappresentazioni ci sono figure femminili, ma le più importanti sono una serie di scene che ritraggono un insieme ricorrente di dee, alberi, tigri e bufali d'acqua. In tre sigilli, le interrelazioni sono rese in maniera più drammatica. In uno di questi, una dea esile con un copricapo a forma di mezzaluna è inginocchiata su un ramo di *neem* (margosa) e protende il suo braccio verso una tigre in basso che ha il capo rivolto verso di lei. La posizione della dea è uguale a quella di venerazione di altri sigilli e suggerisce che la dea stia invitando la tigre con il braccio disteso. Nel secondo sigillo, la dea, ora discesa dal ramo di *neem*, è dietro la tigre e sta per prenderla. Sia la dea che la tigre sono trasformate in maniera sorprendente. La dea ha assunto molti tratti del bufalo d'acqua: oltre all'ingrossamento delle corna a mezzaluna stilizzate, le sue gambe e i suoi piedi sono diventate zampe e zoccoli, le sue orecchie appuntite e penzolanti. Nel frattempo, dalla tigre sono spuntate delle corna che ricordano i fitti rami a V e le foglie dell'albero di *neem*, che ora compare alle spalle della dea.

Questi due sigilli sembrano indicare che la dea abbia un'affinità con il bufalo e sia in opposizione con la tigre. Un terzo sigillo mostra però una fusione della dea e della tigre, combinate in modo che la dea mantiene una forma umana in posizione eretta con la parte anteriore del corpo di una tigre che prosegue dietro i suoi fianchi. La dea è in sintonia con la tigre e ha corna ricurve simili a quelle dell'ariete piuttosto che del bufalo. Sembrerebbe dunque che la dea abbia affinità sia con la tigre che con il bufalo, mentre i due animali rimangono in opposizione e in tensione inconciliabile.

Questo senso di opposizione tigre-bufalo viene ribadito dal sigillo detto di proto-Śiva, proveniente da Mohenjo-Daro. Prima di esaminare questo sigillo, dovremmo considerare alcuni indizi principali, costituiti dai sigilli, che ci permettono di capire quali siano i legami tra i temi di trasformazione che associano la dea a questi e altri animali e al culto sacrificale. Il cosiddetto sigillo rituale di Harappa, che raffigura una dea tra i rami gemelli a forma di U di un albero stilizzato di *pīpal*, che sorge da una base o altare circolare, è molto chiarificante in questo senso. La dea ha corna da bufalo a mezzaluna e la coda da pony, come la dea che scende verso la tigre dall'albero di *neem*. Le sue corna hanno una terza punta centrale e non ha le zampe e gli zoccoli da bufalo. È in posizione eretta, le sue braccia con i monili cadono lungo i fianchi, e osserva una figura con le corna e la coda simile a lei che si inginocchia alla base dell'albero, nella stessa postura da «supplicante» adot-

tata dalla dea sull'albero di *neem* davanti alla tigre. La supplicante genuflessa ha portato alla dea un animale composito con la parte posteriore di bufalo, la parte anteriore e le corna da ariete e un largo volto che sembra una maschera umana. Sette figure con tuniche lunghe fino alle caviglie, corna singole curve indietro, code suine e braccialetti alle braccia sono in fila davanti alla scena, che chiaramente rappresenta un sacrificio. La dea cornuta è colei che riceve il sacrificio, la sua natura composita condivide senza dubbio qualcosa delle vittime che le vengono offerte: le corna da ariete, il bufalo e il volto umano. Non sappiamo se siano tutte offerte reali o se il volto umano sia solamente simbolico.

La figura genuflessa che porta le offerte nel «sigillo rituale» è intermediaria tra la dea con le corna della quale tocca il vestito e l'animale-uomo che sta offrendo. Ci sfugge le natura precisa del suo ruolo sacrificale. Rimane comunque impressionante il fatto che la combinazione degli elementi configurati dal sigillo si ritrovi anche in una serie di rituali tuttora eseguiti in alcuni villaggi dell'India meridionale. Nel contesto dravidico, l'albero di *neem*, albero femminile, è una delle forme della dea stessa. Questa manifestazione è legata al suo lato feroce, più precisamente alle forme che assume per «raffreddare» e sconfiggere le forze violente, come il vaiolo, le febbri e vari demoni. Il *pīpal* è invece l'albero maschile che la dea sposa, perciò i due alberi verranno piantati affinché si possano attorcigliare. È suggestivo notare che mentre la dea del sigillo sul ramo di *neem* scende per domare la tigre feroce e *selvaggia*, la dea del *pīpal* resta immobile ad aspettare di ricevere come sacrificio la combinazione di uomo e di animali *addomesticati* che sembrerebbe riflettere la sfera del suo culto regolare.

Fin dalla scoperta della civiltà dell'Indo, il sigillo che ha dato adito alle più numerose e diverse interpretazioni religiose è stato il sigillo chiamato di proto-Śiva rinvenuto a Mohenjo-Daro. Oggi sembra che questa designazione sia stata fondata su una serie di false attribuzioni: soprattutto le «tre teste» che delineano la giogaia del bufalo, e il copricapo a «tridente» formato da corna di bufalo che racchiudono un albero a ventaglio stilizzato o un covone di grano, che ricorda quello a corna-albero indossato dai sacerdoti sumeri ed elamiti. Inoltre, sopra questa «mitra» c'è un simbolo che sembra essere un albero di *pīpal* stilizzato. La figura principale è un bufalo d'acqua dalle sembianze umane, con corna e testa di bufalo, centrato sull'asse di una rappresentazione di una pianta e/o di un albero. Il personaggio siede con le ginocchia in fuori e i piedi sotto il fallo eretto. La posizione è stata solitamente identificata come una posizione dello yoga, ma ricorda anche quella del bovino androgino seduto nella posa della dea su un sigillo di Elam. La serie di strisce a V che finiscono all'altezza della sua vita, talvolta considerate collane, forse rappresenta le strisce della tigre; se così fosse allora il personaggio risolverebbe la tensione tra la tigre e il bufalo con la disciplina dello yoga o, ancor più verosimilmente, con una forte autodisciplina.

Nel sigillo «proto-Śiva» l'immagine centrale del bufalo sembra essere la controparte maschile della dea, anch'essa rappresentata con una combinazione di attributi di tigre e bufalo che subiscono varie trasformazioni. Ma in questa figura maschile sembra trovare equilibrio, controllo e soluzione ciò che nella dea è dinamico e in tensione. I quattro animali che la circondano rimarcano quest'idea di stabilità, a fianco della tigre e del bufalo compaiono infatti anche un elefante e un rinoceronte. Facendo paragoni con l'iconografia indiana posteriore risulta che i quattro animali assieme potrebbero simboleggiare le direzioni: l'elefante l'Est, il rinoceronte l'Ovest, la tigre il Nord e il bufalo il Sud. In modo ancora più sorprendente, mentre l'elefante e il rinoceronte si ignorano e guardano entrambi verso est; la tigre e il bufalo, che sono ai lati delle corna dell'uomo-bufalo, si fronteggiano con atteggiamento provocatoriamente combattivo. Inoltre, sul dorso della tigre aggressiva c'è l'immagine di un bastone, forse una forma della dea stessa.

Dei quattro animali «selvaggi» sul sigillo, due – l'elefante e il bufalo d'acqua – possono essere parzialmente addomesticati pur mantenendo i loro tratti «selvaggi». Ci sono prove della cattura e dell'impiego degli elefanti per lavori pesanti nella foresta durante il periodo dell'Indo. L'addomesticamento dei bufali d'acqua per l'agricultura nella valle del fiume pare sia stata una delle grandi conquiste della civiltà dell'Indo, che faceva da complemento al precedente addomesticamento degli zebù negli altopiani da parte delle culture rurali. È significativo che nella cultura urbana dell'Indo sia stato il bufalo d'acqua a svolgere il ruolo simbolico principale e non lo zebù, nonostante la prolungata importanza economica di quest'ultimo. Questo significa che il bufalo era fondamentale nell'agricoltura fluviale sulla quale si basava il sistema dell'Indo, e che venne a simboleggiare il controllo sulla natura e sulla cultura che rese possibile l'esistenza della civiltà urbana.

La figura centrale del bufalo d'acqua sul sigillo «proto-Śiva» pare avesse lo stesso significato simbolico generale di «potere sotto controllo» che si ritrova nel toro nella simbologia mesopotamica, e come il secondo probabilmente rappresenta anche il re o l'autorità sovrana. Dal momento che è una figura maschile, possiamo supporre che i regnanti dell'Indo fossero uomini, come suggeriscono anche i pochi esemplari di statue di Mohenjo-Daro. Sicuramente le genti dell'Indo consideravano la dea il vero potere e il regnante solo un suo

surrogato, reso potente da lei e pertanto responsabile di fronte a lei e per lei. Tutto ciò è certamente coerente con il simbolismo del sigillo, dove la figura centrale sembra far convergere in un'immagine autorevole e ordinata le varie potenze controllate dalla dea: l'agricoltura, il sacrificio animale e le forze pericolose associate alle regioni selvagge oltre il dominio della civiltà.

Ancora incerto è il tipo di autorità – sacerdotale, politica, economica – rappresentato da questa figura. L'ambiente urbano del complesso rituale sulla piattaforma del terrapieno lascia aperte tutte le possibilità. Le caratteristiche prettamente indiane riscontrabili nel simbolismo dell'Indo rendono rischiose le interpretazioni della civiltà della Valle dell'Indo basate su altre culture urbane, anche quella vicina protoelamita. Non ci sono dubbi che la religione della Valle dell'Indo abbia contribuito a stabilire e mantenere tale autorità ed è ancora più sicuro che i sacrifici alla dea fossero le principali pratiche del culto. Tutte le prove esterne – le culture rurali precedenti, le culture urbane dell'Asia occidentale contemporanee, e quelle più tarde dravidiche – portano a questa conclusione, e le testimonianze dell'Indo la confermano.

Osservazioni conclusive. Considerando tutte le prove, possiamo ricostruire un modello della religione della Valle dell'Indo che spieghi le sue caratteristiche principali e la sua posizione nella civiltà dell'Indo. L'elemento centrale era certamente la venerazione della dea, sia a livello domestico che pubblico, con le corrispettive pratiche di culto. A livello domestico, la forma di venerazione era costituita probabilmente da sacrifici votivi con l'impiego di statuette, e grande enfasi era data alle abluzioni e alla purezza rituale. A livello pubblico, rappresentato dalle piattaforme rialzate, il culto deve aver implicato i più potenti sacrifici di sangue.

Mohenjo-Daro sembra sia stato il maggiore centro di culto della religione nel suo insieme e il luogo dei sacrifici più importanti. La simbologia dell'Indo e le pratiche dravidiche posteriori portano a ritenere che il sacrificio del bufalo d'acqua fosse il rito principale del culto. Il bufalo è il consorte della dea nei sacrifici cultuali dravidici, e sui sigilli dell'Indo compare sia come surrogato della dea che come simbolo del governo centralizzato. È probabile che le pratiche di culto dell'Indo implicassero questi elementi, almeno nelle cerimonie maggiori, ma non ci sono prove dirette su come questo potesse essere concettualizzato.

L'interpretazione della religione della Valle dell'Indo non può per il momento andare oltre questa ipotesi. Dai giorni della scoperta della civiltà dell'Indo negli anni venti del XX secolo si è imparato molto su questa cultura e il modello della religione della Valle dell'Indo sta emergendo da un numero crescente di informazioni, ma ci sono ancora molti vuoti da riempire. L'impresa maggiore è ancora all'inizio: rintracciare i contribuiti offerti dalla civiltà dell'Indo agli sviluppi religiosi indiani successivi e capire che posto occupa il sistema dell'Indo nella più vasta storia religiosa.

[Per una discussione specifica della religione della Valle dell'Indo all'interno del contesto più ampio delle religioni indiane successive, vedi *INDUISMO*. Per ulteriori trattazioni dell'antica religione dravidica, vedi *TAMIL, RELIGIONI DEI*. Temi comuni sia alla Valle dell'Indo che alle religioni indiane successive sono discussi in *DEA, CULTO DELLA*; e *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articoli su *Temi mitici* e *Tradizioni rurali*. Il sacrificio nell'India antica è inoltre discusso in *VEDISMO E BRAHMANESIMO*].

BIBLIOGRAFIA

La più utile fonte monografica incentrata sulle culture rurali e sull'urbanizzazione nel Turkmenistan e nell'India occidentale è S.P. Gupta, *Archaeology of Soviet Central Asia and the Indian Borderlands*, II, Delhi 1979, che presenta una vasta serie di reperti archeologici corredati dalle rispettive teorie interpretative. Una sistematizzazione dei dati archeologici provenienti dai siti del Turkmenistan è fornita da V.M. Masson e V.I. Sarianidi, *Central Asia. Turkmenia before the Achaemenids*, Ruth Tringham (trad.), London 1972 (già pubblicata nella collana Ancient Peoples and Places, 79). La panoramica più completa dello sviluppo culturale in India, dai tempi antichi all'insediamento della cultura urbana dell'Indo, è W.A. Fairservis, Jr., *The Roots of Ancient India*, Chicago 1975 (2ª ed. riv.), che esamina i reperti provenienti da tutte le culture rurali regionali, discute i fattori che portarono all'urbanizzazione, e descrive le caratteristiche di base della civiltà dell'Indo. Il più accessibile catalogo dei reperti di Mehrgarh è J-F. Jarrige e R.H. Meadow, *The Antecedents of Civilization in the Indus Valley*, in «Scientific American», 243 (1980), pp. 122-33.

Il volume di A.U. Pope e Phyllis Ackerman (curr.), *A Survey of Persian Art*, 1938-1939, rist. London 1964-1965, cfr. soprattutto I, capp. 11 e 14, e le tavole in VII, offre una messe di dati sulla religione protoelamita, in particolare sulle statuette cultuali e sui sigilli più antichi. Una panoramica sulla storia, sulla cultura e sulla religione elamite è offerta da W. Hinz, *The Lost World of Elam. Recreation of a Vanished Civilization*, New York 1973. Diane Wolkstein e S.N. Kramer, *Inanna. Queen of Heaven and Earth*, New York 1983 (trad. it. *Il mito sumero della vita e dell'immortalità*, Milano 1985), integrano il materiale elamita conosciuto con un ritratto complessivo della figura della correlata dea sumera Inanna. La teoria di un'origine comune delle lingue protoelamita e protodravidica è presentata da D.W. McAlpin, *Proto-Elamo-Dravidian. The Evidence and Its Implications*, Philadelphia 1981. L'importanza del centro commerciale elamita di Tepe Yahya per comprendere i contatti interregionali dell'Asia occidentale è studiata da C.C. Lamberg-Karlovsky e Martha Lambert-Karlovsky, *An Early City in Iran*, in «Scientific American», 224 (1971), e da C.C. Lamberg-Karlovsky, *Trade Mechan-*

isms in Indus-Mesopotamian Interrelationships, in «Journal of American Oriental Society, 92 (1972).

I resoconti degli scavi di Mohenjo-Daro sono contenuti nei volumi di J. Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, I-III, London 1931, e di E.J. Mackay, *Further Excavations at Mohenjo-daro*, I-II, New Delhi 1938. Un'apprezzabile sintesi interpretativa dei reperti dell'Indo è data dai due testi di M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge 1968 (3ª ed.) (trad. it. *Civiltà dell'Indo e del Gange*, Milano 1963), e *Civilizations of the Indus Valley and Beyond*, London 1966. Una panoramica dei reperti ritrovati fino alla metà degli anni '70 del XX secolo è contenuta in W.A. Fairservis, Jr., *The Roots of Ancient India*, Chicago 1975, e *Allahdino I. Seals and Inscribed Material*, New York 1976. Molti dei principali contributi allo studio della civiltà dell'Indo sono elencati nei testi di G.L. Possehl (cur.), *Ancient Cities of the Indus*, New Delhi 1979, e *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective*, New Delhi 1982. I primi lavori di Possehl sulla cultura dell'Indo nel Gujarat sono contenuti nel suo *Indus Civilization in Saurashtra*, Delhi 1980.

La religione della Valle dell'Indo è divenuta oggetto di investigazione da quando Mashall e Mackay offrirono i loro primi tentativi di interpretazione, e l'argomento ha ricevuto significativa attenzione nelle succitate opere di Wheeler e Fairservis. I sigilli, in particolare, sono stati studiati come chiave per comprendere i concetti religiosi dell'Indo, soprattutto il cosiddetto sigillo proto-Śiva, che ha destato il maggiore interesse. L'interpretazione più attuale del simbolismo di questo sigillo è data da A. Hiltebeitel, *The Indus Valley 'Proto-Śiva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of vāhanas*, in «Anthropos», 73 (1978), pp. 767-97. Le interpretazioni precedenti di questo sigillo e di altri reperti più o meno correlati vengono confutate da Doris Srinivasan, *Unhinging Śiva from the Indus Civilization*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1984, parte I, pp. 77-99. Nuove prospettive sullo studio dei sigilli dell'Indo, in particolare di quelli che presentano i motivi della dea e della tigre, vengono proposte da P. Jayakar, *The Earthen Drum. An Introduction to the Ritual Arts of Rural India*, New Delhi 1980, uno splendido volume illustrato che interpreta le informazioni religiose dell'Indo mediante un'affresco comparativo con l'arte e con le pratiche religiose delle tradizioni indiane popolari posteriori.

THOMAS J. HOPKINS e ALF HILTEBEITEL

VĀLMĪKI. Saggio leggendario e autore dell'epica induista *Rāmāyaṇa*, in cui è presente come personaggio. Il primo libro del *Rāmāyaṇa* narra la storia dell'invenzione della poesia da parte di Vālmīki: un giorno Vālmīki vide un cacciatore uccidere il maschio di una coppia di uccelli che si stavano amando. Mosso dalla compassione per i due animali, il saggio spontaneamente maledì il cacciatore per la sua crudeltà. Le parole che pronunciò presero forma di versi belli e ben formulati. Lo stesso saggio fu sorpreso dalle proprie parole, che vennero immediatamente memorizzate e recitate sul posto dal suo discepolo Bharadvāja, che lo accompagnava. Più tardi, quando Vālmīki tornò a casa, Brahmā, il creatore, andò a fargli visita e gli chiese di comporre la storia del virtuoso eroe Rāma, così come era stata raccontata dal *ṛṣi* Nārada, utilizzando il nuovo metro che Vālmīki aveva inventato. La tradizione letteraria indiana considera perciò Vālmīki il primo poeta (*ādikavi*) e il suo *Rāmāyaṇa* la prima poesia (*ādikāvya*).

Nel settimo libro dell'epica si parla di Vālmīki come di un amico del re Daśaratha. Il fratello di Rāma, Lakṣmaṇa, abbandona Sītā (moglie di Rāma), che è incinta, nell'eremitaggio di Vālmīki. Alla fine, è Vālmīki che offre rifugio a Sītā, ne alleva i figli gemelli e la fa riconciliare con Rāma testimoniando pubblicamente la sua purezza. In questo contesto, Vālmīki si descrive come figlio di Pracetas, quindi membro della famiglia dei Bhṛgu, un influente ramo di brahmani dell'India antica.

Una leggenda popolare racconta che il saggio nacque in un «formicaio» (sanscrito, *valmikā*) e perciò venne chiamato Vālmīki. La leggenda afferma inoltre che inizialmente fosse un bandito, ma alcuni saggi ebbero pietà di lui e gli insegnarono il *mantra* «*marā, marā, marā*». Come Vālmīki pronunciò le sillabe, si produsse il nome di Rāma. Mentre era immerso in profonda meditazione sul nome di Rāma, le formiche costruirono un formicaio attorno a lui. La stessa storia è presente, con leggere varianti, nello *Skāndapurāṇa*, nell'*Adhyātma Rāmāyaṇa* e nell'*Ānanda Rāmāyaṇa*. Molti *rāmāyaṇa* popolari della *bhakti*, compreso il *Krittvāsa Rāmāyaṇa* del Bengala, hanno adottato questa storia.

Esistono quindi due tipi di biografie su Vālmīki. Un tipo descrive Vālmīki come un saggio poeta, nato in una famiglia di brahmani di alta casta, dotato di saggezza superiore e sensibilità divina che ne fecero il creatore della poesia, mentre l'altro lo presenta come un peccatore trasformato in santo. Il primo tipo di biografia pone il grande poema epico del *Rāmāyaṇa* all'interno della tradizione brahmanica. Il secondo considera il *Rāmāyaṇa* un poema della *bhakti* che trasforma i suoi lettori da peccatori in devoti del dio Rāma. I due tipi di biografie riflettono quindi le due principali chiavi interpretative del *Rāmāyaṇa* nella cultura induista.

Gli studiosi hanno proposto anche la figura storica di Vālmīki, che probabilmente abitò nel Kosala (una regione del moderno Stato dell'Uttar Pradesh) e viaggiò per tutta l'India settentrionale, ma non conobbe molto l'India meridionale. Questa opinione si fonda su testimonianze scritte tratte dal *Rāmāyaṇa*, che fornisce dettagliate e corrette descrizioni geografiche dell'India settentrionale, mentre quelle dell'India meridionale sono del tutto fantasiose. È stato anche ipotizzato che Vālmīki fosse uno dei *kuśīlava* («bardi, cantori») che cantavano l'epica. Non ci sono però prove sicure dell'esistenza storica di Vālmīki. La tradizione ritiene, co-

munque, che Vālmīki sia anche l'autore dell'opera medievale *Mahārāmayaṇa*, o *Jñānavāśiṣṭa*, un testo filosofico in forma di dialogo tra il saggio Vaśiṣṭa e Rāma.

[Vedi anche *RĀMĀYAṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Camille Bulke, *The Rāmāyaṇa. Its History and Character*, in «Poona Orientalist», 25 (1960), pp. 36-60.

R.P. Goldman (trad.), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, I, *Bālakaṇḍa*, Princeton 1984; cfr. specialmente l'introduzione (pp. 3-59).

VELCHERU NARAYANA RAO

VARṆA E JĀTI. I concetti di *varṇa* e di *jāti* riflettono due distinte dimensioni del sistema sociale, economico e ideogico indiano, ma l'uso comune di tradurre entrambi i termini con «casta» tende a oscurare le reali differenze che intercorrono tra di essi. Inoltre, mentre la parola «casta» viene spesso usata per caratterizzare le condizioni sociali in società altre rispetto a quelle dell'Asia meridionale, i termini *varṇa* e *jāti* sono relativi al solo subcontinente indiano.

Varṇa si riferisce alle divisioni sociali che si presume siano state peculiari dei gruppi di lingua indo-iranica (genericamente chiamati *ārya*, «Arii» o «genti vediche»), che si spostarono nell'Asia meridionale da occidente durante il II millennio a.C. Non ci sono prove storiche per questo periodo, ma dagli inni, dalle leggende e da altre fonti sembrerebbe che il sistema sociale dei nuovi arrivati fosse diviso in quattro gruppi maggiori: i *brāhmaṇa* (brahmani), la categoria dei sacerdoti o preti; i *rājanya* (o *kṣatriya*), la categoria dei capi, dei nobili e dei guerrieri; i *vaiśya*, i cittadini comuni, i piccoli proprietari terrieri, o i mercanti, o tutti e tre assieme; e gli *śūdra*, i servitori o i cittadini comuni di estrazione inferiore rispetto ai *vaiśya*.

Queste antiche categorie sono state oggetto dello studio di molti ricercatori. Secondo alcuni, i *varṇa* sono stati la culla del più recente «sistema castale»; in verità, alcuni studiosi ritengono che dai *varṇa* si siano direttamente evolute le «caste» (*jāti*) contemporanee. Molti induisti ortodossi credono che gli originali *varṇa* esistano ancora oggi e che siano l'espressione manifesta della trasmigrazione delle anime e della giustizia divina. Per sostenere questo punto di vista, gli studiosi e i teologi citano due fonti: 1) un antico inno del *Ṛgveda* (il *puruṣaśūkta*, 10,90) e 2) il più tardo *Mānava Dharmaśāstra* (Le leggi di Manu), nel quale il legislatore Manu parla del *puruṣaśūkta* come dell'origine e della giustificazione del sistema sociale esistente al suo tempo.

A proposito dei quattro *varṇa* originari ci sono, tuttavia, molte incertezze. Gli studiosi dibattono sulla reale endogamia (restrizioni matrimoniali) di questi gruppi e sull'esistenza di una grossa parte di popolazione (forse anche sacerdoti, mercanti, e un gran numero di abitanti delle campagne) completamente al di fuori di questa struttura dei *varṇa*. Il significato stesso della parola *varṇa* non è chiaro. La maggioranza degli studiosi concorda nell'attribuirle il significato di «colore»; e, soprattutto verso la fine del XIX secolo, alcuni conclusero che il termine si riferisse al colore della pelle, e quindi a categorie razziali simili a quelle riscontrabili nelle moderne società europee. Questo portò a speculazioni (ora generalmente rifiutate) su di un'origine «razziale» dell'antico sistema sociale.

Intanto, la grande maggioranza dell'attuale popolazione induista dell'Asia meridionale si sente parte di distinti gruppi sociali, comunemente chiamati *jāti* in India (anche se la pronuncia e la stessa parola cambiano da regione a regione e da lingua a lingua). Anche *jāti* viene solitamente tradotta dagli Europei come «casta».

Sparse nel subcontinente ci sono migliaia di *jāti*, che variano enormemente per le loro caratteristiche e attributi. Ognuna è governata da una serie di regole su quali siano le occupazioni accettabili, quali i cibi, le associazioni (con i membri di altre *jāti*), le regole matrimoniali (ad esempio, circa il matrimonio delle vedove), e molto altro ancora. Gli osservatori europei sono stati particolarmente incuriositi da tre aree normative delle *jāti*: la regola dell'endogamia, la presenza di una *jāti* lavorativa caratteristica (o almeno tradizionale), e le regole per mezzo delle quali si stabiliscono e vengono reciprocamente assegnate le posizioni delle *jāti* che sono prossime.

Alcuni studiosi hanno sostenuto che l'origine della parola *casta* sia da ricercare nella diffusa regola dell'endogamia di *jāti*; gli Europei furono e sono ancora oggi molto impressionati da ciò che ritengono essere l'amore degli Indiani per la «purezza di *jāti*» – perché generalmente si ritiene che la parola *casta* derivi dal portoghese *casta* che significa «casto» o «puro». In tutte le società del mondo, tuttavia, ci sono regole di endogamia da rispettare, e il desiderio di mantenere la «purezza del sangue» non è, secondo gli antropologi culturali, l'unica invariabile spiegazione di tali regole.

La punizione per la disobbedienza alle regole dell'endogamia, come quella per altre infrazioni, viene raramente inflitta da tutta la *jāti*, ma piuttosto dal gruppo di una particolare sottocasta o «circolo matrimoniale» all'interno della *jāti*. Queste punizioni possono essere di vario tipo, ma le violazioni delle leggi matrimoniali vengono sovente punite con l'espulsione. Questa pratica potrebbe parzialmente spiegare perché si crede che

le *jāti* siano venute a crearsi dai quattro *varṇa* originari, attraverso una serie intricata di accoppiamenti impropri e conseguenti espulsioni.

Per alcuni studiosi, la caratteristica principale della *jāti* è l'occupazione, speciale ed esclusiva, che viene da essa richiesta o è ad essa attribuita. In tutta l'Asia meridionale ci sono *jāti* come «barbiere», «conciatore della pelle», e «vasaio», i cui nomi indicano la professione che si presume pratichino ora o praticassero nel passato tutti gli uomini della *jāti*. Alcuni scrittori hanno perciò teorizzato, anche se sulla base di scarsi indizi e di un ridotto sostegno accademico, che le *jāti* attualmente esistenti nell'Asia meridionale derivino dalle ipotetiche antiche associazioni di mestiere che sarebbero, con il tempo, diventate ereditarie e avrebbero dato vita a gruppi endogamici.

In questo secolo, la tendenza all'organizzazione gerarchica delle *jāti* ha catalizzato l'attenzione di sociologi e antropologi. Le aree di ricerca sono state le seguenti: i criteri della classificazione per gradi, le differenze regionali della classificazione, la classificazione e la distanza sociale, i conflitti locali dovuti all'ordine gerarchico, le strategie e le circostanze del mutamento nell'ordine gerarchico, e il peso della gerarchia nel pensiero e nella società indiana.

Per molti induisti, le *jāti* di appartenenza non sono altro che semplici suddivisioni dei *varṇa* classici. Così tutti i brahmani, anche se sono membri di un'ampia varietà di distinte *jāti* endogame, sostengono che le loro *jāti* appartengono in ultima istanza al panindiano *brāhmaṇavarṇa*, che si suppone essere di origine classica. Altre *jāti* sono attribuite, o attribuiscono se stesse, ai *kṣatriya, vaiśa* o *śūdra varṇa*. Vi sono poi molte *jāti* che sono ritenute (dagli appartenenti alle *jāti* di grado più elevato) fuori o al di sotto dell'intero sistema dei *varṇa*.

Infine, l'attribuzione del *varṇa* ha molta importanza per quegli induisti che credono sia il riflesso della punizione o della ricompensa dell'anima per le azioni compiute nella vita precedente. La santità dei brahmani e l'alto o il basso grado attribuito a ogni *jāti* in un dato ambito regionale è, per essi, solo parzialmente il risultato delle pratiche sociali e professionali dei membri della *jāti*: molto più significativa è la supposta purezza delle anime dei membri, che è il risultato delle loro precedenti incarnazioni. Si ritiene che i brahmani abbiano le anime «più pure», ma un brahmano malvagio, anche se ha un'anima pura in questa incarnazione, potrà rinascere per punizione in un altro *varṇa* «inferiore», o anche in una *jāti* fuori dal sistema, cioè, come un «intoccabile», o *harijan*. Molti induisti oggi, tuttavia, sebbene siano convinti della realtà della trasmigrazione e della punizione divina, non credono più che l'attribuzione del *varṇa* sia frutto necessariamente della volontà divina. La convinzione con la quale gli appartenenti alle *jāti* più basse accettano, o hanno sempre accettato, la prospettiva ortodossa è stata oggetto di dibattito.

[Per una dettagliata discussione del sistema del *varṇāśramadharma*, vedi *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*. Per una storia del sacerdozio induista e della distribuzione delle responsabilità religiose tra i membri delle diverse *jāti*, vedi *SACERDOZIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Per un approfondimento delle teorie sulle origini di *varṇa*, *jāti* e del sistema di casta in genere, cfr. H.H. Risley, *The People of India*, Delhi 1969 (2ª ed.), e D.C.J. Ibbetson, *Panjab Castes*, Lahore 1916, rispettivamente per le spiegazioni «razziale» e «occupazionale». J.H. Hutton, *Caste in India*, London 1963, è un'eccellente panoramica di tutte le teorie sull'origine delle caste formulate fino alla metà del XX secolo. M. Klass, *Caste. The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia 1980, rappresenta invece un approccio più moderno all'argomento, sulla base dell'antropologia contemporanea.

I sociologi francesi hanno per lungo tempo espresso il loro interesse nei confronti del sistema di casta dell'Asia meridionale. É. Senart, *Les Castes dans l'Inde*, Paris 1896 (trad. ingl. E.D. Ross [trad.], *Caste in India*, New Delhi 1978), è stato uno dei primi, e L. Dumont, *Homo Hierarchichus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991), è un degno continuatore di tale tradizione.

A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York 1963 (ed. riv.), resta tuttora la migliore introduzione al subcontinente indiano per quel che riguarda le popolazioni, la storia, le religioni, i sistemi sociali e molto altro, e costituisce un ottimo inizio per chi voglia avvicinarsi alla materia.

MORTON KLASS

VARUṆA prese il posto dell'antico dio Dyaus come dio del cielo nel pantheon vedico, ma presto nella sua carriera mitologica divenne il dio del cielo notturno. La miriade delle stelle erano i suoi occhi e poi, in una fase successiva, le sue spie. L'importanza di questo dio del cielo sembra provenire dal nomadismo e dall'attività pastorale degli antichi Arii. L'iscrizione di Bogazköy del XIV secolo a.C. menziona un dio dei Mitanni, Uruvan-nas-sil, che sarebbe l'antenato di Varuṇa. Il parallelo greco di Varuṇa, Urano, era anche un dio del cielo.

Varuṇa, con le sue migliaia di occhi, controlla la condotta degli uomini, giudica le buone e le cattive azioni e punisce i malfattori. Varuṇa è l'unica divinità del pantheon vedico ad avere un rilievo etico così forte. La parola vedica che si riferisce ai suoi occhi è *spaśa,* che deriva dalla radice verbale *spac* («vedere»), e che poi as-

sunse il significato di «spiare». Ancora più tardi, nelle epiche e nei *purāṇa*, la parola fu soggetta a ulteriori evoluzioni linguistiche e divenne *pāśa* («laccio»); Varuṇa allora intrappolava i malvagi con il suo laccio.

Gli studiosi hanno fatto risalire il nome Varuṇa a diverse radici indoeuropee, tra le quali *uer* («legare»), *ver* («parlare»), *vṛ* («coprire»), *vār* («doccia») e ad alcuni temi nominali, come il lituano *weru* («filo»). Tutti questi possono aver dato un contributo ai molteplici strati dei suoi attributi mitologici.

Ahura Mazdā, il dio supremo dell'*Avesta*, è un altro corrispettivo del vedico Varuṇa. In vedico, il nome avestico del dio sarebbe stato reso con *Asura Medhya* («spirito santo»), e in verità i *Veda* si riferiscono spesso a Varuṇa come a un *asura*. Nell'*Avesta*, Mithra è strettamente connesso con Ahura Mazdā, proprio come il vedico Mitra è legato a Varuṇa. Mitra è il dio del cielo diurno e il suo occhio è il sole. Mitra e Varuṇa formano assieme la divinità del cielo e sostituiscono l'antecedente Dyaus. Nel *Ṛgveda*, per un breve periodo Varuṇa ottiene sovranità e supremazia; egli venne spesso detto *samrāj* («imperatore»), un epiteto usato solo occasionalmente per Indra. Il sacrificio *rājasūya*, offerto per ottenere grandezza imperiale, viene fatto per Varuṇa e Mitra; nel *Ṛgveda* si dice che Varuṇa abbia compiuto questo sacrificio, forse per diventare il dio supremo del pantheon.

Varuṇa era considerato onnisciente per i suoi innumerevoli occhi-stella. Le fonti principali del suo potere erano la conoscenza e la sua funzione di giudice morale, dato che non poteva vantare nessuna impresa straordinaria. Egli sorvegliava gli uomini: quando due persone stavano conversando, lui era con loro, invisibile; quando qualcuno compiva un peccato, Varuṇa lo puniva con la malattia e, fino a quando il dio non si placava, la vittima non guariva. Nel solenne rito *varuṇapraghāsa*, un sacrificio stagionale, alla moglie di colui che compiva il sacrificio veniva richiesto di confessare il suo peccato (cioè, l'infedeltà coniugale) al sacerdote officiante. Questa è l'unica pratica di confessione dei peccati nella prima letteratura vedica, e Varuṇa era il dio associato a questo sacrificio. La punizione che egli stabiliva in questo caso era detta «cattura», e quindi venivano recitate complesse preghiere a Varuṇa per ottenere il perdono dei peccati.

La funzione etica di Varuṇa diminuisce nella letteratura più tarda, ma nei testi antichi la sua sovranità o la sua supremazia sono spesso associate al suo ruolo di sostenitore dell'ordine morale, nel *Ṛgveda* detto *ṛta* o, talvolta, *dharma* (ossia «ciò che sostiene») o *satya* («verità»). Nell'*Avesta*, questo ordine morale onnipervasivo, che controlla e mantiene regolari le forze del cosmo, è detto *arata, aša, urta* o *arta*. L'ordine morale è un concetto cardine dello Zoroastrismo, dove viene menzionato la prima volta nella tavola di *Tel-el-Amarna* (circa XIV secolo a.C.). *Ṛta* è il dominio speciale di Varuṇa, e viene menzionato spesso in connessione con lui.

Un altro concetto associato a Varuṇa è il potere magico conosciuto come *māyā*; sappiamo, per esempio, della *māyā* di Asura (cioè, di Varuṇa). Nel contesto vedico, *māyā* significa sia saggezza sia potere. Con la sua *māyā*, Varuṇa cattura la notte e crea l'alba. *Māyā* lo collega fondamentalmente ai demoni; infatti, nella letteratura più tarda, *asura* sta a indicare i «demoni», e i demoni padroneggiano la *māyā*.

L'aspetto oscuro di Varuṇa lo avvicina agli dei essenzialmente ctonii come Yama, Nirṛti, Soma e Rudra. Come dio ctonio, Varuṇa è associato ai serpenti (infatti nella letteratura buddhista è talvolta detto «re dei serpenti»), a sterili mucche nere, o a creature deformi e abiette. I suoi simboli rituali sono oggetti o creature nere, depravate e deformi. Si dice che suo figlio Bhṛgu sia disceso all'inferno. La relazione di Varuṇa con Vaśiṣṭha risale già ai tempi degli Indo-iranici: nell'*Avesta*, Asha Vahishta (vedico, Ṛta Vaśiṣṭha) è uno degli Amesha Spenta, che furono assistenti attivi di Ahura Mazdā. Varuṇa è il fratello di Soma. Della moglie, Varuṇānī, non sappiamo altro che il nome.

Il dinamismo della carriera mitologica di Varuṇa si calmò nella posteriore letteratura vedica, nella quale viene associato alle acque celesti. Nelle epiche e nei *purāṇa*, tuttavia, il suo regno venne spostato dal cielo alla terra, e divenne il Signore delle acque terrestri, dei fiumi, dei ruscelli, dei laghi e, soprattutto, degli oceani. La sua splendida dimora fu un palazzo regale sotto le acque del mare. Egli viene spesso messo in relazione ai cavalli, come Poseidone, il dio greco degli oceani. Infine, è relegato nella posizione di «Signore dell'Occidente», un altro aspetto oscuro e ctonio. Qui si chiude il cerchio della sua carriera mitologica, perché come un *dikpāla* («Signore di un quarto [del cielo]») non è altro che una divinità totalmente passiva.

BIBLIOGRAFIA

V.M. Apte, *Varuṇa in the Ṛgveda*, in «New Indian Antiquary», 8 (1946), pp. 136-56. Tratta della figura vedica di Varuṇa.

S. Bhattacharji, *Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*, Cambridge-New York 1970, in particolare pp. 22-47.

R.N. Dandekar, *Varuṇa, Vaśiṣṭha and Bhakti*, in J. Tilakasiri (cur.), *Añjali. Papers on Indology and Buddhism, a Felicitation Volume Presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on His Sixtieth Birthday*, Peradeniya, Ceylon 1970, pp. 77-82.

G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris 1934. Un trattato esauriente su Varuṇa e la sua controparte greca, Urano, e sui loro tratti in comune.

R. Hiersche, *Zur Etimologie des Götternamens Varuṇa*, in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», 4 (1956), pp. 359-63. Analizza l'identità di Varuṇa a partire dalle varie derivazioni del suo nome.

F.B.J. Kuiper, *The Bliss of Aša*, in «Indo-Iranian Journal», 2 (1964), pp. 96-129.

H. Lüders, *Varuṇa*, I, *Varuṇa und die Wasser*, II, *Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen 1951-1959.

L. Renou, *Varuṇa dans l'Atharvaveda*, in «Paideuma», 7 (1960), pp. 300-306 (*Festgabe für Herman Lommel*).

P. Thieme, *Patañjali über Varuṇa und die sieben Ströme*, in *Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Wiesbaden 1964, pp. 168-73.

P. Thieme, *Varuṇa in the Mahābhārata*, in R.N. Dandekar (cur.), *Proceedings of the Twenty-sixth Congress of Orientalists*, Poona 1969, III, p. 329.

SUKUMARI BHATTACHARJI

VEDA. Nello specifico, con il termine *Veda* s'intende un insieme di quattro raccolte di inni e di formule sacrificali. In senso più generale, tuttavia, il termine *Veda* non denota soltanto questi quattro libri, o ciascun singolo libro, ma un intero complesso letterario, che comprende *saṃhitā*, *brāhmaṇa*, *āraṇyaka*, *upaniṣad*, *sūtra* e *vedāṅga*. I numerosi testi che costituiscono i *Veda*, assai vari per forma e contenuto, vennero composti nel corso di parecchi secoli, in località diverse, e da molte generazioni di poeti, sacerdoti e filosofi. La tradizione, tuttavia, non ammette l'uso del termine *comporre* in questo contesto, perché i *Veda* sono ritenuti *apauruṣeya*, «non prodotti da agente umano». Essi sono eterni; e i cosiddetti autori li hanno semplicemente «visti», o scoperti, e quindi sono detti più appropriatamente *ṛṣi*, veggenti.

La tradizione vedica commenta che il carattere di *apauruṣeya* dei *Veda* conferisce loro validità ultima sotto ogni aspetto e, inoltre, afferma che i *Veda* comprendono ogni conoscenza (*veda*). In effetti, la maggior parte delle discipline brahmaniche posteriori rivendica i *Veda* come propria fonte principale. I *Veda* sono passati di generazione in generazione per trasmissione orale. Questo fatto spiega il nome *śruti* («ciò che è udito») con il quale i *Veda* sono conosciuti. Per conservare intatta questa estesa letteratura senza l'aiuto della scrittura, e per facilitarne una precisa memorizzazione, i vedisti hanno escogitato vari sistemi di recitazione (*pāṭha* o *vikṛti*) che comprendono permutazioni e combinazioni delle parole in *mantra* (versi) e formule in prosa. Anche l'emergere di varie scuole (*śakhā*) e sottoscuole (*caraṇa*) di studi vedici ha aiutato in misura sostanziale la conservazione di questo vasto *corpus* letterario. Contemporaneamente, però, la trasmissione orale può aver portato, nel corso del tempo, alla perdita di una considerevole porzione di letteratura vedica.

Storia antica dei *Veda*. La storia letteraria dei *Veda* viene solitamente suddivisa in quattro periodi: il periodo *saṃhitā* (circa 2000-1100 a.C.), il periodo *brāhmaṇa-āraṇyaka* (circa 1100-800 a.C.), il periodo *upaniṣadico* (circa 800-500 a.C.) e il periodo *sūtra-vedāṅga* (all'incirca dal 500 a.C. in poi). Senza scendere nei dettagli, si può affermare che questi quattro periodi rappresentano una sequenza cronologica e che sono collegati tra loro da una linea di sviluppo logico che garantisce una sorta di unità. Eppure, soltanto la letteratura dei primi tre periodi è tradizionalmente ritenuta *apauruṣeya*. In particolare, con il termine *Veda* ci si riferisce comunemente a quattro raccolte di testi del periodo *saṃhitā*. Queste raccolte sono: la *Ṛgveda Saṃhitā* (la raccolta più antica), l'*Atharvaveda Saṃhitā*, la *Sāmaveda Saṃhitā* e la *Yajurveda Saṃhitā*.

Prima che gli Arii vedici emigrassero nella regione nordoccidentale dell'India, poi chiamata Saptasindhu («terra dei sette fiumi»), i loro antenati avevano vissuto insieme con gli antenati degli Arii iranici, probabilmente nel Balkh e nelle terre circonvicine, per un periodo abbastanza lungo (2200-2000 a.C.). Fu lì che la lingua e la religione protoarie acquisirono le loro caratteristiche specifiche. La religione dei proto-Arii era incentrata su concetti di legge cosmica (vedico, *ṛta*; avestico, *aša*), sulla figura di colui che li amministrava (vedico, Asura Varuṇa; avestico, Ahura Mazdā), su di un semplice culto del fuoco, e su di un culto dedicato alla bevanda sacra (vedico, *soma*; avestico, *haoma*). I *mantra* (versi con potere magici) o gli inni (gruppi di *mantra* solitamente dedicati a un singolo tema) collegati a questa religione furono composti dagli antenati degli Arii vedici in una forma antica di sanscrito vedico. Nel corso del tempo, gli antenati degli Arii vedici lasciarono la loro terra di Balkh e si spostarono verso la promettente «terra dei sette fiumi», mentre gli antenati degli Arii iranici emigrarono verso l'Iran. Durante la loro spedizione a Saptasindhu, e a causa dei successivi conflitti per la colonizzazione di quella terra, venne imposto all'antica religione vedica un significativo cambiamento in direzione di un culto dell'eroe che vedeva Indra come divinità suprema. Per tutto quel periodo, la composizione di *mantra* e di inni legati sia all'antica (proto-aria), sia alla nuova (Indra) religione vedica continuò senza sosta. Fianco a fianco con questa religione di «classe», tra gli Arii vedici si sviluppò una religione di «massa», largamente costituita da magia e stregoneria, e anche in relazione a tale genere religioso vennero composti dei *mantra*. Quando, poco tempo dopo, gli Arii vedici si furono definitivamente stabiliti nella loro nuova patria instaurandovi un sistema di vita relativamente pacifico, agiato e

prospero, i sacerdoti-poeti raccolsero tutti i *mantra* sparsi, vecchi e nuovi, e che si rifacevano tanto alla religione proto-aria quanto a quella vedica. Essi li rividero e li corressero, li raggrupparono insieme adattandoli in inni (quando già non lo erano), e disposero tali inni secondo un certo schema. Come risultato, vennero create due «raccolte» (*saṃhitā*) primarie: la *Ṛgveda Saṃhitā* e l'*Atharvaveda Saṃhitā* (2000-1700 a.C.).

Ṛgveda Saṃhitā. La *Ṛgveda Saṃhitā* è pervenuta a noi nella recensione della scuola Śākala. Essa è formata da 1028 *sūkta* (inni), costituiti da un numero non fisso di versi in metrica (*mantra*, più comunemente chiamati *ṛk*, termine dal quale deriva il nome *Ṛgveda*). Gli inni sono riuniti in dieci libri, o *maṇḍala*, principalmente in base al criterio autorale. Tra le classi degli Arii vedici, poche erano le famiglie che detenevano il prestigio socioreligioso. I *mantra* o gli inni, che secondo la tradizione erano stati «visti» dal progenitore, o da un altro membro, di una particolare famiglia, vennero raccolti insieme per formare il libro di quella famiglia. Il nucleo del *Ṛgveda* è formato da sei di questi libri familiari, numerati da due a sette e ascritti rispettivamente alle famiglie Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja e Vasiṣṭha. All'interno di ciascun libro familiare, gli inni sono raggruppati secondo le divinità alle quali sono dedicati. Questi gruppi di divinità vennero poi disposti secondo un ordine fisso, e il gruppo di inni relativi ad Agni venne messo per primo. All'interno di ciascun gruppo di divinità, gli inni sono disposti in ordine discendente secondo il numero di stanze. La maggior parte degli inni dell'ottavo libro appartengono alla famiglia Kaṇva. Il primo libro è una raccolta di *maṇḍala* in miniatura. Il libro nono ha un carattere decisamente rituale, poiché tutti gli inni che vi sono contenuti, indipendentemente dall'autore, sono dedicati al *soma*. Il decimo libro, che contiene lo stesso numero di inni del primo (191), è una raccolta dei rimanenti inni. Esiste anche una seconda e più tarda impostazione del *Ṛgveda*, di carattere più meccanico, diretta ovviamente allo scopo di memorizzare la *saṃhitā*. Secondo questo sistema, l'intera *Ṛgveda Saṃhitā* è costituita da otto divisioni (*aṣṭaka*), ciascuna delle quali composta da otto capitoli (*adhyāya*), e ciascun capitolo da circa trentatré sezioni (*varga*) di cinque stanze l'una.

Il tema dominante del *Ṛgveda* è dato dalla mitologia, e da panegirici e preghiere più o meno dipendenti da argomenti mitologici. L'interpretazione squisitamente naturalistica, ritualistica o mistica della mitologia vedica è ormai generalmente abbandonata a favore di un approccio sempre più evoluzionista; e nell'evoluzione della mitologia ṛgvedica si possono rintracciare tre fasi principali: quella rappresentata da Ṛta-Varuṇa, Agni e Soma; quella di Indra e degli altri dei eroici; e quella rappresentata dall'aggiunta nel pantheon vedico delle divinità arie popolari (per esempio Viṣṇu) e delle divinità prevediche non arie (come Rudra). Oltre alla mitologia, il *Ṛgveda* contiene anche qualche inno di argomento storico-sociale e filosofico.

Atharvaveda Saṃhitā. L'*Atharvaveda*, giustamente descritto come il *Veda* delle masse, è più eterogeneo e meno rigido del *Ṛgveda*. Il nome *Atharvāṅgirasaḥ*, spesso usato in riferimento a questo *Veda*, indica il duplice carattere del suo contenuto: la positiva e propizia magia «bianca» dell'*Atharvan*, e la terribile stregoneria «nera» dell'*Aṅgirga*. Questo *Veda* è chiamato anche *Brahmaveda*, poiché è formato da *brahman* (potenti formule magiche) o, in alternativa, poiché esso costituisce l'argomento specifico dei sacerdoti brahmani nel rituale vedico. Sussiste però una terza spiegazione per questo suo nome. A causa del carattere peculiare dei contenuti di tale *Veda*, ad esso per lungo tempo non venne riconosciuta l'autorevolezza degli altri tre (*trayī*). In reazione a tale esclusivismo, gli *atharvavedin* estremizzarono le proprie posizioni affermando che *Ṛgveda*, *Sāmaveda* e *Yajurveda* erano essenzialmente «limitati», dal momento che soltanto il *brahman* era infinito e questo *brahman* era pienamente riflesso soltanto nell'*Atharvaveda*. Per tale ragione, l'*Atharvaveda* assunse anche il nome di *Brahmaveda*. L'*Atharvaveda* è tuttavia conosciuto anche con diversi altri nomi, ciascuno dei quali sottolinea un tratto specifico del suo carattere: esso si rivela particolarmente efficace nella pratica dei doveri del *purohita* (sacerdote regale), ed è quindi noto come *Purohitaveda*; contiene molti inni riguardanti gli *kṣatriya* (la classe dominante o guerriera), ed è perciò chiamato *Kṣatraveda*; ed è la guida per coloro che compiono le pratiche descritte nei cinque (*pañca*) principali testi ausiliari (*kalpa*) di questo *Veda*, ed è perciò noto anche con il nome di *Veda dei Pañcakalpin*.

L'*Atharvaveda* ci è pervenuto in due recensioni, dette *Śaunaka* e *Paippalāda* (pervenutaci solo in parte). La recensione *Śaunaka* è formata da 730 inni, raggruppati in venti libri (*kāṇḍa*). I primi cinquantasei inni sono in metrica (*arthasūkta*), mentre gli altri (*paryāya-sūkta*) sono in prosa (*avasāna*). L'*Atharvaveda* è meno sofisticato per quanto riguarda la metrica, l'accento e la grammatica di quanto non lo sia il *Ṛgveda*. I contenuti dello *Atharvaveda* possono essere approssimativamente classificati sotto i seguenti argomenti: incantesimi contro le malattie e la possessione di spiriti maligni; preghiere per la salute, la longevità e la prosperità; incantesimi riguardanti le varie forme di relazione con le donne; inni concernenti gli affari del re e inni intesi ad assicurare l'armonia in campo domestico, sociale e politico; formule di stregoneria, imprecazioni, esorcismi e controesorcismi. Inoltre, l'*Atharvaveda* contiene alcuni inni

che incarnano alte speculazioni teosofiche e filosofiche.

***Sāmaveda* e *Yajurveda Saṃhitā*.** Il *Sāmaveda* e lo *Yajurveda* sono essenzialmente raccolte liturgiche e segnano concettualmente la transizione dal periodo *saṃhitā* al periodo *brāhmaṇa*. La *Sāmaveda Saṃhitā* è una raccolta di *mantra* che i sacerdoti *udgātṛ* e/o i loro assistenti cantano in occasione dei vari sacrifici *soma*. Il nome *Sāmaveda* è, tuttavia, un appellativo errato, dal momento che esso non è una raccolta di *sāman*, ossia canti, ma piuttosto una raccolta di versi, la maggior parte derivati dal *Ṛgveda*, intesi a formare la base dei veri e propri *sāman* (*sāmayoni mantra*). Oltre alle tredici *śakhā* tradizionalmente menzionate nel *Sāmaveda*, soltanto tre sono tuttora conosciute: la Kauthuma, la Rāṇāyanīya, e la Jaiminīya o Talavakāra. La *Kauthuma Saṃhitā* del *Sāmaveda* è costituita da due parti, il *Pūrvārcika* e l'*Uttarārcika*. Il *Pūrvārcika* consiste di 585 *mantra* e l'*Uttarārcika* di 1.225 *mantra*. Tuttavia, il numero totale di *mantra* presenti nel *Sāmaveda*, non contando quelli che vengono ripetuti, è di 1.549 e tutti, salvo 78 di essi, derivano dal *Ṛgveda*, in particolare dall'ottavo e dal nono *maṇḍala*. Nell'uso pratico del rituale *soma*, i *sāmayoni mantra* vengono trasformati in canti o melodie rituali, detti *gāna*, per mezzo di espedienti retorici quali la modificazione, il prolungamento e la ripetizione delle sillabe nei *mantra*, o l'occasionale inserzione di sillabe addizionali (*stobha*). Tali *gāna* sono raccolti in quattro libri: il *Grāmageyagāna*, l'*Āraṇyagāna*, l'*Ūhagāna* e l'*Ūhyagāna*. Naturalmente, queste raccolte di *gāna* sono del tutto distinte dal *Sāmaveda*. Dal momento che un *sāmayoni mantra* può essere cantato in una varietà di modi, esso può originare diversi *gāna*. Di conseguenza, il numero di *gāna* è assai più grande del numero di *sāmayoni mantra*. Per esempio, il numero di *gāna* appartenenti alla scuola Kauthuma è di 2.722.

Mentre il *Sāmaveda* si occupa soltanto di una particolarità del sacrificio *soma*, lo *Yajurveda* tratta invece l'intero sistema sacrificale. Infatti, lo *Yajurveda* può essere considerato il primo testo regolare sul rituale vedico *in toto*. Esso tratta soprattutto i doveri dell'*adhvaryu*, il sacerdote responsabile dell'effettiva celebrazione dei vari riti sacrificali. Ci sono pervenute due recensioni maggiori dello *Yajurveda*, il *Kṛṣṇa* («nero») *Yajurveda* e lo *Śukla* («bianco») *Yajurveda*. La differenza non sta tanto nel contenuto quanto nell'impostazione. Nel *Kṛṣṇa Yajurveda*, i *mantra* e gli *yaju* (formule sacrificali in prosa) sono mescolati insieme con la loro spiegazione ritualistica e la loro discussione (detta *brāhmaṇa*). Così, per forma e contenuto, la *saṃhitā* del *Kṛṣṇa Yajurveda* non è particolarmente distinguibile dal *brāhmaṇa* o dall'*āraṇyaka* di questo *Veda*. Al contrario, lo *Śukla Yajurveda* contiene soltanto i *mantra* e gli *yaju*, mentre le corrispondenti spiegazioni rituali e discussioni sono riservate allo *Śatapatha Brāhmaṇa* che appartiene a quel *Veda*.

Le *saṃhitā* delle quattro scuole del *Kṛṣṇa Yajurveda* – ossia, la Taittirīya, la Kaṭha (o Kāṭhaka), la Maytrāyaṇī, e la Kapiṣṭhala Kaṭha – ci sono pervenute, complete o almeno frammentarie. Da esse possiamo vedere come la scuola Taittirīya abbia forse conservato più pienamente la sua letteratura rispetto a tutte le altre scuole vediche, mantenendo la continuità dal periodo *saṃhitā* attraverso i periodi *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* e upaniṣadico, fino al periodo *sūtra*. La *Taittirīya Saṃhitā* è divisa in sette *kāṇḍa* e, insieme con la *Taittirīya Brāhmaṇa* e la *Taittirīya Āraṇyaka*, copre quasi l'intera gamma del rituale vedico. Tuttavia, in questi testi, i diversi sacrifici non sono trattati in ordine logico.

Un tratto distintivo dello *Śukla Yajurveda* è il fatto che il suo intero *corpus* letterario ci è pervenuto in due versioni distinte, dette *Mādhyandina* e *Kāṇva*. Tuttavia, le differenze tra di loro, in termini di contenuto e impostazione, sono minime. La *Śukla Yajurveda Saṃhitā*, nota anche con il nome di *Vājasaneyi Saṃhitā* nella versione *Mādhyandina*, consiste di quaranta capitoli (*adhyāya*). I primi venticinque *adhyāya* contengono *mantra* e formule relative ai principali sacrifici; i successivi quattro *adhyāya* comprendono aggiunte a questi *mantra* e formule di base; gli *adhyāya* 30-39 trattano di sacrifici quali il *puruṣamedha*, il *sarvameda*, il *pitṛmedha* e il *pravargya*; e l'ultimo *adhyāya* costituisce la nota *Īśa Upaniṣad*. La versione *Kāṇva* della *Vājasaneyi Saṃhitā* generalmente segue lo stesso schema.

[Per le singole raccolte che compongono la letteratura vedica, vedi *BRĀHMAṆA E ĀRAṆYAKA*; *UPANIṢAD*; *VEDĀṄGA* e *SŪTRA (LETTERATURA)*. Per le pratiche e le tradizioni religiose legate ai *Veda*, vedi *VEDISMO E BRAHMANESIMO*. Per quanto riguarda il sacerdozio vedico e la sua evoluzione attraverso la tradizione induista, vedi *SACERDOZIO INDUISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda le traduzioni inglesi del *Ṛgveda*, cfr. A.A. Macdonnell (trad.), *Hymns from the Rigveda*, Calcutta 1922; T.H. Griffith (trad.), *The Hymns of the Rigveda*, I-II, Varanasi 1920-1936, rist. 1967; H.D. Velankar (trad.), *Ṛgveda Maṇḍala VII*, Bombay 1963; e S.S. Bhawe (trad.), *The Soma-hymns of the Ṛgveda*, I-III, Baroda 1957-1962. In italiano segnaliamo le seguenti raccolte antologiche del testo vedico: V. Papesso, *Inni di Rigveda*, I-II, Bologna 1931, e S. Sani, *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Venezia 2000.

Per quel che riguarda la traduzione inglese degli altri *Veda*, cfr. T.H. Griffith (trad.), *The Hymns of the Samaveda*, Varanasi 1893, rist. 1963; *The Texts of the White Yajurveda*, Varanasi 1899; e *The Hymns of the Atharvaveda*, I-II, Varanasi 1895-1896,

rist. 1968; A.B. Keith (trad.), *The Veda of the Black Yajus School Entitled the Taittirīya Sanhita*, Cambridge/Mass. 1914; e C.R. Lanman (cur.) e W.D. Whitney (trad.), *Atharvaveda Samhitā*, Cambridge/Mass. 1905.

Le poche traduzioni inglesi dei *brāhmaṇa* comprendono: A.B. Keith (trad.), *Rigveda Brahmanas*, Cambridge/Mass. 1920; W. Caland (trad.), *Pañcavimśa-brāhmaṇa*, Calcutta 1931; e J. Eggeling (trad.), *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, Oxford 1882-1900, rist. Delhi 1966.

Per una traduzione inglese della letteratura *āraṇyaka*, cfr. A.B. Keith (cur. e trad.), *The Aitareya Āraṇyaka*, Oxford 1909, rist. 1969.

Le fonti secondarie sulla religione vedica comprendono: M. Bloomfield, *The Religion of the Veda*, New York 1908, rist. Varanasi 1972; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge/Mass. 1925; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlin 1917 (2ª ed.); L. Renou, *L'Inde classique*, Paris 1947; R.N. Dandekar, *Exercises in Indology*, Delhi 1981 (cfr. in particolare il cap. *The Cultural Background of the Veda*, pp. 68-93).

La religione dei *brāhmaṇa* è trattata in *Religion and Mythology of the Brahmanas*, Govind Vinayak Devasthali Series, Poona 1965; J. Basu, *India of the Age of the Brāhmaṇas*, Calcutta 1969; e S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas*, Paris 1898.

Le fonti secondarie che trattano di letteratura vedica comprendono: R.N. Dandekar, *Vedic Mythological Tracts*, Delhi 1979; e *Insights into Hinduism*, Delhi 1979 (cfr., in particolare, il cap. *Literature of Brahmanism in Sanskrit*, pp. 320-72); e J. Gonda, *Vedic Literature*, Wiesbaden 1975.

R.N. DANDEKAR

VEDĀṄGA (sanscrito, «le membra dei *Veda*»): sono antichi (circa V-IV secolo a.C.) trattati vedici incentrati su argomenti di fonetica, precetti rituali, linguistica e grammatica, etimologia e lessicografia, prosodia, astronomia e astrologia. Questi testi, solitamente composti in stile *sūtra*, venivano utilizzati per l'esecuzione del rituale ed erano quindi considerati spesso come una letteratura vedica «sussidiaria» o «ausiliaria». Grazie agli insegnamenti contenuti nei *vedāṅga*, i sacerdoti vedici potevano eseguire correttamente i canti rituali, usare le forme linguistiche appropriate, determinare il momento più propizio per stabilire il luogo del rituale e così via.

Si ritiene che i *Veda*, o *śruti* («testi uditi»), composti tra il 2000 e il 1500 a.C. siano tre (e perciò chiamati *trayī*, «triade»), ossia *Ṛk*, *Yajus* e *Sāma*; più tardi se ne aggiunse un quarto, l'*Atharvan*. Ciascun *Veda* è composto da quattro parti: *saṃhitā* («raccolte», costituite da *ṛk*, ossia singoli inni), *brāhmaṇa* («sul *brahman*», compendi rituali), *āraṇyaka* («trattati della foresta») e *upaniṣad* («dottrine esoteriche»). I *Veda* furono composti in un'antica lingua, chiamata ora sanscrito vedico. In origine, i *Veda* non erano scritti, ma venivano trasmessi oralmente da insegnante a discepolo attraverso un processo di precisa ripetizione e memorizzazione. E questo processo continua, in certo qual modo, benché i *Veda* siano ormai da lungo tempo parte della tradizione scritta.

Dal IV secolo a.C. vennero introdotti ausili o complementi allo studio dei *Veda*. Sei categorie di tali ausili sono ritenute *vedāṅga* primari, o originali, mentre le altre quattro vengono definite *vedāṅga* secondari (*upāṅga*).

***Vedāṅga* primari.** I sei *vedāṅga* primari sono: *śikṣā* (lett., «insegnamento», una categoria equivalente all'incirca allo studio della fonetica), *kalpa* (procedura o metodo per la pratica, il regolamento, le cerimonie, il rituale), *vyākaraṇa* (grammatica o analisi), *nirukta* (spiegazioni, etimologie di antichi termini vedici), *chandas* (prosodia) e *jyotiṣa* (astronomia e astrologia). Molta della letteratura dei *vedāṅga* primari è andata perduta.

***Śikṣā*.** Il significato letterale del termine *śikṣā* è «insegnamento» o «disciplina». Dal momento che i *Veda* erano insegnati e trasmessi oralmente, le regole di pronuncia rivestivano grande importanza. Il sistema fonetico del sanscrito fu sviluppato proprio sulla base di queste regole. Autori quali Pāṇini, Nārada, Vyāsa e altri composero opere di fonetica sulla natura di consonanti e vocali, sui gradi di intonazione e sulla lunghezza delle vocali, sui gradi di forza (*balam*) da usarsi nella pronuncia delle varie sillabe, sui diversi sistemi di canto appropriato alle recitazioni, sulla continuità delle sillabe, e così via. Questa disciplina ha conservato la purezza fonetica dei *Veda*. [Vedi *PĀṆINI*].

***Kalpa*.** Il *kalpa* consiste di ingiunzioni (*vidhi*) che prescrivono le numerose azioni o procedure atte a compiere sacrifici o altri doveri. Tali ingiunzioni sono raccolte nei *kalpasūtra*, composti da *śrautasūtra* (aforismi sul rituale vedico), *gṛhyasūtra* (aforismi o manuali di rituale domestico), e *dharmasūtra* (aforismi su leggi e tradizioni etiche). Inoltre, vi sono ancora gli *śulvasūtra* (aforismi sulle misure), che forniscono le regole di misurazione per la costruzione degli altari sacrificali. Geometria, trigonometria e algebra vennero infatti sviluppate in connessione con tali costruzioni. [Vedi *SŪTRA (LETTERATURA)*].

***Vyākaraṇa*.** La grammatica (*vyākaraṇa*) è un ausilio importante nello studio dei *Veda*. Essa è descritta come ciò che spiega la natura dell'obiettivo (scopo), dei mezzi, dell'agente (soggetto), dell'oggetto, dell'azione (*kriyā*, predicato), e delle regole dei loro componenti. Tutto ciò è importante per comprendere i *Veda*, poiché si tratta di sentenze ingiuntive (*vidhi*) la cui comprensione è subordinata ad una loro corretta analisi.

***Nirukta*.** Il *nirukta*, lett. «spiegazione», consiste di spiegazioni del significato di antichi termini vedici. *Ni-*

rukta è anche il titolo dato al primo glossario mai scritto dagli Arii, composto da un certo Yāska (circa VIII secolo a.C.?).

Chandas. Il *chandas* (prosodia) fornisce le regole di recitazione dei vari metri che compongono i *Veda*. Per questa ragione, *chandas* è diventato sinonimo di *Veda* stesso. La conoscenza di queste regole metriche aiuta a recitare correttamente il testo, perché ne fissa il numero di sillabe, l'intonazione, la lunghezza delle vocali, e così via.

Jyotiṣa. Il *jyotiṣa* è sia l'astronomia sia l'astrologia. Molti dei sacrifici vedici sono efficaci soltanto se vengono compiuti sotto particolari costellazioni. Per questa ragione si sviluppò l'astronomia in aggiunta al rituale. Più tardi, l'idea dell'influenza delle costellazioni sulle attività sacrificali venne estesa all'influenza delle stelle e dei pianeti sulla vita degli esseri umani, in particolare di coloro che compiono sacrifici. In questo modo, astronomia e astrologia acquisirono importanza per lo studio dei *Veda*.

***Vedāṅga* secondari.** Accanto ai sei ausili principali per lo studio dei *Veda*, la tradizione prescrive anche quattro ausili secondari (*upāṅga*): *purāṇa* (storie etico-mitologiche), *nyāya* (logica o metodologia del ragionamento), *mīmāṃsā* (indagine, regole di interpretazione testuale), e *dharmaśāstra* (codici etici). Alcuni studiosi includono tutti e sei i sistemi della filosofia induista in questa classe.

Purāṇa. I *purāṇa* vengono definiti opere che trattano la creazione, la dissoluzione, una particolare dinastia, la successione dei diversi Manu, o progenitori dell'umanità, e le gesta della dinastia i cui membri si suppone siano vissuti secondo i precetti dei *Veda*. I *purāṇa* vengono ritenuti esemplificazioni degli insegnamenti vedici, poiché forniscono lodevoli esempi (*arthavāda*) delle loro manifestazioni «storiche». [Vedi *PURĀṆA*].

Nyāya. Il *nyāya*, o logica, è la disciplina che conduce ad una conclusione conforme alle regole; è il pensiero ordinato o regolato necessario per interpretare i *Veda*. In origine, tale termine probabilmente non si riferiva alla forma sillogistica sviluppata dalla scuola Nyāya di Gautama. [Vedi *NYĀYA*].

Mīmaṃsā. Il termine *mīmāṃsā* significa «indagine, investigazione, o discussione». Tale termine in questo contesto non è identificato con la scuola Mīmāṃsā di Jaimini. In origine, esso doveva riferirsi in primo luogo alle regole di interpretazione dei testi vedici, che presentano alcuni passi oscuri e in contrasto l'uno con l'altro.

Dharmaśāstra. I *dharmaśāstra*, codici etici come quelli di Manu e di Parāśara, si svilupparono dagli originali *dharmasūtra* e dal concetto di *dharma* («merito, dovere, virtù») secondo la dottrina della scuola Mīmāṃsā. [Vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*]. Al tempo in cui questi codici etici si svilupparono, le tribù non arie dovevano già essere state incorporate nella cultura aria, e necessitavano dunque di una legittimazione dei loro sistemi di vita e della loro influenza sui precedenti costumi riconosciuti.

BIBLIOGRAFIA

Il sunto inglese più accessibile dei *vedāṅga* è M. Winternitz, *History of Indian Literature*, I, 1907, rist. Delhi 1981, pp. 249-70. Altre fonti eccellenti sono i testi di A.A. Macdonnell, *A History of Sanskrit Literature*, London 1913, e di A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge/ Mass. 1925.

Tra le fonti in sanscrito sui *vedāṅga*, cfr. *Śabdakalpadruma*, Banaras 1961, e *Mīmāmsākośa*, Wai (India) 1939-1961.

P.T. RAJU

VEDĀNTA. Il termine *vedānta* significa letteralmente «la fine [*anta*] dei *Veda*», ossia la parte conclusiva della letteratura vedica *apauruṣeya*, o rivelata, che secondo la tradizione comprende *saṃhitā*, *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* e *upaniṣad*. Il *vedānta* dunque denota in primo luogo le *upaniṣad* e i loro insegnamenti. In senso metaforico, si intende che il *vedānta* rappresenti il compimento o il culmine (*anta*) dell'intera speculazione vedica, o meglio di tutta la conoscenza (*veda*). La tradizione filosofica induista, tuttavia, riconosce generalmente tre fondamenta (*prasthāna*, lett. «punti di partenza») del *vedānta*, ossia *upaniṣad*, *Bhagavadgītā* e *Brahma Sūtra*. Di queste tre, la *Bhagavadgītā*, che tratta innanzitutto problemi di etica sociale e che tende a una sorta di sintesi filosofico-religiosa, può a stento essere definita un trattato strettamente vedāntico. Dal punto di vista storico, si può parlare di tre periodi in rapporto al *vedānta*: il periodo creativo, rappresentato dalle *upaniṣad*; il periodo della sistematizzazione e dell'armonizzazione degli insegnamenti upaniṣadici, rappresentato dal *Brahma Sūtra*, e il periodo dell'esposizione, elaborazione e diversificazione rappresentato dai commentari al *Brahma Sūtra*, dai commentari dei commentari e da numerosi trattati indipendenti. Le basi tradizionali del *vedānta* vengono così consistentemente allargate, per non dire che esso è in buona misura un esercizio di esegesi scritturale piuttosto che una formulazione filosofica indipendente.

Upaniṣad. Con questo termine s'intende un insieme di più di duecento testi che comprendono anche opere recenti come la *Christopaniṣad* e l'*Allopaniṣad*. La *Muktikopaniṣad* elenca 108 *upaniṣad* riconosciute dalla tra-

dizione, ma oltre a queste esistono molti altri testi che hanno ricevuto lo stesso nome, probabilmente come attributo onorifico. Di solito, si ammettono tredici *upaniṣad* principali (VIII-IV secolo a.C.): *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka*, *Svetāśvatara*, *Kauṣītaki* e *Maitrāyaṇī*. Esse sono tradizionalmente legate all'una o l'altra scuola vedica (*śākhā*), e molte fanno parte in realtà di un più vasto complesso letterario.

Le *upaniṣad* non costituiscono, in ogni caso, un trattato filosofico sistematico. Rappresentano piuttosto l'impavida ricerca della verità condotta da menti estremamente aperte, che cercano, tra le altre cose, di investigare la realtà ultima «dalla quale, in verità, gli esseri sono nati, mediante la quale, dopo la nascita, vivono, e nella quale, al momento della morte, entrano» (*Taittirīya Upaniṣad* 3,1,1); di sondare il mistero dell'*ātman* «mediante il quale si conosce tutto ciò», ma che non si può comprendere per mezzo della comune conoscenza (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,5,15); e di farsi promotori di «questo insegnamento mediante il quale l'inaudibile può essere udito, l'impercepibile percepito, e l'ignoto reso noto» (*Chāndogya upaniṣad* 6,1,3). È vero che le *upaniṣad* scaturirono da una sorta di rivolta intellettuale e sociale contro il chiuso sacerdozio meccanico sostenuto dai *brāhmaṇa*, ma presto i maestri upaniṣadici compresero che la realtà ultima non poteva essere afferrata attraverso un mero ragionamento logico, dal momento che «le parole ritornano indietro insieme con la mente, senza raggiungerla» (*Taittirīya Upaniṣad* 2,9,1). «Non con il ragionamento si può ottenere tale comprensione», dichiarano (*Kaṭha Upaniṣad* 1,2,4). Si ritiene concordemente che le *upaniṣad* presentino soltanto i risultati delle loro speculazioni, senza dar conto dei processi logici, sempre che ve ne siano stati, che hanno condotto a tali conclusioni. Per le *upaniṣad* il vero compimento di ogni conoscenza sta nell'esperienza diretta della realtà ultima.

Le *upaniṣad*, tuttavia, presuppongono un certo sviluppo del pensiero. L'origine di alcune delle loro dottrine può essere fatta risalire al *Ṛgveda* o, in certi casi, persino all'insieme del pensiero prevedico non ario. Si deve anche ammettere, dal punto di vita metodologico e concettuale, che le *upaniṣad* devono non poco ai *brāhmaṇa*, in reazione ai quali esse in buona misura videro la luce. Il termine *upaniṣad* è di solito inteso nel senso di insegnamento esoterico impartito da un maestro ai suoi allievi che gli siedono (*sad*) accanto (*upa*) in un gruppo chiuso ed esclusivo (*ni*). Letteralmente, però, il termine potrebbe denotare piuttosto il «mettere fianco a fianco; l'equivalenza, la correlazione», e di qui, in secondo luogo, le dottrine insegnate attraverso l'equivalenza o la correlazione. In un certo senso, le *upaniṣad* rappresentano un ampliamento della tendenza, già espressa nei *brāhmaṇa*, alla *bandhutā*, ossia, alle perpetue equivalenze che si stabiliscono tra entità e poteri che in apparenza appartengono a livelli differenti e a differenti sfere. Naturalmente è inevitabile l'assenza di uniformità di metodo e di insegnamento all'interno di testi tanto compositi ed eterogenei quali sono le *upaniṣad*, ma certamente essi sono caratterizzati da una ben definita uniformità di propositi e di prospettive.

Le *upaniṣad* sono chiaramente improntate all'introspezione e alla spiritualizzazione, che presumibilmente hanno la loro origine nella generale avversione per il corpo fisico e per l'esperienza sensoriale (*Maitrī Upaniṣad* 1,3). I maestri upaniṣadici hanno coerentemente sottolineato la teoria secondo la quale il sé essenziale o reale (*ātman*) debba essere differenziato dal sé empirico o incarnato (*jīva*). La vera conoscenza filosofica consiste appunto nel non confondere l'uno con l'altro. Questo insegnamento è paradigmaticamente espresso dalla famosa parabola della *Chāndogya Upaniṣad* (8,7-12) che mostra Prajāpati nell'atto di portare Indra progressivamente sul sentiero della vera conoscenza e che termina con l'insegnamento finale che il Sé in essenza è diverso dal sé incarnato e lo trascende nelle sue condizioni di veglia, sogno e sonno profondo. Il Sé essenziale ha la natura della pura autocoscienza. Esso non è il conoscitore né il conosciuto né l'atto di conoscere, sebbene quest'ultimo necessariamente presupponga l'esistenza e la diretta comprensione del Sé essenziale. Quest'ultimo esiste, è *sat* (esistenza), ma non ha una data forma; è puro *sat*, il che equivale a dire che ha la natura dell'esistenza *in quanto tale*. Esso è anche conscio, ma non di un oggetto specifico, interiore o esteriore; è puro *cit* (coscienza), ossia ha la natura della coscienza *in quanto tale*.

In un'altra significativa analisi della personalità umana (*Taittirīya Upaniṣad* 2,2,5), il maestro upaniṣadico procede dalle forme più grosse del Sé alle forme più sottili, sottintendendo che ciascuna forma successiva, più sottile e interna, è più reale ed essenziale di quella che precede. Egli menziona la forma fisica (*annamaya*), la forma vitale (*prāṇamaya*) che è intrinseca alla fisica, la forma mentale (*manomaya*) che è intrinseca alla vitale, la forma di coscienza (*vijñānamaya*) che è intrinseca alla mentale, e infine conclude affermando che dentro la forma di coscienza vi è la forma più sottile e più interna, e perciò più reale e più essenziale, ossia la forma della beatitudine (*ānandamaya*). Il Sé essenziale è dunque pura esistenza (*sat*), pura coscienza (*cit*) e pura beatitudine (*ānanda*).

Accanto all'analisi della personalità umana, il pensatore upaniṣadico ha fornito anche un'analisi del mondo esteriore. Egli giunge alla conclusione che alla base di

questo grezzo, multiforme, e mutevole mondo fenomenico (che in ultima analisi non è che un conglomerato di nomi e di forme) sta un'unica, uniforme, eterna, immutabile, sensibile realtà (cfr., per esempio, *Chāndogya Upaniṣad* 6,1). Il logico e naturale passo successivo è identificare il più profondo livello della persona soggettiva, ossia il Sé essenziale (*ātman*), con la base ultima dell'universo oggettivo, ossia la realtà cosmica (*brahman* o *sat*). L'apparenza del mondo o la relazione del mondo con il *brahman* non sono argomenti centrali delle *upaniṣad*.

Le *upaniṣad* non hanno sviluppato un'epistemologia, né hanno enunciato alcun sistema etico. Esse trattano in maggiore o minor misura l'ideale del *mokṣa*, ossia la liberazione dell'uomo dal suo coinvolgimento nel mondo fenomenico e la comprensione dell'identità del proprio sé essenziale con la realtà cosmica. Nemmeno la dottrina del *karman* trova un'elaborazione sistematica all'interno delle prime *upaniṣad*, dal momento che viene ritenuta un argomento di cui non si debba parlare apertamente (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3,2,13). Quanto alla dottrina della rinascita, le prime chiare indicazioni sono contenute in un passo della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (6,2,15-16), dove è menzionata come una delle tre alternative escatologiche. [Vedi *UPANIṢAD*].

Brahma Sūtra. Per varie ragioni, il periodo immediatamente seguente alle principali *upaniṣad* segnò una sorta di rottura nella continuità del pensiero e della tradizione brahmanici. Tuttavia, tale periodo si rivelò essere soltanto un interregno. Presto si mise in moto un vigoroso e ampio movimento culturale che tentò di resuscitare lo stile di vita e il pensiero brahmanici riorganizzandoli, sistematizzandoli, semplificandoli e rendendoli popolari. I monumenti letterari di questo movimento rivestirono generalmente una pratica forma letteraria, i *sūtra*, o aforismi, caratterizzati al contempo da brevità, chiarezza ed essenzialità. Per via della loro propria natura, gli insegnamenti upaniṣadici, che erano spesso lampi di assoluto fulgore spirituale piuttosto che formulazioni filosofiche coerenti, erano caratterizzati da ambiguità intrinseche, incoerenze e contraddizioni. Per rivestirli di un significato logico, occorreva sistematizzarli e, più ancora, armonizzarli. Questo è esattamente il compito che si propose il *Brahma Sūtra* (chiamato anche *Vedānta Sūtra* o *Uttara-mīmāṃ Sūtra*) di Bādarāyaṇa (III-II secolo a.C.).

A quanto sembra, il *Brahma Sūtra* non fu l'unica opera di tal genere, perché Bādarāyaṇa menziona diversi predecessori come, per esempio, Ātreya, Āśmarathya, Kāśakṛtsna e Jaimini. Poco si sa delle opere di questi maestri, a eccezione di Jaimini, che è ritenuto l'autore del *Pūrva-mīmāṃsā Sūtra*. La forma letteraria del *Brahma Sūtra* senza dubbio serviva egregiamente il suo proposito originale; tuttavia, nel corso del tempo, esso rese i *sūtra* inevitabilmente discordi. Da soli, essi difficilmente avrebbero potuto produrre un valido insegnamento filosofico. Eppure sembra che il *Brahma Sūtra* favorisca una sorta di *bhedābheda*, o dottrina della «distinzione e non distinzione». Il mondo è presentato come una trasformazione della potenza di Dio, dove Dio stesso però rimane intatto e trascendente al processo. Nessuno dei *sūtra* di Bādarāyaṇa può essere indicato come inequivocabilmente non dualistico, eppure sembra che il *Brahma Sūtra* sia specificamente diretto contro il dualismo del Sāṃkhya e il ritualismo della Mīmāṃsā. Ma, dopo tutto, il *vedānta* del *Brahma Sūtra* sta in ciò che i diversi commentatori hanno scelto di ricavarci. E infatti ciascun commentatore sfrutta l'opera di Bādarāyaṇa per sviluppare la propria tesi particolare con una spietata coerenza verticale che non tiene conto alcuno delle conseguenze che un tal modo di procedere può avere sugli argomenti collaterali. [Vedi *SŪTRA (LETTERATURA)* e *BĀDARĀYAṆA*].

Gauḍapāda. Il più completo commentario del *Brahma Sūtra* a noi pervenuto è quello di Śaṅkara (788-820 d.C.). Il suo pensiero, tuttavia, risente più dell'influenza vitale di Gauḍapāda (V-VI secolo) che non di Bādarāyaṇa. È vero che la dottrina del *bhedābheda* e, per certi versi, lo yoga di Patañjali forniscono la cornice tecnica per la filosofia di Śaṅkara, ma questi rivendica con forza il non dualismo senza compromessi sostenuto da Gauḍapāda, benché non si spinga mai così lontano come Gauḍapāda nella direzione del fenomenalismo.

Secondo la tradizione, Gauḍapāda fu il maestro di Govinda, maestro a sua volta di Śaṅkara, sebbene vi siano prove certe che egli visse almeno trecento anni prima di Śaṅkara. Conformemente alla pratica usuale dei pensatori induisti, Gauḍapāda nel suo commentario espresse la sua filosofia in forma di *kārikā*, versi memorialistici. La *Gauḍapādakārikā* costituisce il primo trattato sul non-dualismo assoluto (*kevala advaita*). I nomi dei quattro libri che formano l'opera – ossia *Āgama* (Scritture), *Vaitathya* (Irrealtà dell'esperienza del mondo), *Advaita* (Non-dualismo) e *Alātaśānti* (Estinzione del tizzone che ruota) – esprimono *in nuce* l'intero insegnamento di Gauḍapāda. Il primo libro della *Gauḍapādakārikā*, il solo direttamente collegabile alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*, tratta dei quattro stati del sé: veglia, sogno, sonno profondo e il «quarto» stato (*turīya*), identificato con il *mokṣa*. Nel secondo libro, Gauḍapāda per la prima volta asserisce che il mondo non esiste in realtà, ma che «il Sé [*ātman*] in apparenza crea il sé dal sé» mediante la sua *māyā* e conosce le varie cose (*Gauḍapādakārikā* 2,12). In altre parole, il mondo sussiste nell'*ātman* mediante la *māyā*. Il terzo libro insegna che il dualismo non esiste nella realtà. Proprio come lo

spazio (*ākāśa*), che non possiede dualità, si manifesta come porzioni di spazio, ad esempio nel caso dello spazio racchiuso in un vaso (*ghaṭākāśa*), così il Sé si manifesta come *jīva*. Se il vaso si rompe, lo spazio che esso racchiudeva si confonde nell'*ākāśa*, e allo stesso modo anche i *jīva* si confondono nel Sé. In realtà, nessun *jīva* è mai nato. Il quarto libro parla dei due punti di vista – *saṃvṛti*, o pratico, e *paramārtha*, o elevato – e dei tre livelli di comprensione, ossia *laukika* («ordinario»), nel quale sia l'oggetto sia il soggetto sono conosciuti come reali; *śuddha laukika* («ordinario purificato»), nel quale si conosce come reale il soggetto che percepisce, ma non l'oggetto percepito; e il *lokottara* («sovramondano»), nel quale non si conosce né l'oggetto né il soggetto. Questa sezione sottolinea come la sola coscienza (*vijñāna*) sia reale, sebbene possa apparire in varie forme come oggetto con un inizio e una fine, come movimento, e così via. Essa è analoga a un tizzone che ruota e che appare come un cerchio di fiamme; allo stesso modo il *vijñāna*, quando guizza, appare sia come soggetto che percepisce sia come oggetto percepito.

Non si possono nutrire dubbi sulla forte influenza che il Buddhismo esercitò sul pensiero di Gauḍapāda. La terminologia buddhista utilizzata a partire dal secondo libro non lascia margine d'errore. Si possono tralasciare quesiti quali l'appartenenza reale di Gauḍapāda al Buddhismo, o la sua paternità effettiva nei riguardi di tutti e quattro i libri, eppure la *Gauḍapādakārikā* crea un irresistibile impressione di netta compatibilità tra le posizioni filosofiche delle scuole buddhiste Śūnyavāda e Vijñānavāda e quelle presentate dalle maggiori *upaniṣad* classiche. [Vedi *GAUḌAPĀDA*].

Śaṅkara. Śaṅkara è di gran lunga il più importante e il più noto esponente del Vedānta, in particolare della dottrina del non-dualismo assoluto (Kevala Advaita). Gli vengono attribuite molte opere, ma tra i testi filosofici che gli si possono ascrivere con ragionevole sicurezza vi sono: i commentari su nove *upaniṣad*; i commentari sul *Brahma Sūtra*, sulla *Bhagavadgītā*, sulla *Gauḍapādakārikā*, sullo *Yogasūtra-bhāṣya*, e sull'*Adhyātmapaṭala* dell'*Āpastamba Dharmasūtra*; e l'*Upadeśasāhasrī* (con i suoi diciannove trattati in versi e tre in prosa). Secondo alcuni studiosi, Śaṅkara fu inizialmente un seguace del Pātañjala Yoga e soltanto in seguito divenne un *advaitin*. Si possono validamente presumere anche un suo retroterra teista e una sorta di dottrina della «distinzione e non distinzione», sebbene non direttamente discernibile. Ma fu ovviamente Gauḍapāda a influenzare maggiormente gli insegnamenti di Śaṅkara. Molte delle sue dottrine, illustrazioni e argomentazioni sono chiaramente anticipate da Gauḍapāda, anche se in forme piuttosto estreme. Si può davvero affermare, dunque, che nel suo insegnamento Śaṅkara abbia rappresentato la filosofia di Gauḍapāda senza i suoi tratti di Buddhismo Śūnyavāda e Vijñānavāda.

La filosofia di Śaṅkara, come la maggior parte della filosofia indiana, è orientata verso l'unico fine pratico del *mokṣa*, che significa la liberazione dalla sofferenza e la riconquista dello stato originario di beatitudine. Essa si basa sulla *śruti* (scrittura), in particolar modo le *upaniṣad*, piuttosto che sul *tarka* (ragionamento logico) che, secondo Śaṅkara, appartiene al regno dell'*avidyā*. Śaṅkara dà per scontata la validità delle *upaniṣad* come incarnazione della somma verità, e si serve della logica per sostenere la sua interpretazione delle *upaniṣad* o per rifiutare gli altri sistemi di pensiero. Nel suo commentario sul *Brahma Sūtra*, cerca di armonizzare le dottrine apparentemente contraddittorie delle *upaniṣad* mediante l'assunzione di due punti di vista, il definitivo (*pāramārthika*) e il contingente (*vyāvahārika*). Egli ha ovviamente ereditato questo espediente argomentativo da Gauḍapāda. Infatti, è nelle parti del suo commentario che non si rifanno direttamente al testo del *Sūtra* (cioè, negli argomenti *utsūtra*) che possiamo finalmente scorgere il contributo filosofico originale di Śaṅkara.

L'elemento base della filosofia di Śaṅkara è la credenza nell'unità di tutti gli esseri e la negazione della realtà delle molteplici entità particolari dell'universo. Della realtà si può affermare che è un primo senza un secondo, che non è determinata da nient'altro, che non è sottomessa ad alcuna regola temporale, che trascende ogni distinzione, che non le si possono applicare le comuni categorie di pensiero, e che può essere compresa soltanto intuitivamente. Questo è il *brahman* dell'Advaita di Śaṅkara. Il contributo più originale di Śaṅkara è lo sviluppo filosofico e dialettico del concetto di *brahman* come privo di qualità (*nirguṇa*). Il *nirguṇa brahman* non dev'essere inteso come «vuoto» o «nullo»: significa soltanto che niente di quel che la mente può pensare gli può essere attribuito. *Sat* (essere puro, incondizionato), *cit* (coscienza pura) e *ānanda* (beatitudine pura), che sono spesso addotti come propri del *brahman*, non sono attributi qualificanti del *brahman*, ma costituiscono piuttosto la sua natura essenziale.

Il principale problema di Śaṅkara è come riconciliare i racconti upaniṣadici della creazione con la negazione upaniṣadica della pluralità. Egli risolve il dilemma affermando che il mondo appartiene a un livello di essere diverso da quello della realtà, ossia il livello dell'apparenza. Il mondo (*jagat*) può essere considerato come la traduzione immaginaria su di un piano spaziotemporale del *brahman*, che è l'unica realtà in senso ultimo. Il mondo ha alla base il *brahman* come l'apparenza illusoria di un serpente ha alla base una corda. La relazione causale tra *brahman* e *jagat* ha la natura del *vivarta* («manifestazione, apparenza»), che deve essere

chiaramente distinto dal *pariṇāma* («evoluzione, trasformazione»). La realtà ultima, che è unica, non *diventa* molteplice: essa può soltanto *apparire* molteplice. Il *jagat* non è dunque assolutamente reale, perché l'esperienza del mondo, con la sua diversità di fenomeni particolari, è sottomessa alla realizzazione della realtà ultima; ma, d'altro canto, non è neppure assolutamente irreale, poiché fino a che l'apparenza del mondo non è sottomessa alla vera conoscenza esso possiede vitalità empirica. Śaṅkara propone una sorta di fenomenalismo, senza suggerire né il nichilismo, né l'idealismo soggettivo.

L'apparenza del mondo, secondo il non dualismo assoluto di Śaṅkara, è il risultato dell'*avidyā* («nescienza»), che è un attributo costitutivo radicale del sé incarnato (*jīva*). L'*avidyā* non soltanto dissimula (*āvaraṇa*) la vera natura del *brahman* ma la distorce (*vikṣepa*), cosicché il *brahman*, per effetto del tempo, appare come mondo fenomenico. L'unicità dell'esperienza del *brahman* è fatta per dare il via all'esperienza molteplice del mondo, costituito da nomi e da forme. Visto da un'altra angolazione, il mondo viene descritto come il risultato della *māyā*. Se l'*avidyā* rappresenta la debolezza del *jīva*, la *māyā* rappresenta la potenza immaginata del *brahman* a fine cosmologico. Per mezzo della *māyā*, il *brahman*, o piuttosto l'aspetto creativo empirico del *brahman* che è chiamato *saguṇa brahman* (Dio), produce l'illusione del mondo. Tuttavia, Śaṅkara sottolinea come la *māyā* non formi col *brahman* un dualismo, poiché essa non influisce sul *brahman* e non ne costituisce un carattere permanente, dal momento che, quando l'apparenza del mondo svanisce come risultato della vera conoscenza, anche la *māyā* svanisce e non resta che la realtà ultima del *nirguṇa brahman*. In un certo senso, *māyā* e *avidyā* possono essere ritenute due facce della stessa medaglia.

Il «perché» dell'*avidyā* è, tuttavia, al di là di ogni comprensione. Nell'*avidyā*, infatti, ci si ritrova, poiché il *jīva* è il Sé (*ātman*) che, sotto l'influenza dell'*avidyā*, che è infinita, ha dimenticato la sua identità essenziale con la sola realtà ultima, ossia il *brahman*. Come il mondo, anche il *jīva* è empiricamente reale, sebbene trascendentalmente irreale; ma laddove con l'alba della vera conoscenza il mondo svanisce completamente, il *jīva* invece si disfa del suo corpo e di altri attributi accessori occasionati dall'*avidyā* e riguadagna la sua natura essenziale, ossia l'identità con il *brahman*.

Śaṅkara non ha sviluppato un'epistemologia significativa, né ha specificamente trattato argomenti etici e sembra, anzi, che abbia dato per scontata l'osservanza del *dharma* nel mondo fenomenico. I quattro prerequisiti che Śaṅkara ritiene necessari alla realizzazione del *brahman* sono: la discriminazione tra eterno e temporale, la rinuncia ai desideri non spirituali, la preparazione morale consistente in tranquillità, autocontrollo e così via, e un desiderio ardente per il *mokṣa*. La personalità di Śaṅkara è, sotto molti aspetti, paradossale. Pur difendendo strenuamente la dottrina del Kevala Advaita, si ritiene che abbia composto alcuni inni molto belli e commoventi; pur predicando una vita di completa rinuncia, si sa che percorse in lungo e in largo tutta l'India come attivo missionario religioso, allo scopo di fondare *maṭha* (monasteri) per la diffusione dei suoi insegnamenti. [Vedi *ŚAṄKARA*].

I maestri del Kevala Advaita post-Śaṅkara. La scuola Kevala Advaita di Śaṅkara può vantare una lunga genealogia di insegnanti e discepoli che, attraverso i loro scritti, le diedero enorme popolarità. Alcuni di essi misero la loro esperta dialettica al servizio degli insegnamenti del fondatore della scuola, altri elaborarono aspetti specifici delle sue dottrine, altri ancora diedero a tali dottrine la forma di più pratici compendi; inoltre, alcuni seguaci seppero dare una svolta significativa alle originali dottrine del grande maestro, giungendo persino a fondare sottoscuole di Advaita più o meno indipendenti.

Maṇḍana Miśra fu contemporaneo, e forse più anziano, dello stesso Śaṅkara. In origine era un *mīmāṃsaka* e scrisse diversi trattati sulla Mīmāṃsā prima di divenire un *advaitin*. Il suo *Brahmasiddhi* mostra quanto direttamente egli sia stato influenzato dalla filosofia di Śaṅkara. Vi è anche una forte tradizione – altrettanto fortemente contestata – che identifica Maṇḍana Miśra con il discepolo di Śaṅkara, Sureśvara. Maṇḍana Miśra afferma che sono i *jīva*, mediante la propria *avidyā* individuale, a creare per se stessi l'apparenza del mondo sull'immutabile *brahman*, e si oppone in questo modo alla teoria che il mondo abbia origine dalla *māyā* del *brahman*. La tradizione è unanime nel ritenere che Sureśvara fosse un discepolo diretto di Śaṅkara. Il *vārttika* di Sureśvara sul commentario di Śaṅkara a proposito della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* è uno dei più lunghi trattati filosofici esistenti in sanscrito. La parte introduttiva, intitolata *Saṃbandha-vārttika*, tratta la relazione tra le due sezioni dei *Veda*, quella ritualistica e quella spirituale. Sureśvara è anche autore di un *vārttika* sul commentario di Śaṅkara a proposito della *Taittirīya Upaniṣad* e di un trattato vedāntico indipendente intitolato *Naiṣkarmyasiddhi*. Tra gli argomenti principali affrontati da Sureśvara spiccano i seguenti punti: l'azione rituale non è d'aiuto in alcun modo nel raggiungimento del *mokṣa*; la *māyā* non è che un'apertura (*dvāra*) attraverso cui l'unico *brahman* appare come molteplicità; l'*avidyā* è basata non sui *jīva* bensì sul puro *cit*; non vi è ragione di caratterizzare il mondo come non reale prima della realizzazione dell'unicità dell'*ātman*.

Secondo la tradizione, il primo discepolo di Śaṅkara fu Padmapāda, nominato dal maestro primo pontefice del *maṭha* a Puri. L'unica sua opera che ci sia pervenuta, nonostante il titolo *Pañcapādikā* («glossa [*ṭikā*] sui cinque quarti»), consiste in realtà soltanto di un *ṭikā* sul commentario di Śaṅkara ai primi quattro *sūtra* dei *Brahmasūtra*. Padmapāda investe la *māyā* di una sorta di sostanzializzazione e le assegna attività cognitiva e vibratoria. Il *brahman* unito con la *māyā* caratterizzata da tale duplice attività, secondo Padmapāda è la causa che sta all'origine del *jagat*, mentre l'*avidyā* manifesta se stessa nel *jīva*.

Fu tuttavia Vācaspati (attivo intorno all'841), autore dell'opera *Bhāmati*, un commentario del commentario di Śaṅkara ai *Brahmasūtra*, il supposto fondatore di una sottoscuola indipendente dalla scuola Vedānta di Śaṅkara. Vācaspati cercò di unificare gli insegnamenti di Śaṅkara e di Maṇḍana Miśra in un unico sistema, avanzando la dottrina secondo la quale l'*avidyā* ha il *brahman* come suo oggetto (*viṣaya*) e il *jīva* come suo sostegno (*āśraya*). Il *Saṅkṣepaśārīraka* di Sarvajñātmamuni (X secolo), discepolo di Sureśvara, è un popolare trattato in versi sui principali insegnamenti di Śaṅkara. Sarvajñātmamuni asserisce che il *brahman* è la causa ultima di ogni cosa mediante la strumentalità dell'*avidyā*. A somiglianza della sottoscuola Bhāmatī dell'Advaita, Prakāśātman (attivo intorno al 1200) inaugurò un'altra sottoscuola indipendente, detta Vivaraṇa, dal titolo della sua opera *Vivaraṇa* (esposizione) del *Pañcapādikā* di Padmapāda. Prakāśātman approva la teoria di Sarvajñātman secondo la quale il *brahman* è sia il sostegno sia l'oggetto dell'*avidyā*. Per quanto riguarda il *jīva*, mentre la sottoscuola Bhāmatī afferma la dottrina della limitazione (*avaccheda*), la sottoscuola Vivaraṇa sostiene la dottrina della riflessione (*pratibimba*). Il *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya* di Śrīharṣa (attivo intorno al 1190) è un testo di dialettica vedāntica contro il Nyāya, mentre la *Vedāntaparibhāṣā* di Dharmarājādhvarīndra (XVI secolo) tratta, tra le altre cose, dell'epistemologia del *vedānta*. Tra gli altri scrittori appartenenti alla scuola di Śaṅkara ricordiamo: Vidyāraṇya (XIV secolo), autore della famosa opera *Pañcadaśī*; Prakāśānanda (XVI secolo), che compose la *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*; Madhusūdana Saravatī (XVI secolo), autore dei testi *Advaitasiddhi* e *Siddhāntabindhu*; Appaya Dīkṣita (XVI secolo) che scrisse il *Siddhāntaleśaṃgraha* e il *Parimala*, un commentario sul *Kalpataru* di Amalānanda (XIII secolo); e Sadānanda Vyāsa (XVII secolo), che commentò l'*Advaitasiddhi* di Madhusūdana Sarasvatī e scrisse anche un agile compendio intitolato *Vedāntasāra*.

Śabdādvaita. Sebbene vi sia un'evidente tendenza generale a identificare il Vedānta con la scuola Kevala Advaita di Śaṅkara, non ci si può permettere di ignorare le altre scuole vedāntiche che hanno esercitato un'influenza sostanziale. La dottrina dello *śabdādvaita*, un'ontologia monistica che presenta il linguaggio come base della realtà, fu proposta da Bhartṛhari (morto nel 651) nella sua opera *Vākyapadīya*; non si può dire che questa dottrina appartenga al vero e proprio *vedānta*, dal momento che non deriva da nessuno dei tre *prasthāna*. Secondo Bhartṛhari, l'idea che la realtà ultima, il *brahman*, che non ha inizio né fine, abbia la natura della «parola» e che il mondo proceda da essa, può essere fatta risalire alla rivelazione della Parola per eccellenza, al *Veda* stesso. Questa realtà ultima è una, ma a causa dei suoi numerosi poteri si manifesta come molteplicità nella forma di colui che compie l'esperienza, dell'oggetto dell'esperienza e dell'esperienza stessa (e, talvolta, dello scopo dell'esperienza). Con questa teoria, Bhartṛhari può essere ritenuto il precursore della teoria del *vivarta* di Śaṅkara. Il più importante dei poteri del *brahman*, secondo Bhartṛhari, è il tempo (*kāla*). I diversi tipi di azioni e cambiamenti che portano in essere la molteplicità dipendono tutti dal *kāla*. Bhartṛhari, tuttavia, aggiunge che il tempo stesso è il primo risultato dell'*avidyā*. Nello stato di vera conoscenza, non c'è posto per il tempo.

Bhāskara. Il vero e proprio Vedānta post-Śaṅkara comincia con Bhāskara (attivo intorno all'850). A differenza delle altre scuole vedāntiche posteriori a Śaṅkara, il Vedānta di Bhāskara non sembra aver raggiunto un'ampia diffusione, probabilmente perché non aveva legami con alcuna setta teistica. Dal suo commentario sul *Brahma Sūtra*, appare chiaro che Bhāskara conosceva il commentario di Śaṅkara, perché ne segue punto per punto gli argomenti per la confutazione. Appare chiaro, inoltre, da molte delle loro argomentazioni interpretative, che sia Śaṅkara che Bhāskara hanno attinto ad una fonte tradizionale comune. Secondo Bhāskara, il *brahman* ha una duplice forma: *brahman* inteso come puro essere e intelligenza, senza forma, principio causale e oggetto della nostra più alta conoscenza; e *brahman* inteso come effetto manifesto o mondo. In questo modo, il *brahman* rappresenta l'unità (*abheda*) e la distinzione (*bheda*), entrambe reali. Il *jīva* è il *brahman* caratterizzato dalle limitazioni sostanziali della mente. Così, a differenza del mondo materiale, il *jīva* non è l'effetto del *brahman*. Bhāskara concorda con la maggior parte delle scuole vedāntiche post-Śaṅkara nel respingere integralmente la teoria di Śaṅkara sull'apparenza del mondo, e si può davvero affermare che tale rifiuto fu la principale ossessione di queste scuole.

Viśiṣṭādvaita. A Rāmānuja (1017-1137) va riconosciuto il merito di aver saputo conciliare con successo il teismo personale con la filosofia dell'Assoluto, assicurando al Viṣṇuismo la sanzione delle *upaniṣad*. In ciò,

naturalmente, Rāmānuja fu l'erede di un'esimia tradizione di maestri quali Nāthamuni (attivo intorno al 950) e Yāmunācārya (attivo intorno al 1000), che viene considerato il maestro del maestro di Rāmānuja. Tra i seguaci di Rāmānuja ricordiamo Sudarśana Sūri (attivo intorno al 1300), Veṅkatanātha, più noto popolarmente con il nome di Vedāntadeśika (attivo intorno al 1350), e Śrīnivāsācārya (attivo intorno al 1700). Di Rāmānuja ci sono giunti i commentari a due dei tre *prasthāna*, ossia al *Brahma Sūtra* (intitolato *Śrībhāṣya*) e alla *Bhagavadgītā*, ma egli fu autore anche di un trattato filosofico indipendente dal titolo *Vedārthasaṃgraha*. Secondo Rāmānuja, Dio, che possiede in sommo grado ogni qualità, è la sola realtà assoluta e dunque il solo oggetto degno di amore e devozione. La materia (*acit*) e le anime (*cit*), che sono entrambe eterne e reali, sono le qualità (*viśeṣaṇa*) di Dio ma, proprio perché qualità, dipendono entrambe da Dio allo stesso modo in cui il corpo dipende dall'anima. Esse sono dirette e sostenute da Dio ed esistono unicamente per lui e in lui. La dottrina di Rāmānuja è nota perciò come Viśiṣṭa Advaita, ossia dottrina dell'unico Dio qualificato dal *cit* (le anime) e dall'*acit* (la materia). Questi tre fattori (*tattvatraya*) formano un'unità (*advaita*) organica complessa (*viśiṣṭa*). Il Dio onnipotente crea il mondo degli oggetti materiali al di fuori di sé, ossia al di fuori dell'*acit* (che in lui è eterno), mediante un atto di volontà. Rāmānuja sottolinea infatti come la creazione sia un fatto, un atto reale di Dio. Ciò che le *upaniṣad* negano è l'esistenza indipendente degli oggetti materiali, non la loro esistenza in quanto tali. Il *jīva* è composto dal corpo umano (correlato all'*acit*) e dall'anima (correlata al *cit*), che si uniscono l'una all'altro per influsso del *karman*. Le anime sono eterne, atomiche, coscienti e intrinsecamente luminose per propria natura. L'anima liberata, completamente dissociata dal corpo, diventa simile, ma non identica, a Dio.

Nella teoria di Rāmānuja, Dio può essere conosciuto soltanto mediante le scritture. Accanto ai *Veda*, egli ammette come scrittura rivelata anche il *Pāñcarātra Āgama*, e sostiene che gli atti religiosi devono comprendere sia il rituale vedico sia le pratiche (*kriyāyoga*) prescritte dall'*Āgama*. Rāmānuja raccomanda a ogni individuo, senza tenere in conto casta, rango o sesso, una completa sottomissione a Dio (*prapatti* o *śaraṇāgati*) quale mezzo più efficace per raggiungere il *summum bonum*. [Vedi *RĀMĀNUJA*].

Dvaitādvaita. La filosofia di Nimbārka (attivo intorno alla metà del XIV secolo?) è generalmente conosciuta con il nome di Svābhāvika Bhedābheda o Dvaitādvaita. Essa viene enunciata dal suo fondatore, in modo conciso e senza tante polemiche o digressioni, nel commentario sul *Brahma Sūtra* dal titolo *Vedāntapārijātasaurabha*, e viene poi elaborata in opere come il *Vedāntakaustaubha* di Śrīnivāsa (forse un diretto discepolo di Nimbārka), la *Vedāntaratnamañjūṣā* di Puruṣottama (discepolo di Śrīnivāsa), e la *Vedāntakaustubhaprabhā* di Keśava Kāśmīrin (XIV secolo). Probabilmente influenzato da Rāmānuja, Nimbārka afferma la realtà ultima delle tre entità, ossia *paramātman* o *puruṣottama* (Dio), *jīva* e *jagat*. Non accetta l'*avidyā* come principio cosmico che produce l'apparenza del mondo, ma ritiene piuttosto che Dio trasformi se stesso nel mondo degli oggetti materiali e delle anime individuali, senza tuttavia smarrirsi in esse. Dio è allo stesso tempo unito (*abheda*) e distinto (*bheda*) dal mondo dei *jīva* e della materia, e questo è possibile non per imposizione o supposizione (*upādhi*), ma per la specifica peculiarità della sua natura spirituale (*svabhāva*). Dio solo ha un'esistenza indipendente, mentre le anime individuali e la materia, che non sono che parti derivate di Dio, dipendono interamente da lui e da lui sono controllate. La liberazione, nella teoria di Nimbārka, implica la comprensione della vera natura del Signore, Śrī Kṛṣṇa (che è il *brahman* ultimo), e la partecipazione a questa sua vera natura, ed è possibile soltanto mediante la grazia di Kṛṣṇa. [Vedi *NIMBĀRKA*].

Śuddhādvaita. La tradizione parla di quattro scuole principali di quello che potrebbe essere definito il Vedānta viṣṇuita, ossia la scuola Śrī di Rāmānuja, la scuola Sanaka di Nimbārka, la scuola Brahma di Madhva, e la scuola Rudra di Viṣṇusvāmin, che in seguito venne legata di solito al nome del suo esponente più tardo Vallabha (1479-1531). Molte opere, grandi e piccole, sono ascritte a Vallabha, e tra le più importanti figurano: l'*Aṇubhāṣya*, un commentario sul *Brahma Sūtra* (fino al capitolo 3,2,34); il *Tattvārthadīpanibandha*, un trattato filosofico indipendente; e il *Subodhini*, un commentario su gran parte del *Bhāgavata*. Il figlio di Vallabha, Viṭṭhalanātha (1516-1584), terminò l'incompiuto *Aṇubhāṣya* e compose anche opere indipendenti, come il *Vidvanmaṇḍana* e lo *Śṛṅgārarasamaṇḍana*. Tra le opere importanti ascrivibili alla scuola Rudra figurano anche lo *Śuddhādvaitamārtaṇḍa* di Giridhara (1541-1621) e il *Prameyaranārṇava* di Bālakṛṣṇa Dīkṣita (XVII secolo).

Il Vedānta di Vallabha si basava sullo *śuddha advaita* («non-dualismo puro») e sul *puṣṭimārga*. Lo *śuddha advaita* postula che l'unico *brahman*, libero e non tocco dalla *māyā*, sia la causa delle anime individuali e del mondo degli oggetti materiali. I *jīva* e il mondo materiale sono, in realtà, *brahman*, poiché essi non rappresentano che manifestazioni parziali degli attributi essenziali del *brahman*. Il *brahman* (Dio) pervade il mondo intero. La dottrina di Vallabha, perciò, è nota anche come *brahmavāda*. Per spiegare la relazione tra *brah-*

man e mondo, Vallabha propone la teoria dell'*avikṛta-pariṇamavāda*, che postula il mondo come una trasformazione del *brahman*, il cui sé, tuttavia, resta immutato. Esso è come l'oro, che resta sempre oro a prescindere dalle forme che assume nei vari ornamenti o oggetti. Dio manifesta le sue qualità di *sat* e *cit* nella forma dei *jīva*, ma la qualità beatifica (*ānanda*) resta celata. Vallabha insegna che è attraverso la *puṣṭi* (lett., «nutrimento, nutrimento spirituale»), o speciale grazia di Dio, che i *jīva* raggiungono il *goloka* («il mondo delle vacche»), il mondo della beatitudine, e partecipano al gioco eterno presieduto dal Signore, Śrī Kṛṣṇa.

Madhva. Tra i *vedāntin*, Madhva (1238-1317) ha la giusta fama di dualista (*dvaitin*). [Vedi *MADHVA*]. Tuttavia, è legittimo domandarsi se la dottrina che Madhva professa nei suoi commentari ai tre *prasthāna* e in altre opere – una dottrina rafforzata da altri maestri della sua scuola, come Jayatīrtha (XIV secolo) e Vyāsarāya (1478-1539) – possa essere strettamente definita dualismo nello stesso senso in cui lo è la dottrina del Sāṃkhya.

Madhva, senza dubbio, parla di due princìpi mutuamente irriducibili che costituiscono la realtà, ma considera soltanto uno dei due, ossia Dio, come l'unico principio infinito indipendente, e ritiene invece dipendente la realtà finita, che comprende la materia, le anime individuali e altre entità. Egli sottolinea che il Signore, Śrī Hari, che è onnipresente, onnisciente, onnipotente, senza inizio e senza fine, è la somma realtà indipendente. I tratti non divini, che vengono talvolta imputati al suo carattere nella descrizione delle varie incarnazioni, non gli sono propri, ma sono intesi a ingannare i demoni e altri simili esseri malvagi. Il mondo materiale è essenzialmente reale, poiché ciò che è creato da Dio per veridica volizione non può essere irreale. Inoltre, sulla base delle prove della percezione diretta, della deduzione e delle scritture (che, secondo Madhva, sono le sole valide fonti di conoscenza) si può stabilire che la distinzione tra Dio e il *jīva* è reale e non ha un inizio. Madhva sostiene infatti la verità della distinzione pentapartita, ossia, la distinzione tra Dio e *jīva*; la distinzione tra Dio e oggetti inanimati; la mutua distinzione tra i *jīva*; la distinzione tra i *jīva* e gli oggetti inanimati; e la mutua distinzione tra gli oggetti inanimati. I *jīva*, che sono in numero infinito, sono soggetti a Dio e da lui dipendenti, e ciascun *jīva* occupa un posto più o meno alto in una scala gerarchica dettata dai rispettivi *karman*, e tale gerarchia persiste anche nello stato di emancipazione. Il *mokṣa*, secondo Madhva, implica l'indefettibile esperienza beatifica della pura natura intrinseca di colui che serve il Signore, Śrī Kṛṣṇa, e la devozione a lui è il mezzo principale per raggiungere il *mokṣa*.

[Vedi *MĪMĀṂSĀ*; *AVIDYĀ*; *BRAHMAN*; *MĀYĀ* e *MOKṢA*].

BIBLIOGRAFIA

M.M. Agrawal, *The Philosophy of Nimbārka*, Agra 1977.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-III, London 1922-1940.

E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969.

P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, I, *Die Schüler Śaṅkaras*, Wiesbaden 1953.

P. Hacker, *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen*, in *Feistschrift für Erich Fraunallner*, numero speciale di «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 12/13 (1968-1969), pp. 119-48.

P. Hacker, *Śaṅkārācarya and Śaṅkarabhagavatpā. Preliminary Remarks Concerning the Authorship Problem*, in L. Schmithausen (cur.), *Kleine Schriften für Erich Fraunallner*, Wiesbaden 1978, pp. 41-58.

M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, New York 1932.

B.N.K. Sharma, *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*, I-II, Bombay 1981 (2ª ed. riv.).

R.N. DANDEKAR

VEDISMO E BRAHMANESIMO. Questi termini, piuttosto approssimativi, si riferiscono a forme di Induismo che si concentrano principalmente intorno alla visione mitica e alle ideologie rituali presentate dai *Veda*. Si tratta di termini classificatorii, usati dagli storici per categorizzare tipologicamente un'ampia varietà di convinzioni e di pratiche religiose del subcontinente indiano antico e contemporaneo. Le sensibilità religiose vedica e brahmanica sono, pertanto, distinte dalle forme di Induismo āgamico, tantrico e settario, che utilizzano molti testi non vedici come fonte di autorità religiosa. Il Vedismo è più antico del Brahmanesimo, che si sviluppò dalla visione del mondo vedica e ad essa rimase fedele, ma sistematizzò e rielaborò anche idee e pratiche religiose delle tradizioni non vediche dell'Asia meridionale.

Il termine *Vedismo* indica più specificamente le idee e le espressioni religiose di quel ramo indiano degli Indoeuropei che, in ondate successive, penetrò gradualmente nella Valle dell'Indo durante il II millennio a.C. Queste comunità consideravano testi sacri e autorevoli soltanto alcune raccolte di inni poetici (*mantra*) trasmesse per via orale, le istruzioni rituali (*brāhmaṇa*) e alcune delle speculazioni filosofiche più antiche (*āraṇyaka* e *upaniṣad*) del *corpus* letterario vedico. Queste opere, nel loro insieme, costituirebbero una «conoscenza» (*veda*, da cui *Vedismo*) di carattere sacro e sono note come *śruti*, «verità rivelata».

Il Brahmanesimo si sviluppò, invece, quando gli Indiani vedici penetrarono all'interno del subcontinente, per insediarsi nelle regioni bagnate dal Gange e, in se-

guito, verso sud fino all'estremità meridionale dell'India. Il termine *Brahmanesimo* si riferisce all'importanza religiosa e giuridica attribuita alla classe dei *brāhmaṇa* (sacerdoti). Il Brahmanesimo considera verità sacra, oltre ai *Veda*, diversi testi giuridici (i *dharmaśāstra* e i *dharmasūtra*), i poemi epici (il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*) e una vasta gamma di miti non vedici narrati nei *purāṇa*. Questi testi, i più antichi dei quali possono risalire alla seconda metà del I millennio a.C. e i più recenti all'epoca medievale, sono conosciuti come *smṛti*, «verità ricordata».

Sia il Vedismo che il Brahmanesimo, dunque, accettano i *Veda* come testi sacri. La differenza tra i due consiste nel fatto che il Brahmanesimo accetta anche dottrine e temi mitici che non derivano specificamente dai *Veda*: risulta, dunque, ideologicamente più inclusivo del Vedismo. Alcune di queste idee si esprimono in pratiche rituali quali il culto templare e la cerimonia domestica nota come *pūjā*, nella nozione di una società ordinata secondo le attività professionali (*varṇa*) e gli stadi della vita (*āśrama*), in pratiche di meditazione e di rinuncia, nel vegetarianesimo e nel rispetto per la vacca, nell'importanza del maestro (*guru*) come trasmettitore della tradizione e in altri temi non vedici, che svolgono comunque un ruolo importante nella vita e nel pensiero religioso induista.

Il *corpus* testuale. La raccolta dei testi, in poesia e in prosa, che formano i *Veda* costituisce di gran lunga la più ampia e ricca fonte che ci fornisce documentazione sul pensiero religioso arcaico indoeuropeo. Ma questa raccolta illustra anche le diverse linee particolari di sviluppo intellettuale che si spinsero ben oltre le origini arcaiche e conferirono ai *Veda* il loro ruolo fondamentale, ma mai accettato senza discussione, al centro della religione e della filosofia dell'India.

Non è possibile datare con precisione i *Veda* e le loro singole parti, ma alcuni dei loro materiali, specialmente quelli contenuti nei testi poetici, si possono far risalire al XII secolo a.C., o forse a un'epoca perfino anteriore, quando i più antichi Indoarii erano ancora in contatto diretto con il ramo iranico delle popolazioni indoeuropee. Questo comune periodo indo-iranico è confermato da somiglianze linguistiche, lessicali, formulari e rituali tra i *Veda* e l'*Avesta* (per esempio il nome della bevanda sacra, *soma* nei *Veda* e *haoma* nell'*Avesta*, e il suo uso cultuale; il nome del sacerdote, *hotṛ* nei *Veda* e *zaotar* nell'*Avesta*). La formazione dei *Veda* nella loro configurazione attuale durò per tutta la prima metà del I millennio a.C., testimoniando un graduale spostamento dal Nord-Ovest del subcontinente, la regione superiore dell'Indo, dove il *Ṛgveda* aveva la propria sede originaria, verso il bacino dei fiumi Indo e Gange e nella pianura gangetica. Questo movimento è esemplificato nella narrazione dell'origine e della diffusione del fuoco sacrificale: esso fu costretto, per mezzo di una formula rituale, a scaturire dalla bocca del leggendario sacrificatore Videgha Māthava (il cui nome richiama Videha, l'attuale Bihar) e poi rotolò inevitabilmente, verso oriente, dal fiume Sarasvatī fino al fiume Sadānīra (che costituisce il confine del Videha), e infine anche oltre quel confine (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,4,1,10-19). Il Bengala (Vanga) rimase, per i *Veda*, una terra «barbarica».

A parte la loro antichità, le caratteristiche più sorprendenti dei *Veda* sono la loro rigida codificazione e organizzazione interna, così come la loro fedele trasmissione orale, fino ai giorni nostri, per opera di brahmani specializzati. Sebbene non si possa fornire alcuna argomentazione decisiva, la codificazione dei *Veda* risale probabilmente alla metà del I millennio a.C. (distinguendo da compilazioni parziali, che circolavano già all'epoca dell'origine del Buddhismo, nel VI secolo a.C.). Nel corso della seconda metà del I millennio furono aggiunti al *corpus* numerosi altri testi. [Vedi *VEDA*].

***L'organizzazione dei* Veda.** Il principio fondamentale dell'organizzazione interna del *corpus* vedico è quello ritualistico, per cui i diversi testi sono disposti a seconda della loro funzione rispetto al rituale sacrificale. Lo strato testuale più antico consiste di formule (*mantra*), in versi e in prosa, che accompagnavano le azioni rituali (*karman*) e di descrizioni del rituale (*brāhmaṇa*). Queste ultime sono, a loro volta, distinte in regole e norme (*karmavidhāna*) e in spiegazioni o discussioni (*arthavāda*; *Āpasthamba Śrautasūtra* 24,1,31-34). Questa prima suddivisione non assegna un posto particolare alle *upaniṣad*, che costituiscono lo sviluppo speculativo dei testi *brāhmaṇa*, ma illustra con chiarezza la distinzione tra *karman*, azione, e *mantra*, formula. [Vedi *BRĀHMAṆA E ĀRAṆYAKA*].

Le collezioni di *mantra* sono conosciute come *saṃhitā* (il nome deriva dalla modalità di recitazione continua che induce il *saṃdhi*, cioè il cambiamento che si verifica unendo in sequenza parole che si succedono l'una all'altra), raccolte per la prima volta nel *Ṛgveda*, il «*Veda* delle stanze». Anche se l'epoca della sua compilazione finale non differisce grandemente dal periodo dei *brāhmaṇa*, il *Ṛgveda* contiene, in generale, i materiali più antichi. Il secondo strato testuale è costituito dall'esposizione del rituale (che comprende la spiegazione dei *mantra* e il loro uso) nei *brāhmaṇa*. Il terzo strato, infine, è formato dagli *āraṇyaka* («testi silvestri») e dalle *upaniṣad*, che sono annessi ai *brāhmaṇa* e composti nello stesso stile. Gli *āraṇyaka*, che si chiamano così perché destinati a essere studiati all'aperto, nella foresta (*araṇya*), a causa della loro presunta natura pericolosa o segreta, trattano parti speciali del rituale. Le *upa-*

niṣad prendono spunto dal rituale e si riferiscono ad esso, ma il loro contenuto va oltre il rituale e, spesso, lo sostituisce. [Vedi *UPANIṢAD*].

A questi tre strati testuali, che insieme formano la *śruti* (lett., «udire»), cioè la tradizione «rivelata» in senso stretto, si devono aggiungere i *kalpasūtra* (*kalpa*, «disposizione»; *sūtra*, «linea guida»), che sono dei manuali condensati. Essi comprendono gli *śrautasūtra* (manuali per il rituale *śrauta*, ovvero derivato dalla *śruti*), cioè il rituale «solenne» basato sui *brāhmaṇa*, e gli *smārtasūtra*, che riassumono la *smṛti* («rimembranza»), cioè la tradizione laica. Questi ultimi sono a loro volta suddivisi in *gṛhyasūtra*, manuali per il rituale domestico (*gṛha*, «casa»), che propongono un rituale prossimo al modello *śrauta*, e in *dharmasūtra*, sulle regole e sul costume religioso, che prendono una certa distanza dalla *śruti*, anche se probabilmente furono da essa autorizzati. [Vedi anche *SŪTRA (LETTERATURA)*].

I *kalpasūtra* appartengono ai sei *vedāṅga* («membra dei *Veda*»), le parti della conoscenza volte a spiegare i *Veda* e a sostenere la loro conservazione. Oltre al *kalpa*, il sistema delle regole rituali, queste parti della conoscenza sono *śikṣā* («fonetica»), *chandas* («metrica»), *vyākaraṇa* («grammatica»), *nirukta* («etimologia») e *jyotiṣa* («astronomia»). L'elaborazione sistematica e la standardizzazione del *kalpa* presenta alcuni aspetti razionalistici che la qualificano come una disciplina «prescientifica», mentre l'astronomia e specialmente la grammatica si svilupparono in scienze del tutto indipendenti dai *Veda*. [Vedi *VEDĀṄGA*].

A questa suddivisione basata sulla cronologia (in *saṃhitā*, *brāhmaṇa*, *āraṇyaka*, *upaniṣad* e *kalpasūtra*) si può accostare un secondo principio di organizzazione, egualmente di tipo ritualistico, che si dispone verticalmente attraverso gli strati successivi. Questa seconda suddivisione corrisponde alle quattro funzioni che può ricoprire il sacerdote nella celebrazione del sacrificio *soma*: quella di *hotṛ* («recitatore»), di *udgātṛ* o *chandoga* («cantore» o «salmodiatore»), di *adhvaryu* (il sacerdote officiante che si occupa delle azioni rituali e controlla l'intero procedimento), e di *brahman*, che agisce come un supervisore, per lo più silenzioso, e corregge i possibili errori nella celebrazione del rito. A ciascuna di queste quattro funzioni corrisponde uno specifico *Veda*, formato dai propri *saṃhitā*, *brāhmaṇa* e *kalpasūtra*. Così il *Veda* dello *hotṛ* è il *Ṛgveda*, dal quale sono tratte le strofe di invito e di offerta, nonché le recitazioni più lunghe (*śāstra*). Il *Sāmaveda* cita i testi del *Ṛgveda* e le loro «melodie» (*sāman*), che devono essere salmodiate dall'*udgātṛ*. L'*adhvaryu* utilizza nella sua azione sacrale lo *Yajurveda* o «*Veda* delle formule» (*yajus*): queste sono definite come non-*ṛc* (cioè non-ṛgvediche), anche se la *saṃhitā* contiene molti *mantra* ṛgvedici. [Vedi anche *MANTRA*]. Il *brahman*, infine, si riferisce, almeno in teoria, all'*Atharvaveda*, ma a causa della sua funzione di controllo deve conoscere anche gli altri tre *Veda*. [Vedi *SACERDOZIO INDUISTA*].

Esistono, dunque, quattro *Veda*. La tradizione, tuttavia, esalta sempre il «triplice *Veda*» (*trayī vidyā*, «la triplice sacra conoscenza»), cioè *Ṛgveda*, *Yajurveda* e *Sāmaveda*. L'*Atharvaveda* fu aggiunto in seguito secondo uno schema ben noto basato sui numeri tre e quattro: allo stesso modo ai tre *varṇa* (classi sociali) dei «nati due volte» (*brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*, che proprio alla loro iniziazione ai *Veda* devono la loro seconda nascita) si unisce il quarto *varṇa* degli *śūdra*. Lo schema riproduce anche i tre scopi o doveri della vita: *dharma* (legge religiosa), *artha* (ricchezza) e *kāma* (sessualità), ai quali si aggiunge come quarto il *mokṣa* (liberazione dall'esistenza mondana). [Vedi *MOKṢA*].

La posizione dell'*Atharvaveda* rispetto agli altri tre *Veda* è per certi versi enigmatica. Atharvan è il nome di un sacerdote leggendario e dei suoi discendenti, e risulta connesso all'antico iranico *āthravan*, sacerdote del fuoco, ma nel rituale vedico il termine non si riferisce a una specifica funzione sacerdotale. La relazione dell'*Atharvaveda* con il rituale *śrauta* è assai tenue e anche la connessione con la funzione del *brahman* è documentata solo a partire da un suo *brāhmaṇa* relativamente tardo (*Gopatha Brāhmaṇa* 1,2,9). I contenuti della sua *saṃhitā* sembrano connessi a riti particolari rivolti a promuovere il benessere, a rimuovere o prevenire il male, alla cura delle malattie e a colpire i nemici: tutto ciò appartiene alla sfera delle attività del *purohita* (sacerdote domestico o cappellano regale), piuttosto che alle funzioni del *brahman* nel rituale *śrauta*. Si consideri, a questo proposito, che il *gṛhyasūtra* dell'*Atharvaveda* appare più antico e più importante del suo *śrautasūtra*. D'altro canto, l'ingresso relativamente tardo nel canone dell'*Atharvaveda*, accanto al «triplice *Veda*», non implica necessariamente che i suoi contenuti abbiano origine egualmente tarda. Può essere, per esempio, che il cosiddetto sacrificio del piatto di riso (Savayajña), che pure è strutturato in parallelo al sacrificio di *soma*, abbia origini molto antiche. Il Savayajña conferisce importanza al pasto sacrificale, un aspetto che nel rituale *śrauta* è ridotto al minimo. Sembrerebbe, insomma, che l'*Atharvaveda* sia diventato una sorta di deposito per quei riti e incantesimi che non trovavano più posto all'interno del sistema rituale *śrauta*, ormai pienamente sviluppato: questo potrebbe essere il caso della lode del *vrātya*, il sacrificatore-guerriero al quale è dedicato il quindicesimo libro della *saṃhitā*.

Vi è, infine, un terzo principio di suddivisione dei testi vedici, fondato sulle «scuole», ciascuna delle quali può possedere una propria recensione di uno dei quat-

tro *Veda*. Se una «scuola» possiede una propria versione della *saṃhitā*, per esempio, essa è detta *śākhā* («branca») oppure *caraṇa* (osservanza liturgica). Il più «suddiviso» tra i quattro *Veda* è lo *Yajurveda*. Vi è, in primo luogo, la divisione tra le scuole del cosiddetto *kṛṣṇa* («nero») *Yajurveda* e *śukla* («bianco») *Yajurveda*. Lo *Yajurveda* nero, che è più antico, è caratterizzato dall'alternarsi di *mantra* e di *brāhmaṇa* nelle sue *saṃhitā*, mentre lo *Yajurveda* bianco, più recente, separa nettamente i *mantra* dal *brāhmaṇa*, il celebre *Śatapatha Brāhmaṇa*. Mentre lo *Yajurveda* bianco, inoltre, possiede due *śākhā* strettamente correlate (Madhyāndina e Kāṇva), lo *Yajurveda* nero presenta marcate differenziazioni fra le *śākhā* e le loro suddivisioni, o *caraṇa* (la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* con *Mānava* e *Vārāha Sūtra*; la strettamente correlata *Kāṭhaka*, il cui *sūtra* è andato perduto; e la *Taittirīya Saṃhitā*, con *Āpastamba*, *Hiraṇyakeśin*, *Bhāradvāja*, *Baudhāyana*, *Vaikhānasa* e *Vādhūla Sūtra*).

La *saṃhitā* del *Ṛgveda* è nota in una sola recensione, ma presenta due suddivisioni, *āśvalāyana* (con l'*Aitareya Brāhmaṇa* e l'*Āśvalāyana Sūtra*) e *śāṅkhāyana* (che comprende il *Śāṅkhāyana Brāhmaṇa*, detto anche *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, e il *Śāṅkhāyana Sūtra*). Il *Sāmaveda* ha due *śākhā*, con minime differenze tra loro, la Kauthuma-Rāṇāyanīya e la Jaiminīya; il *brāhmaṇa* di quest'ultima è detto *Jaiminīya Brāhmaṇa* ed è rinomato per la ricchezza dei dati mitologici e leggendari. L'*Atharvaveda*, infine, presenta due *śākhā*, la Śaunaka e la Paippalāda.

L'attenzione degli studiosi si è sempre rivolta prevalentemente al *Ṛgveda* e ai problemi sollevati dal suo linguaggio, dal suo stile e dalle sue concezioni mitologiche, ma, a ben vedere, da un punto di vista strettamente indiano l'interesse principale del Vedismo risiede nella struttura e nello sviluppo del rituale. Questo risulta evidente se si considera l'organizzazione interna del *corpus* dei testi vedici, che, come si è visto, sono disposti secondo le necessità del sistema rituale *śrauta*. L'elaborazione e la standardizzazione di questo sistema sono, tuttavia, uno sviluppo tardo del Vedismo. La divisione fra *mantra* e *brāhmaṇa* rappresenta ben più che una semplice distinzione tecnico-ritualistica: essa infatti segnala una cesura tra la più antica situazione del culto e della fede, che costituisce lo sfondo delle strofe del *Ṛgveda*, da una parte, e, dell'altra, il sistema rituale standardizzato che si sviluppò nei *brāhmaṇa* e fu perfezionato nei *sūtra*. Va anche sottolineato che, sebbene il rituale unificato attinga abbondantemente al *Ṛgveda* come fonte dei *mantra* in versi, soltanto una parte di esso venne usato effettivamente nel rituale. Soltanto il nono dei dieci libri (*maṇḍala*) del *Ṛgveda*, che contiene gli inni (*sūkta*) rivolti al dio Soma (sotto forma di bevanda *soma*), è direttamente connesso al rito, in particolare alla decantazione e al filtraggio del *soma* (*soma pavamāna*). Questi inni furono raccolti, per gli scopi rituali, in una collezione separata, che fu aggiunta in seguito al *Ṛgveda*, a costituire il nono dei dieci *maṇḍala*. Per il resto, la disposizione del *Ṛgveda* non appare connessa con il rituale successivo: questo testo, in linea di principio, fornisce pochissime indicazioni chiare sul contesto cultuale e sulle occasioni in cui (o per cui) gli inni furono redatti.

Nonostante la sua mole e i suoi contenuti suggestivi, dunque, il *Ṛgveda* non ci fornisce una chiara visione della religione vedica, del suo culto e delle sue convinzioni; né in questo ci aiutano i *brāhmaṇa*, che al contrario sono concentrati esclusivamente sul rituale. Alcune testimonianze non vediche, come le più antiche scritture buddhiste, possono essere utilizzate per quanto riguarda, per esempio, il culto degli spiriti (*yakṣa*), ma esse non sono sufficienti a elaborare un quadro completo. Neppure l'archeologia presenta informazioni affidabili: non è stato trovato, in questo campo, alcun dato sicuro che connetta i dati vedici con la precedente civiltà dell'Indo. L'unica fonte sulla religione vedica è dunque il *corpus* vedico stesso, ma esso ci può fornire soltanto una parte del quadro generale (si tenga presente, inoltre, la netta divisione tra il *Ṛgveda* e i *brāhmaṇa*).

La mitologia. Il *Ṛgveda* racchiude un enorme tesoro di motivi mitologici, in parte ripresi e rimodellati dai *brāhmaṇa* nella loro spiegazione del rituale. Sarebbe un errore, tuttavia, aspettarsi una mitologia coerente o un pantheon chiaramente strutturato. Le figure personali delle divinità sono spesso confuse e i loro settori di competenza indeterminati, mentre attributi e posizioni sono in certa misura intercambiabili. Questa apparente indeterminatezza non va però attribuita alla fluidità del pensiero arcaico, giacché il *Ṛgveda* testimonia un uso raffinato e sviluppato della parola. Le modalità dell'espressione, sebbene convenzionali e formulari, sono caratterizzate da grande ricercatezza e flessibilità, da una fluida intercambiabilità e dalla vivace fusione di immagini e di formulazioni. Pare che lo scopo non sia quello di delineare con precisione la divinità invocata e il suo potere, ma, al contrario, di comprimere associazioni e significati differenti all'interno della limitata estensione metrica di una strofa. Da questo punto di vista, la mitologia del *Ṛgveda* è radicalmente diversa da quella dei *brāhmaṇa*: il *Ṛgveda* si esprime attraverso suggestioni e allusioni, aperte a interpretazioni plurime, piuttosto che attraverso affermazioni esplicite, lasciando inespresso il legame tra le immagini e i significati, ai quali pure si allude. In questo modo viene evocato un vasto e quasi illimitato campo di relazioni simboliche, al fine di esaltare (e sfruttare) il potere della divinità. Da ciò deriva l'indeterminatezza della mitologia del *Ṛgveda*: da un atteggiamento di principio, piuttosto che dai limiti e dalla fluidità degli inizi.

Questa caratteristica ha dato origine al termine famoso, ma fuorviante, creato da Fr. Max Müller per caratterizzare la religione vedica: *enoteismo* o *katenoteismo*. Il termine può essere ancora utilizzato per descrivere la tendenza ad attribuire alla divinità invocata, allo scopo di esaltarne il potere, il massimo delle associazioni divine. Ma non deve essere usato per definire il pensiero religioso ṛgvedico come uno stadio intermedio verso qualche forma di rigido monoteismo. Esso, insomma, non indica altro che una caratteristica tipica dell'innologia vedica.

Passando alle affermazioni mitologiche dei *brāhmaṇa*, si può notare che esse sono direttamente e inequivocabilmente legate al rituale e ai suoi dettagli, che intendono spiegare e giustificare. Gli episodi mitici e leggendari sono narrati in maniera lucida e concisa e sono privi della ricchezza di associazioni raffinate e dell'apertura a interpretazioni multiple che caratterizzano, invece, il *Ṛgveda*. La loro unica ed esplicita associazione è con il rituale; i numerosi strati di significato sono ridotti e sistematizzati in tre gradi, che si riferiscono rispettivamente al rituale (*adhiyajña*), alla divinità (*adhidaiva*) e alla persona del sacrificatore (*adhyātma*). Dal momento che il rituale ha la struttura di una raccolta di sacrifici distinti e ciascun sacrificio si presenta come la concatenazione lineare di azioni chiaramente distinguibili e di *mantra* di accompagnamento, le affermazioni mitologiche che si riferiscono ai singoli sacrifici o alle susseguenti azioni particolari non possono, per loro natura, presentare una mitologia e una cosmologia coerentemente strutturate. Si riscontrano, inoltre, chiare tracce di temi anarii, spesso rivelate da nomi non arii, il che solleva interrogativi sull'entità (totale o solamente parziale) della loro integrazione. La ricerca di uno schema unitario capace di organizzare tutte le concezioni mitiche e cosmologiche rimane, pertanto, in larga parte congetturale.

Alla luce di questa avvertenza, e considerando, inoltre, l'indeterminatezza del *Ṛgveda* e il ritualismo dei *brāhmaṇa*, si può ora procedere a una breve presentazione della mitologia vedica. Seguendo l'abitudine (peraltro non specificamente vedica o indiana) di esprimere l'idea di totalità attraverso un numero, il *Ṛgveda* parla spesso di trentatré dei. I *brāhmaṇa* precisano questo numero indicando otto Vasu, undici Rudra e dodici Āditya: lasciando così due caselle vuote. Questi numeri, comunque, non intendono fornire, esaurendola, una lista completa.

Gli Āditya. Anche il gruppo più importante di divinità, gli Āditya, è contrassegnato da un numero, sette oppure otto (anche se soltanto sei sono esplicitamente menzionati); in seguito, nei *brāhmaṇa*, diventeranno dodici. Gli Āditya sono figli della dea Aditi, il cui nome, che significa «infinità», ha dato origine a una controparte opposta, la dea Diti (senza la *a* privativa), che sarà poi considerata la madre dei nemici degli dei, i demoni *daitya*, meglio noti come *asura*. L'idea di una dea madre o Grande Madre non è, tuttavia, molto importante nei *Veda*. Gli Āditya sono connessi con la luce e con i fenomeni celesti. Il nome indica talvolta il sole (di solito chiamato Sūrya) e si pensa che il numero di sette si riferisca al sole, alla luna e ai cinque pianeti. Si ritiene, altresì, che essi rappresentino diversi aspetti della regalità: i primi tre, Varuṇa, Mitra e Aryaman, rappresenterebbero specialmente questa funzione, mentre Bhaga («dispensatore»), Aṃśa («parte») e Dakṣa («abilità») sarebbero associati a concetti sociali. Alcuni di questi nomi (come *Mitra*, *Aryaman* e *Bhaga*) hanno dirette corrispondenze nell'antico iranico, ma le funzioni a essi associate differiscono in maniera considerevole. In quanto gruppo, inoltre, gli Āditya sono stati accostati agli Amesha Spenta dell'*Avesta*, che però, sotto certi aspetti, sono assai diversi.

Il principale tra gli Āditya, e allo stesso tempo il più problematico, è Varuṇa. Il suo nome è connesso, anche se con qualche incertezza, con il greco Ouranos. Egli è un dio sovrano, spesso caratterizzato come *samrāj*, che fonda e mantiene l'ordine universale, punisce le trasgressioni e lega il peccatore con i suoi lacci. In questa prospettiva possiamo anche collocare la sua connessione con *ṛta* (la «verità cosmica») e il fatto che egli sia custode dei giuramenti (e delle acque, che sono la dimora di *ṛta*). Ma Varuṇa mostra, al contempo, un lato sinistro e oscuro, specialmente nella sua opposizione al dio guerriero Indra, che sembra lo abbia privato della virilità e lo abbia detronizzato (*Ṛgveda* 4,42; 10,124). All'interno di questa contrapposizione si deve considerare la qualifica di Varuṇa come *asura*. In quanto *asura*, può essere considerato la controparte vedica dell'avestico Ahura Mazdā, con il quale condivide la connessione con *ṛta* (antico iranico: *asha*). La qualità di *asura* sembrerebbe contrapporlo ai *deva*, agli dei celesti, ma l'opposizione tra *deva* e *asura* è assai meno pronunciata nel *Ṛgveda* che nei *brāhmaṇa*. Il problema interpretativo principale risiede, dunque, nella sua ambiguità: in quanto primo tra gli Āditya egli è un *deva*, ma allo stesso tempo egli spicca come *asura*.

Varuṇa è spesso in coppia con un altro Āditya, Mitra, il quale (coerentemente con il proprio nome) rappresenta il contratto e l'alleanza. Nei *Veda* questo dio rimane in secondo piano, mentre nell'*Avesta*, per esempio, è più importante e più articolato: svolge anche la funzione di guerriero ed è associato con il cielo e con il sole. A differenza del *Ṛgveda*, i *brāhmaṇa* sottolineano una certa opposizione tra Mitra e Varuṇa, equiparando il primo al giorno e il secondo alla notte. Il terzo Āditya, Aryaman, è legato al matrimonio e all'ospitalità. [Vedi anche *VARUṆA*].

Indra. Il dio che si incontra più spesso è il dio guerriero Indra, la cui mitologia è la più elaborata tra tutti gli dei vedici. Pur non essendo propriamente uno degli Āditya, è menzionato almeno una volta come il quarto Āditya (*Ṛgveda* 8,52,7), in modo da creare una connessione fra lui e le prime tre divinità Āditya, quelle connesse alla regalità. In alcuni passi del *Ṛgveda* egli è definito *asura*, come Varuṇa. Ampia attenzione ricevono il suo aspetto, la sua forza e generosità, la sua propensione alla lotta, a bere *soma* (a volte ottenuto con la forza) e, in seguito, alle avventure amorose, al suo carro, ai suoi cavalli e alla sua arma, il *vajra* (il fulmine). Egli non è, tuttavia, soltanto un guerriero e il prototipo divino dello *kṣatriya* o *rājanya*, dal momento che esibisce anche tratti sacerdotali o brahmanici. In quanto tale è messo in relazione con Bṛhaspati o Brahmaṇaspati (il signore della grandezza o del *brahman*), al quale si attribuiscono alcune delle imprese eroiche normalmente ascritte a Indra. (Hanns-Peter Schmidt ha sostenuto che *Bṛhaspati* fosse originariamente un epiteto di Indra. Questo, fra l'altro, dovrebbe metterci in guardia dal proporre una datazione troppo antica per la distinzione dei quattro *varṇa* come raggruppamenti sociali chiusi e reciprocamente esclusivi).

Le imprese più gloriose di Indra sono la liberazione delle acque dopo l'uccisione del mostro Vṛtra («ostruzione») – da cui deriva il suo epiteto *Vṛtrahan*, che lo accosta all'avestico Verethraghna –, e la liberazione delle vacche (che metaforicamente indicano le luci celesti) dalla caverna di Vala, oppure dalla caverna dove i Paṇi avevano nascosto il bestiame. [Vedi *VṚTRA*]. Nell'episodio di Vala egli è associato ai sacerdoti Aṅgiras, che lo assistono con le loro recitazioni rituali nell'apertura della caverna o del recinto. La relazione di Indra con Bṛhaspati/Brahmaṇaspati (o addirittura la sovrapposizione tra le due figure) è in questo caso estremamente chiara. [Vedi anche *INDRA*].

I Marut e Vāyu. I compagni e alleati usuali di Indra sono i Marut, i figli di Pṛśni, la vacca pezzata. Essi sono descritti come combattenti sul carro che sostengono Indra nella battaglia contro Vṛtra, ma possiedono anche qualità sacerdotali di bardi cantori. Secondo una prospettiva naturalistica, i Marut sono i violenti dei del temporale, proprio come l'arma di Indra, il *vajra*, è il fulmine. In questa connotazione i Marut sono simili a (e per questo connessi con) Vāyu («vento»), anch'egli montato sul carro e associato a Indra. Il legame di Vāyu con il soffio o respiro sembra connetterlo con antichi riti di iniziazione e con le successive speculazioni upaniṣadiche sul *prāṇa*, il respiro vitale. [Vedi anche *PRĀṆA*].

Trita. Nella sua funzione di uccisore di un drago Indra possiede un doppio minore in Trita («il terzo») Āptya («l'acquatico»?), al quale viene egualmente attribuita l'uccisione di Vṛtra e di Vala. Queste imprese, tuttavia, caricano Trita, come Indra, della colpa di omicidio, il che fa di lui una specie di capro espiatorio. Nei *brāhmaṇa* egli è identificato con Agni, il fuoco, che si nasconde per sfuggire al suo crudele dovere di fuoco sacrificale. Trita si incontra anche nell'*Avesta*, ma in una duplice forma: come Thraetaona (persiano: Farīdūn) Āthwya, l'uccisore del drago Ashi Dahāka, e come Thrita padre di Kerešāspa, a sua volta uccisore di un drago. È possibile che Trita, e non Indra, sia stato l'eroe originariamente protagonista della lotta con il drago.

Gli Aśvin. I gemelli Aśvin («possessori di cavalli»), o, secondo il loro nome originario, i Nāsatya, sono guerrieri montati sul carro (il carro portava due uomini: l'auriga e il combattente) che trasportano Sūryā, la sposa del sole. Essi sono anche associati con la dea Uṣas, l'Aurora. Si impadroniscono del segreto della bevanda di culto *surā* (un distillato di grano), sottraendola al demone Namuci, e dell'idromele (*madhu*), ottenendolo da Dadhyañc, essere dotato di una testa di cavallo. Sono anche famosi per le loro qualità di guaritori e di facitori di miracoli.

Rudra. Un diverso tipo di guerriero è il terribile arciere Rudra («il rosso», o «colui che grida»), che abita le montagne e le foreste. Egli è identificato con l'aspetto distruttivo e incontrollato di Agni, il fuoco. In genere Rudra è circondato di timore e di regole di interdizione: per questo nel rito riceve tipicamente gli avanzi dell'oblazione, rimanendo in questo modo separato dagli dei e, insieme, placato. I compagni di Rudra (che in seguito saranno generalmente undici) sono spesso identificati con i Marut e si dice che Rudra è il loro padre. Nella religione postvedica Rudra divenne il dio trascendente Śiva. [Vedi anche *RUDRA*].

Viṣṇu. Un altro dio vedico destinato a diventare assai importante in epoca postvedica è Viṣṇu, che divenne per molti aspetti una controparte di Śiva. Negli inni vedici Viṣṇu è una figura minore, associata con Indra nella battaglia contro Vṛtra. Nei *brāhmaṇa* egli è collegato con l'istituzione del sacrificio. La sua impresa caratteristica, tuttavia, è l'azione di attraversare, misurare o conquistare l'universo con i suoi i tre passi. Questa impresa può essere connessa con il suo carattere solare (e, forse, anche fallico) e con la sua successiva associazione con l'*axis mundi*. Contrapposto al terribile Rudra-Śiva, che risiede al di fuori della società umana, Viṣṇu è sempre benevolo e si colloca, invece, al centro dell'universo e del mondo sedentario, comprendendo e organizzando l'intero spazio con i suoi tre passi. [Vedi anche *VIṢṆU*].

Pūṣan. La figura pastorale di Pūṣan è quella di guardiano delle strade, un tratto che probabilmente va inteso sullo sfondo della transumanza del bestiame. La pro-

mozione della prosperità alla quale allude il suo nome (da *puṣ*, «prospero») riguarda appunto principalmente il bestiame (specialmente le vacche), simbolo della ricchezza. La sua protezione delle strade connette facilmente Pūṣan con il cammino del sole, che conduce dal cielo alla terra: in questo senso egli può essere considerato una divinità solare.

Agni. Dal punto di vista ritualistico le divinità più importanti sono Agni, il fuoco, e Soma, la bevanda di culto e nettare d'immortalità (*amṛta*) divinizzato. Essi rappresentano, in una prospettiva cosmica, gli elementi del fuoco e dell'acqua. Nella sua natura di fuoco sacrificale, Agni si produce con l'ausilio di due speciali bacchette di legno (dette i «due *araṇi*»), che vengono sfregate tra loro in una maniera che imita esplicitamente l'atto sessuale. Il fuoco domestico, invece, è quello che viene usato nel rituale del matrimonio e pertanto proviene dalla casa della sposa. Questa nozione dovrebbe metterci in guardia contro ogni fraintendimento riguardo al «fuoco ancestrale»: se è ancestrale, esso si trasmette lungo la linea femminile; si consideri, inoltre, che il mantenimento del fuoco domestico si conclude con la morte del padre di famiglia, quando esso è usato per l'ultima volta per la cremazione. Il fuoco, sia quello domestico che quello sacrificale, è caratterizzato da discontinuità, da una trasmissione spezzata e da un possesso incerto. La mitologia di Agni, perciò, è ricolma di episodi in cui egli fugge, si nasconde negli alberi o nelle piante (e soprattutto nell'acqua), rappresentando la relazione fondamentale, anche se paradossale, tra gli elementi acqueo e igneo. Questo paradosso è esplicitamente indicato da uno dei nomi di Agni, Apāṃ Napāt («figlio delle acque»).

Di tanto in tanto Agni deve essere recuperato dai suoi nascondigli: il fuoco, cioè, deve talora essere trasportato da altri luoghi o da altri popoli. I «due *araṇi*» dovrebbero, in linea di principio, assicurare il possesso del fuoco, riproducibile facilmente e in qualunque occasione dalla persona del sacrificatore, ma questi bastoncini non sono un bene di famiglia ereditario, giacché si ottengono dal sacerdote *adhvaryu* (che per questo viene ricompensato con un dono). Uscendo da una lettura strettamente ritualistica, il fuoco appare spesso ottenuto con la forza o con il furto, come talora appare anche nei testi rituali. Anche il rituale *śrauta* per accendere i fuochi sacrificali (*agnyādhāna*), che naturalmente dovrebbe essere realizzato una sola volta (perché i suoi effetti sono permanenti), può essere ripetuto a seguito di qualche incidente non meglio specificato. Ancora una volta pare di poter intravedere una allusione al fatto che il fuoco può essere rubato o perduto in seguito a un incontro ostile. Il mito vedico di Mātariśvan («che si gonfia nella madre» [?], probabilmente un epiteto di Agni) che porta il fuoco nel mondo degli uomini non ricorda alcun episodio di lotta o di contrasto, ma il rituale sembra richiamare il ben noto mito indoeuropeo del furto del fuoco celeste.

L'identificazione del fuoco con la persona del suo possessore, d'altro canto, suggerisce quasi l'idea di un'«anima esterna». Il fuoco, infatti, definisce l'ambiente domestico e il suo padrone, e nel rito sacrificale guida la processione fino al focolare del sacrificio (*āhavanīya*) in cui deve essere deposto. In questa dimensione trionfale Agni appare il guerriero vittorioso che, sul suo carro, conduce gli dei al sacrificio o porta loro le offerte, ricevendone in cambio, a sua volta, altre offerte. Egli è, in qualche modo, l'acciarino dell'universo, inteso come processo sacrificale. Sebbene il rituale *śrauta* identifichi Agni con il sacerdote *hotṛ*, sembra che in origine questo funzionario fosse semplicemente uno dei sacrificatori che cercava di prevalere sopra gli altri sacrificatori e sopra i loro fuochi: così suggerisce, per esempio, il rito del Pravara, l'«elezione» dello *hotṛ*, che precede immediatamente la distruzione delle offerte nel fuoco.

Sia dal punto di vista mitico che da quello rituale, dunque, la relazione dell'uomo con Agni, disperso in vari fuochi separati (e contrapposti) e periodicamente destinato alla scomparsa, è critica e insicura. Nella sua forma «terribile» (*ghora*) il dio, come Rudra, può addirittura mettere in pericolo la vita del sacrificatore. [Vedi anche *AGNI*].

Soma. *Soma* (avestico: *haoma*) è sia la pianta con la quale si prepara la bevanda di culto sia la bevanda stessa. Come il fuoco, anche il *soma* deve essere conquistato o portato da un altro luogo. «L'uno [Agni] strappò Mātariśvan dal cielo; l'altro [Soma] prese con la forza l'aquila (*śyena*) dalla montagna» (*Ṛgveda* 1,93,6). Nei *brāhmaṇa* questo uccello è identificato con la *gāyatrī*, la strofa vedica di tre versi di otto sillabe ciascuno, che è la più corta (ma la più rappresentativa) della tradizione del canto e della recitazione sanscrita. La montagna su cui cresce la pianta di *soma* si chiama Mūjavat. La caratteristica principale del *soma* è che esso deve essere conquistato o portato dalla foresta, un luogo separato dal mondo civile: nel rito gli steli di *soma* vengono acquistati da uno straniero in cambio di una vacca, dopodiché il venditore viene picchiato e scacciato. Questo particolare, come altri meno espliciti, suggerisce che dietro la vendita si nasconda in realtà una lotta, in cui il venditore rappresenta i guardiani del *soma*, i celesti Gandharva.

Un'altra maniera di conquistare il *soma*, o piuttosto la bevanda di *soma*, è quella di guadagnarsi con la forza l'accesso a un altro sacrificio di *soma*. Questo particolare non risulta in alcun modo dal rito, ma è presente nel mito come tema ricorrente. Così Indra deruba Tvaṣṭṛ e

beve il *soma* dalle sue coppe rituali; lo stesso Indra, in un altro mito, uccide durante il sacrificio il figlio di Tvaṣṭṛ, il mostro tricefalo Viśvarūpa, per ottenere la bevanda di *soma*; ancora Indra acquisisce il *soma* (e anche Agni) uccidendo Vṛtra, che tratteneva l'uno e l'altro rinchiusi dentro di sé.

In quanto divinità, Soma ha il governo delle acque e della loro circolazione cosmica. In questo modo assume una posizione centrale nell'universo, parallela a quella di Agni, con il quale spesso è appaiato nei testi rituali, a formare quasi una divinità doppia. Il *Ṛgveda* lo associa con il sole, esprimendo ancora una volta la solidarietà degli elementi igneo e acqueo.

Di cruciale importanza, come nel caso di Agni, è la relazione di Soma con l'uomo: quella di conquistarlo o di perderlo. A differenza di Agni, tuttavia, Soma non viene identificato con il sacrificatore, rimanendo in qualche modo esterno a lui. Egli è «il re» per eccellenza, ricevuto solennemente nel luogo del sacrificio e spesso menzionato solo con questo titolo nei manuali rituali. In questo modo si spiega, forse, perché il fuoco sia semplicemente portato dal cielo (e solo pochi accenni frammentari alludono a una prova di forza o a una costrizione), mentre nella conquista del *soma* il conflitto e la violenza sono sempre impliciti. Se il fuoco, in quanto «anima esterna» del sacrificatore, dovesse essere al centro di un conflitto diretto ed esplicito, infatti, le conseguenze sarebbero disastrose: quanto disastrose lo si può arguire se consideriamo la posizione di Soma, «il re». Dopo essere stato conquistato, egli viene pressato, cioè «ucciso»; dopo essere stato preparato, sacrificato e consumato, Soma viene, in sostanza, immolato. Naturalmente tutto ciò deve escludere qualunque identificazione diretta con il sacrificatore, identificazione che, peraltro, è ancora vagamente discernibile, ma è avvolta nel mistero, come una verità oscura e segreta. Per questo motivo, quando il sacrificatore del Rājasūya viene proclamato re, i sacerdoti aggiungono, mormorando in maniera non udibile: «Soma è il nostro re».

Il mistero originario dell'immolazione del sacrificatore è conservato in forma modificata e sfumata nella mitologia ritualistica dei *brāhmaṇa*, dove il sacrificatore è identificato con Prajāpati, il «Signore» (*pati*) degli «esseri» (*prajā*). Come tutti gli altri *pati*, egli fa una fugace apparizione nel tardo decimo libro del *Ṛgveda*, ma raggiunge grande importanza soltanto nei *brāhmaṇa*. Prajāpati è il simbolo del sacrificio, essendo contemporaneamente sacrificatore e vittima sacrificale. Con il tempo, tuttavia, il rituale si sviluppò in un sistema chiuso e autonomo, che si poneva idealmente in parallelo con la realtà dell'effettiva vita e morte del sacrificatore, senza essere, peraltro, direttamente connesso con essa. [Vedi *PRAJĀPATI*].

Particolarmente discussa è l'identificazione della pianta di *soma*. Dai testi risulta evidente che si tratta di una pianta, probabilmente rampicante, i cui steli, ricchi di succo, se premuti producevano il *soma*. L'affascinante teoria di R. Gordon Wasson, secondo la quale il *soma* è un «divino fungo di immortalità», in particolare l'agarico muscario, generalmente non è accettata. La difficoltà principale è che questo fungo non cresce nell'area geografica del *Ṛgveda*. Ma proprio questo particolare potrebbe significare che gli inni del *soma* alludono a una sostanza non più usata e, in qualche modo, ormai sconosciuta: data la natura convenzionale dell'innologia vedica, l'ipotesi non è impossibile. Gli steli usati nel rito sembrano, in ogni caso, soltanto un surrogato dell'originale.

Un vivace dibattito è sorto anche a proposito della natura e della dimora celeste del dio Soma, in particolare se egli rappresenti il sole oppure la luna. Soma, infatti, è regolarmente associato con il sole nel *Ṛgveda*, mentre è in genere identificato con la luna nei *brāhmaṇa*. Le fasi, crescente e calante, della luna si prestano facilmente a esprimere i processi cosmici di crescita, morte e rinnovamento ai quali presiede Soma. Perciò Alf Hillebrandt postulò per Soma un'origine e un carattere lunare, che egli estese a una complessa mitologia che includeva anche altre divinità. Questa interpretazione, tuttavia, non è stata generalmente accettata, così come non ha ottenuto favore la teoria di Hermann Lommel, secondo il quale l'identificazione di Soma con la luna sarebbe il risultato di una ristrutturazione successiva a influssi anarii. Quando le interpretazioni naturalistiche e astrali della mitologia vedica furono sostituite da interpretazioni orientate piuttosto in senso sociologico, cosmogonico o rituale, la questione del riferimento privilegiato al sole oppure alla luna cadde in secondo piano. Ora le letture di tipo naturalistico sono tornate in auge e il dibattito pare riaprirsi. Ma in ogni caso l'elemento centrale della mitologia di Soma è la circolazione delle acque cosmiche che contengono l'ambrosia (*amṛta*) e che sono connesse con l'alternanza di vita e morte. [Vedi anche *SOMA*].

Le divinità femminili. Sebbene frequentemente ricordate come madri, sorelle, mogli e amanti degli dei, le divinità femminili, con l'eccezione di Uṣas (Aurora), rimangono vaghe, prive di un profilo preciso e in buona misura intercambiabili l'una con l'altra.

In primo luogo vi sono le acque (primordiali) divinizzate, Āpaḥ (plurale di *ap*, acqua), che contengono l'embrione della vita e che sono la dimora o il nascondiglio di Agni (fuoco), il «figlio delle acque» (Apāṃ Napāt); esse sono anche associate con Soma. La loro manifestazione più diretta è rappresentata dai fiumi, specialmente da quelli del Panjab, come il Sindhu (che

grammaticalmente è sia maschile che femminile), detto anche Indo, e i suoi affluenti. Nei miti spicca per importanza la dea Sarasvatī, identificata nei *brāhmaṇa* con Vāc (la dea Parola), che è specialmente connessa con la parola rituale degli inni. [Vedi *SARASVATĪ*]. Ricordiamo poi la già menzionata dea Aditi, madre degli Āditya: i *brāhmaṇa* spiegano che la dea partorì dopo aver mangiato gli avanzi del riso preparato e offerto da lei agli altri dei. Altre divinità femminili sono Śrī («Splendore»), Puraṃdhi («Generosità») e Iḍā, o Iḷā («Cibo», sia come offerta che come pasto sacrificale).

La più individualizzata tra le dee è certamente Uṣas (Aurora). Ella è descritta come una donna nubile, eternamente giovane, moglie o amante del sole e compagna degli Aśvin. La sua caratteristica principale è la generosità, che si manifesta nella sua associazione con il dono, specialmente la *dakṣiṇā*, il dono per i sacerdoti del sacrificio. L'antico motivo dell'incesto del dio del cielo Dyaus, altrimenti privo di caratteristiche, con sua figlia viene traferito dai *brāhmaṇa* a Prajāpati, padre di tutti e simbolo del sacrificio, e Uṣas. A seguito di ciò Prajāpati viene punito dall'arciere Rudra, che gli scaglia contro una freccia: la ferita è rappresentata da un piccolo pezzo del dolce di offerta, «la porzione di Rudra», che, a causa della sua potenza, viene mangiato dal sacerdote *brahman*. Genera stupore il fatto che Uṣas abbia una chiara delineazione negli inni a lei dedicati ma non abbia alcuna parte nel culto sacrificale. [Vedi anche *DEA, CULTO DELLA*].

Gli antenati. Bisogna infine menzionare una classe separata di esseri divini, gli antenati (*pitaraḥ*, «i padri»). A essi appartengono i *ṛṣi*, i veggenti ai quali sono attribuiti gli inni ṛgvedici. In modo stereotipato, gli antenati formano un gruppo di sette (come gli Āditya), ai quali si aggiunge spesso un ottavo, Agastya. Essi sono eponimi dei *gotra* (lignaggi brahmanici), che vengono sistematicamente elencati nel corso del rito Pravara («elezione») in occasione del sacrificio *śrauta*, quando si menzionano tutti i nomi dei *ṛṣi* che definiscono il *gotra* del sacrificatore.

Il lignaggio del padre di famiglia, invece, è definito dai suoi ultimi tre antenati (padre, nonno e bisnonno), che ricevono le offerte di acqua e di palline di riso (*piṇḍa*) sia nel rituale domestico (*gṛhya*) sia in quello solenne (*śrauta*). Nel culto degli antenati si usa la mano sinistra, mentre nel culto degli dei si usa la destra: perciò i *pitaraḥ*, sebbene regolarmente associati con gli dei e con le loro imprese, sono da quelli nettamente distinti. In modo analogo, la «via dei padri» (*pitṛyāna*) si distingue dalla «via degli dei» (*devayāna*) e perché la prima è associata con la luna mentre la seconda con il sole.

Yama. Altre concezioni che riguardano il mondo dei morti si incentrano su Yama e sulla sua gemella Yamī (*yama*, «gemello»). [Vedi anche *YAMA*]. Conosciuti anche nella mitologia iranica antica, essi formano una coppia primordiale. Il *Ṛgveda* conosce, ma apparentemente rifiuta, il loro incesto: in un inno di forma dialogica (*Ṛgveda* 10,10) Yama rifiuta di accettare le profferte di Yamī. Yama è il primo mortale ed anche, almeno nell'antico Iran, il primo re. In India la sua regalità è limitata al dominio sul mondo dei morti, dove egli è il primo a entrare. Nel *Ṛgveda* egli è figlio di Vivasvat, una figura solare («colui che risplende ampiamente») che i *brāhmaṇa* trasformano in un Āditya. Sebbene solamente l'Induismo successivo equipari esplicitamente Yama a Dharmarājā, il sovrano dell'ordine universale, l'idea sottesa a questo sviluppo non sembra sconosciuta ai *Veda*.

Interpretazioni della mitologia vedica. Negli ultimi cento anni l'interpretazione dei dati mitologici vedici ha variamente privilegiato approcci naturalistici, ritualistici e sociologici. *La Religion védique d'après les hymnes du Ṛgveda* di Abel Henri Joseph Bergaigne fu il primo tentativo, finora ineguagliato, di elaborare una sintesi unitaria, combinando il punto di vista naturalistico con quello ritualistico. I motivi mitologici sono classificati a due livelli: da un lato i processi celesti di luce e oscurità, dall'altro i fenomeni atmosferici (nuvole, pioggia, fulmine) collocati a livello celeste. Entrambi i livelli sono ulteriormente caratterizzati dall'opposizione e dall'interazione di elementi maschili e femminili. I fenomeni naturali strutturati in questo modo vengono poi considerati nei loro riflessi cultuali. Questa impostazione di Bergaigne è stata criticata per il suo rigido schematismo allegorico e per la tendenza a privilegiare eccessivamente le modalità retoriche del *Ṛgveda*. Ma rimane la validità e la solidità del suo sistematico approccio testuale, attento alla fraseologia e ai suoi aspetti formulari. Su questa base, sviluppata per esempio da Hermann Oldenberg, è stato possibile raggiungere una visione più chiara delle formazioni del *Ṛgveda*. Bergaigne rimane, in ogni caso, il fondatore della filologia vedica, portata poi a pieno sviluppo da Oldenberg.

L'approccio sociologico è invece rappresentato da Georges Dumézil, il quale ha posto in risalto le tre funzioni della sovranità (sia spirituale che mondana: Varuṇa contrapposto a Mitra), della forza fisica (esemplificata da Indra) e della fecondità o produttività (rappresentata dagli Aśvin e da altri gruppi di dei, come i Vasu, in associazione con divinità femminili). Queste tre funzioni o princìpi costituirebbero l'ideologia (indoeuropea) che informa una organizzazione sociale tripartita ed esemplificata nei tre *varṇa* (classi) di «arii», i «nati due volte»: *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*. Una difficoltà di questa tripartizione sociale e ideologica è rappresentata dal fatto che il numero tre (che è, in effetti, sorprendentemente frequente) viene spesso associato con

il numero due – dove il terzo costituisce un legame o un intermediario – oppure con il numero quattro – dove il quarto rappresenta un elemento indeterminato oppure opposto che finisce per chiudere il cerchio. I tre *varṇa*, per esempio, sono integrati da un quarto, lo *śūdra varṇa*, e si considerino, inoltre, configurazioni come quelle dei sette o otto Āditya. La teoria delle tre funzioni non è diretta, tuttavia, a interpretare propriamente la mitologia (e poi l'epica) vedica in quanto tale, ma all'analisi comparata dell'intera mitologia indoeuropea, un campo di studi rinnovato e stimolato dalle numerosissime e fondamentali pubblicazioni di Dumézil.

Un altro approccio, che riprende suggestioni cosmologiche di Bergaigne senza dipendere da punti di vista naturalistici o ritualistici, riconosce nella cosmogonia la chiave e il «concetto fondamentale della religione vedica». Questo approccio cosmogonico, proposto da F.B.J. Kuiper, è stato influenzato da alcune precedenti ricerche (negli anni '30 del XX secolo) condotte da studiosi olandesi sulla religione e la società indonesiana. Alle analisi del pensiero cosmogonico vengono euristicamente accostate anche teorie psicanalitiche: in questa prospettiva la caratteristica fondamentale della cosmogonia vedica sarebbe l'improvviso spezzarsi dell'unità primordiale e indifferenziata delle acque in un cosmo dualistico. La causa di questo mutamento drammatico è riconosciuta nell'impresa eroica di Indra. Gli *asura*, dapprima associati allo stato di cose originario, vengono sconfitti e sostituiti dai *deva* «più giovani». Da quel momento in poi il cosmo dualistico costituito dal mondo superiore e da quello inferiore, separati da Indra, è segnato dal conflitto tra i *deva* e gli *asura*, conflitto che periodicamente esplode di nuovo nei momenti di congiunzione dei cicli temporali (come a Capodanno) e viene riattualizzato nelle continue competizioni mitiche, sia in quelle verbali sia in quelle, per esempio, costituite dalle gare di carri. In questo schema l'unità primordiale è garantita da Viṣṇu, il quale, lungi dall'essere nel *Ṛgveda* una figura minore, come in genere si pensa, trascende in realtà il conflitto grazie al suo terzo passo. Questa esegesi cosmogonica implica complessi problemi di analisi testuale. L'opposizione tra *deva* e *asura*, per esempio, è piuttosto chiara e sistematica nei *brāhmaṇa*, ma è lontana dall'essere priva di ambiguità nel *Ṛgveda*. Il principale problema è costituito dalla natura di Varuṇa, un *asura* che appartiene anche ai *deva*: per Kuiper egli passò ai *deva* vittoriosi mantenendo però un'alleanza segreta con gli *asura*, così come Agni e Soma abbandonarono Vṛtra per Indra.

Se la cosmogonia costituisca il concetto fondamentale sotteso alla religione vedica (o almeno ai *Veda*) è, naturalmente, oggetto di dibattito. Si può perfino mettere in dubbio che un simile concetto sia mai esistito. Il linguaggio metaforico degli inni, in ogni caso, con la sua tendenza a raggruppare diversi significati e immagini in un'unica strofa e a lasciare, invece, inespressi l'idea o il concetto unificanti, rende particolarmente difficile individuare e definire qualunque concetto fondamentale.

Non sussite dubbio, invece, sull'importanza attribuita alla battaglia cosmogonica di Indra, anche solo se si considera il numero dei riferimenti ad essa, sia negli inni che nei testi in prosa. Il conflitto, la competizione e la lotta, in generale, sembrano permeare profondamente il mondo vedico. Se gli dei sono di norma riconosciuti come generosi e i patroni umani come munificenti, rimane la necessità che la loro generosità e munificenza non vadano a vantaggio dell'avversario. Nei *brāhmaṇa* il conflitto viene espresso in forma stereotipata nella perenne lotta tra *deva* e *asura*, ma i *deva* sono anche in competizione (spesso nelle gare di carri) o in lotta tra di loro. La tensione ostile fra Indra e i suoi seguaci, i Marut, che si percepisce appena in alcuni passi degli inni, viene poi crudamente espressa nei *brāhmaṇa* nella scena in cui Indra saccheggia i Marut. Nei testi rituali, d'altro canto, si incontrano continamente la figura del *bhrātṛvya* (parente rivale) e quella dello *dviṣat* (il nemico). Rimane, a quanto sembra, l'idea fondamentale di un ordine stabile e inalterabile, spesso legato al dominio di Varuṇa, ma questo ordine viene spezzato dal suo interno nel conflitto dualistico per i beni dell'esistenza. Questi beni, indicati con termini diversi ma quasi sempre indeterminati e generali, sono di natura mitica, luminosa e celeste e sono associati alle acque. Così si può leggere, per esempio, la liberazione di Agni e Soma da Vṛtra operata da Indra.

La proiezione nella «vita reale» dei beni dell'esistenza è il bestiame, specialmente le vacche, che vengono quindi trasformate in divinità teriomorfe (come, per esempio, Pṛśni, la madre dei Marut). In questa trasformazione sembra particolarmente importante il complesso delle divinità femminili. La dea Uṣas, per esempio, è direttamente associata alla vacca offerta ai sacerdoti come *dakṣiṇā* (dono), e a sua volta la vacca del *soma* (con cui si acquista il *soma*) viene alternativamente chiamata Dakṣiṇā (la vacca offerta in dono nella sua forma divinizzata) o Aditi «che guarda in entrambe le direzioni» (*ubhataḥśīrṣṇī*), oppure ancora Rudrā (forma femminile di Rudra) o Ādityā (che appartiene ad Aditi); la sua orma è quella di Iḍā. Particolarmente suggestiva risulta la figura di Aditi bicefala. Essa richiama il motivo, presente nei *brāhmaṇa*, della personificazione rifiutata e della collera della *dakṣiṇā* che si pone minacciosamente tra le due fazioni degli Āditya e degli Aṅgirasa (un clan di antichi sacerdoti del fuoco, particolarmente associati all'*Atharvaveda*, ma qui identificati con gli *asura*): entrambe le fazioni cercano di allettar-

la, adulandola, affinché ella, ora identificata con la dea Vāc («Parola»), si unisca a loro (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3,5,1,18-22). Il complesso delle divinità femminili, dunque, risulta strettamente connesso con le vacche (cioè con i beni dell'esistenza), per il possesso delle quali si contrappongono fazioni in conflitto.

In questo modo si spiega, probabilmente, la natura piuttosto indeterminata delle divinità femminili. Esse costituiscono, per così dire, gli elementi mobili di una lotta eternamente ripetuta. Perciò non possiedono una collocazione e un'associazione fisse, ma continuano a muoversi tra i contendenti, dividendoli e unendoli alternativamente. Anche la singolarità di Uṣas (l'Aurora), che viene continuamente lodata ma non riceve alcun culto sacrificale, può essere letta così: essa rappresenta l'abbondanza, che viene donata, contesa, distribuita e consumata, e, come Iḍā, il pasto sacrificale, non costituisce un recipiente, bensì il dono stesso.

Nel conflitto gli *asura* non sono rappresentati in origine come avversari e razziatori demoniaci, ma piuttosto come sovrani sedentari e possessori dei beni dell'esistenza. Essi vengono spogliati dagli aggressivi guerrieri nomadi *deva*, guidati da Indra, che aspirano alla posizione di signori sedentari. Come dice lo *Śatapatha Brāhmaṇa* con un'espressione lapidaria, ma probabilmente antica: «i *deva* si muovevano in giro sulle ruote, mentre gli *asura* risiedevano nelle loro sale» (*Śatapatha Brāhmaṇa* 6,1,1,1). Ma alla fine i *deva* prevalgono sugli *asura*, e questo è il motivo per cui il «guerriero che se ne va in giro» (*yāyāvara*) ha sempre la meglio sulla popolazione sedentaria (*kṣemya*), come spiega un passo parallelo (*Taittirīya Saṃhitā* 5,2,1,7). Una norma isolata, ma illuminante, raccomanda al sacrificatore che sta per accendere i fuochi *śrauta* di prendere il suo fuoco per la cottura (*dakṣiṇāgni*, lett., «fuoco meridionale») dalla casa di un uomo abbiente (*puṣṭa*), che è «come un *asura*» (*asura iva*: *Kāṭhaka Saṃhitā* 8,12; vedi anche *Āpastamba Śrautasūtra* 5,14,1). Ciò non significa che il mondo degli dei sia modellato sulla società umana, ma piuttosto che non esiste una netta frattura che li separi. Il mondo degli dei e quello degli uomini si mescolano l'uno nell'altro, formando un universo permeato dal divino e dal sacro. Se l'eroica impresa guerriera di Indra stabilì l'ordine cosmico, questo è un ordine in perenne conflitto a proposito del possesso e della redistribuzione dei beni dell'esistenza, un conflitto al quale partecipano egualmente dei e uomini, e il risultato può essere ogni giorno di nuovo rovesciato. Così si spiega, tra l'altro, perché Indra in alcuni passi del *Ṛgveda* (in genere giudicati un'estensione secondaria) è detto *asura*.

Il campo di battaglia sul quale si svolse il conflitto è il microcosmo costituito dal luogo del sacrificio (*yajña*): esso rappresenta l'istituzione che regola e delimita il conflitto mitico. Anche se il rituale *śrauta* non prevede spazio per il nemico, tuttavia esso contiene molte rappresentazioni di lotta, tra cui le competizioni verbali (*brahmodya*) e le gare di carri. I *brāhmaṇa* fanno continuamente riferimento ai nemici, e alcuni passi esegetici connettono il rituale sacrificale e i suoi dettagli con le lotte tra i *deva* e gli *asura*, cosicché il luogo del sacrificio diventa il campo di battaglia.

Anche se possediamo scarse informazioni riguardo all'ambiente cultuale degli inni, ambiente che forse ha conosciuto grande varietà di concetti e di forme, il sacrificio, in particolare il sacrificio *soma*, deve aver rivestito in esso un'importanza enorme. Come dice la *Ṛgveda Saṃhitā* (1,164,50 e 10,90,16), con un'affermazione enigmaticamente involuta: «con il sacrificio gli dei sacrificarono il sacrificio: queste furono le "prime ordinanze" [*dharmāṇi prathamāni*]». Il secondo dei passi citati conclude l'inno che celebra il sacrificio del *puruṣa*, l'uomo cosmico, dal cui corpo immolato si creò l'universo ordinato, che comprende i quattro *varṇa*. Sebbene questo sacrificio cosmogonico richiami l'uccisione di Vṛtra da parte di Indra, non vi è in esso alcun riferimento a una lotta o a una gara. Esso suggerisce, piuttosto, la forma unitaria, quasi «monistica», del sacrificio *śrauta* propugnato dai *brāhmaṇa*, mitologicamente rappresentata da Prajāpati, che crea il mondo sacrificando se stesso. A giudicare dalle spiegazioni presenti nei *brāhmaṇa*, tuttavia, così come da molte caratteristiche dello stesso rituale *śrauta*, la forma di sacrificio precedente a quella da essi insegnata sembra essere stata, invece, caratterizzata da una struttura dualistica e in qualche modo agonistica.

Tale carattere dualistico è già implicito in una importante osservazione di Paul Thieme: il sacrificio *śrauta* sarebbe in tutti i suoi dettagli simile all'accoglienza di un ospite, dove colui che ospita è il sacrificatore. Gli ospiti al banchetto sacrificale non sono soltanto gli dei, ma anche i sacerdoti partecipanti, che bevono il *soma* e partecipano del cibo sacrificale e che, dunque, sono identificati con gli dei. Il dualismo rappresentato da ospitante e ospiti è chiaramente segnato da tensione e da competizione. Per questo gli Āditya e gli Aṅgiras, che abbiamo già incontrato nel loro antagonismo (verbale) per la generosità della *dakṣiṇā*, entravano in competizione per l'onore rappresentato dall'invitare l'altra fazione al proprio sacrificio. Dapprima gli Aṅgiras invitarono gli Āditya, ma alla fine questi ultimi riuscirono ad avere la meglio. Organizzando un rituale sacrificale altrettanto importante, che potesse essere celebrato poco prima del tempo stabilito dagli Aṅgiras, gli Āditya invitarono questi ultimi e li vinsero (*Aitareya Brāhmaṇa* 6,34).

Essere invitato a un sacrificio, a quanto pare, è una sfida che nessuno può rifiutare in maniera onorevole;

non essere invitato, d'altro canto, rappresenta un disonore. Si assiste, pertanto, al caso di ospiti non invitati che si fanno strada a forza per ottenere o per contendere la propria parte, come fecero gli Śyāparṇa al sacrificio celebrato da Viśvantara Sauṣademana (*Aitareya Brāhmaṇa* 7,27), o come fece Indra al sacrificio di Tvaṣṭṛ, quando addirittura uccise Viśvarūpa, il figlio di Tvaṣṭṛ. Questa forma dualistica e agonistica di sacrificio è dunque quella che i ritualisti dei *brāhmaṇa* e degli *sūtra* riformarono e trasformarono nel sistema rituale rigidamente «monistico» che rappresenta l'apogeo del Vedismo.

Il rituale. La caratteristica principale del rituale vedico è la natura perfettamente sistematica della sua struttura e della presentazione testuale. Mentre i *brāhmaṇa* mostrano ancora, specialmente nelle discussioni *arthavāda*, ampie tracce di un processo di formazione e talora menzionano esplicitamente pratiche precedenti ben diverse dalle nuove regole, i *sūtra*, le «linee guida», manifestano una completa sistematizzazione, al punto di stabilire una serie di «meta-regole» (*paribhāṣā*) per la corretta interpretazione e utilizzazione delle prescrizioni rituali. Questo carattere sistematico, definitivamente messo in chiaro da Willem Caland, spinse Oldenberg a parlare di «scienza prescientifica» e Sylvan Lévi di «dottrina». Frits Staal ha richiamato l'attenzione sull'antica «scienza del rituale» indiana, intesa come un sistema di «attività governata da regole».

Il sistema rituale. Prevale, in primo luogo, il principio dell'unità tra azione e formula: ogni azione, se non è altrimenti dichiarato, è accompagnata da una formula. Il sistema è costruito mediante unità inserite l'una nell'altra, dove gli atti più semplici sono associati a formare complessi sempre più ampi. L'unità sacrificale di base consiste nel versare nel fuoco una piccola porzione della sostanza offerta (latte, *ghī*, cioè burro chiarificato, dolci, farinata, carne o *soma*). Questa unità minima, indicata dal verbo *juhoti* («egli versa»), si presenta come un'azione separata in tutti gli *yajña*, ma è insieme la parte essenziale di ogni atto sacrificale, anche il più complesso. Il semplice atto di versare è realizzato da una sola persona, di solito l'*adhvaryu*, ma le forme più complesse richiedono la cooperazione di numerosi sacerdoti. In piedi di fronte al fuoco, l'*adhvaryu* invoca lo *āgnīdhra*, «*oṃśrāvaya*» («possa esserci l'ascolto»), e questi risponde con «*Astu śrauṣaṭ*» («Così sia, si ascolti!»). Poi è ancora la volta dell'*adhvaryu*, che ora invita lo *hotṛ* a recitare il verso dell'offerta (*yājyā*). Il verso si apre con il nome del dio al quale è indirizzata l'offerta, seguito dal comando di «venerare» (*yaja*), cioè di recitare il verso appropriato; lo *hotṛ* esegue, cominciando con le parole *ye yajāmahe* («noi che veneriamo», note anche dall'antico iranico) e terminando con la parola *vauṣaṭ*, alla quale l'*adhvaryu* versa l'offerta nel fuoco e il patrono del sacrificio (*yajamāna*) pronuncia il *tyāga* («abbandono»): «per [nome del dio a cui ci si rivolge], non per me».

Questo semplice schema, indicato dal verbo *yajati* («egli [cioè lo *hotṛ*] venera»), è quello usato nelle normali libazioni di *ghī*, che precedono e seguono l'offerta principale (*pradhāna*) nei sacrifici vegetali. Nel caso dell'offerta principale lo schema appare ampliato fino a includere un verso introduttivo di invito (*anuvākyā* o *puronuvākyā*), recitato dallo *hotṛ*, il quale a sua volta è stato invitato a far ciò dall'*adhvaryu*. Ancora più elaborato è lo schema nel sacrificio animale: prende parte al rito uno degli assistenti dello *hotṛ*, il *maitrāvaruṇa*, che riferisce allo *hotṛ* l'esortazione dell'*adhvaryu* per i versi *anuvākyā* e *yājyā*. Nel sacrificio di *soma* vengono anche recitati lo *stotra* («lode», dal verbo *stu*, «lodare»), per bocca dello *udgātṛ* e dei suoi assistenti, e lo *śāstra* («recitazione»), per bocca dello *hotṛ*, che segue la libazione di *soma* e la partecipazione di tutti alla bevanda. L'azione sacrificale fondamentale rimane sempre, comunque, la libazione dell'offerta sul fuoco.

Questa sintetica descrizione dell'atto sacrificale e dei suoi ampliamenti non rende, tuttavia, giustizia all'intricato complesso di regole che si occupano, oltre che dell'atto sacrificale in sé, anche delle non meno complicate azioni preparatorie e della fase conclusiva. Le azioni preparatorie sono il voto dell'offerta, la scelta dei sacerdoti, la raccolta degli ingredienti e degli utensili (*saṃbhāra*), la preparazione del luogo del sacrificio, l'accensione dei fuochi, la preparazione dell'offerta (*havis*), la sua consumazione e la distribuzione dei suoi resti, le *dakṣiṇā*. Questo breve elenco illustra convenientemente la sistematica organizzazione del rituale: ciascun sacrificio consiste nella successione lineare di tali unità prefissate di atti e di formule, soprattutto nell'azione sacrificale di base, con o senza le sue estensioni. La sequenza di atti rivela ancora una volta il suo principio fondamentale racchiudendo l'unità centrale tra due altre unità tra loro simili e reciprocamente connesse: così, per esempio, nel caso dell'offerta principale (*pradhāna*), che è preceduta dalle «offerte preliminari» (*prayāja*) e seguita dalle «offerte finali» (*anuyāja*). In questo modo si ottiene una complicata concatenazione che copre l'intero sacrificio, dal suo inizio alla sua conclusione, che si rispecchiano l'un l'altra in modo da abbracciare tutto l'insieme.

Lo stesso principio di base governa la tassomia gerarchica dei tipi di sacrificio, secondo la quale i sacrifici più semplici sono incorporati in quelli più complessi. Il tipo più semplice di sacrificio è l'Agnihotra, l'offerta serale e mattutina di latte bollito. Esso è essenzialmente l'atto sacrificale di base del tipo *juhoti*, che richiede soltanto

l'intervento dell'*adhvaryu*. Più complicata è la *iṣṭi* (dal verbo *yaj*, «venerare»), un sacrificio vegetale di uno o più dolci (*puroḍāsa*), cereali bolliti con burro e latte (*caru*), oppure un piatto di latte cagliato (*sāṃnāyya*). Esso implica la mondatura e la macina del cereale, la preparazione della pasta, la cottura del dolce (su un numero prescritto di contenitori di coccio riscaldati sulla brace), la suddivisione di esso nelle porzioni che devono essere assegnate alla divinità e divise tra il sacrificatore e i suoi sacerdoti. Prima delle offerte principali, inoltre, si attizza il fuoco sacrificale con pezzi di legno (*samidh*). Lo *hotṛ* recita un verso (*samīdhenī*), mentre l'*adhvaryu* colloca ciascun *samidh* dentro il fuoco.

Questa sequenza di azioni sacrificali è poi seguita dal *pravara* («elezione») dello *hotṛ* e dell'*adhvaryu*, nel quale si menzionano i nomi ancestrali del sacrificatore e si effettuano le offerte principali secondo lo schema *yajati*. Possono far parte, naturalmente, del rituale *iṣṭi* anche distinte offerte *juhoti*. Una forma più complessa di questo tipo di sacrificio richiede quattro sacerdoti: l'*adhvaryu*, lo *hotṛ*, lo *āgnīdhra* (contato insieme con l'*adhvaryu*, ma per quanto riguarda le sue funzioni associato con lo *hotṛ*) e il *brahman*.

Il tipo successivo, il *paśubandha* («legare la vittima animale»), cioè il sacrificio animale, incorpora la *iṣṭi*. Gli atti caratteristici dell'offerta di dolci (*paśu-puroḍāśa*) sono chiaramente collegati con quelli del sacrificio animale vero e proprio. Si aggiungono due ulteriori sacerdoti: il *maitrāvaruṇa*, che è associato con lo *hotṛ*, e il *pratiprasthātṛ*, che assiste l'*adhvaryu*.

Il tipo più complicato, infine, è il sacrificio di *soma*, che incorpora sia *iṣṭi* che *paśubandha*. La sua caratteristica liturgica è l'uso estensivo del *Sāmaveda*, praticamente assente negli altri sacrifici, per le «lodi» (*stotra*) salmodiate, mentre il rito *soma* vero e proprio è legato a un sacrificio animale. Ciò richiede il servizio di quattro cantori specializzati (*chandoga*), diretti dallo *udgātṛ*. Nel suo complesso il sacrificio *soma* richiede sedici o, secondo alcuni *sūtra*, diciassette sacerdoti, compresi quelli menzionati in precedenza, divisi in quattro gruppi secondo i quattro *Veda*: quattro sacerdoti *adhvaryu* (*Yajurveda*), quattro *hotraka* (*Ṛgveda*), quattro *chandoga* (*Sāmaveda*) e quattro nel gruppo dei *brahman* (*Atharvaveda*); il diciassettesimo, il *sadasya*, è assegnato al *brahman*. Sette sacerdoti, anziché solo quattro, fungono da *hotraka*, e sei tra loro sono incaricati di recitazioni *śāstra* tratte dal *Ṛgveda*.

Nel sistema rituale *śrauta* la *iṣṭi* (nella forma di sacrificio quindicinale alla luna nuova e alla luna piena, Darśapūrṇamāsa), il *paśubandha* e il sacrificio *soma* della durata di un giorno noto come Agniṣṭoma («liturgia di Agni») formano i paradigmi di base, o *prakṛti*. Queste *prakṛti* possono essere modificate per quanto riguarda la sostanza sacrificale e la divinità (o le divinità) a cui ci si rivolge: tale modificazione è chiamata *vikṛti*. A parte le differenze nelle sostanze sacrificali, tuttavia, le modifiche riguardano soltanto l'offerta (o le offerte) *pradhāna*, che implica azioni di invito e versi di offerta. Il resto del rituale, gli *aṅga* (membri) o *tantra* («ordito»: dal momento che si dice sempre che il sacrificio è un tessuto), rimane essenzialmente immutato, a parte alcuni adattamenti di scarso rilievo. Tre sono dunque i criteri che caratterizzano ciascun sacrificio: *dravya* (sostanza sacrificale), *devatā* (divinità, una o molte, cui ci si rivolge all'inizio, quando si estrae la sostanza sacrificale) e *tyāga* (la formula di «abbandono», che specifica ancora una volta la divinità dopo l'offerta; cfr. *Kātyāyana Śrautasūtra* 1,2,2).

I sacrifici, inoltre, possono essere connessi tra loro in una serie continua (*ayana*, «corso») oppure legati in serie di unità periodiche. Quest'ultimo è il caso del sacrificio quindicinale alla luna nuova e alla luna piena (che prevede due offerte principali entro lo stesso *tantra*) o dei sacrifici stagionali del quarto mese, che sono essenzialmente gruppi di offerte di tipo *iṣṭi* presentate all'inizio di ciascun periodo di quattro mesi. Il sacrificio *soma*, in particolare, appare adatto a tali cicli, che si possono estendere per molti anni (in teoria perfino cent'anni). Sebbene sia una forma *prakṛti*, l'Agniṣṭoma dura soltanto un giorno (più i giorni preparatori) e in quanto tale è un *ekāha*; vi sono altresì alcuni cicli che durano fino a dodici giorni, chiamati *ahīna*. Una serie di dodici giorni può essere celebrata come *anahīna*, oppure come *sattra* («sessione»). La differenza è che in un *sattra* non c'è un sacrificatore con i suoi sedici (o diciassette) sacerdoti, ma tutti i partecipanti sono riuniti in un singolo gruppo di sacrificatori che hanno messo insieme i propri fuochi sacrificali, mentre allo stesso tempo ciascuno svolge il compito di un sacerdote particolare. Chi li dirige è allora chiamato *gṛhapati* («padrone di casa»). Le modificazioni necessarie rendono il *sattra* di dodici giorni la *prakṛti* per tutti gli altri *sattra*, più lunghi, mentre il *sattra* che dura un anno (*gavām ayana*, «corso delle vacche») è, ancora una volta, il modello per tutti gli altri *sattra* che durano un anno o più.

Le caratteristiche che contraddistinguono il sacrificio *soma*, tuttavia, riguardano le disposizioni degli *stotra* e degli *śāstra*. Gli *stotra* implicano regole complicate relative alla formazione delle diverse unità salmodiate (*stotriyā*), composte da un gruppo di due o tre strofe del *Ṛgveda*. Queste disposizioni numeriche sono note come *stoma* («liturgia»), parola che, come *stotra*, deriva dalla radice *stu*.

***Il sacrificio del* soma.** Il sacrificio del *soma* è il più importante e anche il più complesso dei rituali *śrauta*. La sua forma esemplare, l'Agniṣṭoma, consiste in una

elaborata concatenazione di sacrifici che durano cinque giorni e che coinvolgono l'intero pantheon. Il primo giorno è dedicato essenzialmente al lavacro di consacrazione (*dīkṣā*) del sacrificatore, che diventa un *dīkṣita* (iniziato) e come tale è soggetto a restrizioni nella dieta e nel comportamento fino al lavacro conclusivo (*avabhṛtha*, «trascinare via», cioè, la sostanza rituale per mezzo dell'acqua). Alla *dīkṣā* sono connesse speciali libazioni e una *iṣṭi*. I tre giorni successivi prevedono, la mattina e il mezzogiorno, il rito Pravargya e un'offerta di *ghī* sotto forma di *iṣṭi* (detta *upasad*, «sedere vicino» o «assediare»): per questo i tre giorni si chiamano *upasad*. Il Pravargya («essere rimosso», riferito agli utensili dopo l'ultima celebrazione) è imperniato su uno speciale contenitore di argilla (chiamato *mahāvīra*, «grande eroe», oppure *gharma*, «calore»). In questo contenitore si versa del latte fresco, preventivamente riscaldato sul fuoco; poi si effettua la libazione.

Nel primo giorno *upasad* si celebrata la *iṣṭi* introduttiva (*prāyaṇīyā*). Si scambiano gli steli di *soma* con la vacca del *soma*, e «il re Soma» (sotto la forma degli steli) viene accolto con una cerimonia che, ancora una volta, ha la forma di una *iṣṭi*. Nel secondo giorno si traccia lo schema del luogo del sacrificio (*mahāvedi*) e si erige il focolare elevato per il fuoco delle offerte. Nel terzo giorno si procede a costruire un altro focolare e le varie coperture del *mahāvedi*; con una elaborata processione si conducono il fuoco e gli steli di *soma* e si celebra un *paśubandha*. Il vero e proprio sacrificio del *soma*, connesso con un altro sacrificio animale, viene celebrato il giorno successivo, il quinto, chiamato *sutyā*, o giorno della spremitura.

Si pressano per tre volte gli steli di *soma*, alla mattina, a mezzogiorno e nel pomeriggio, effettuando tre «servizi» o *savana* («spremiture»). La spremitura è realizzata da quattro sacerdoti, che pestano gli steli, distesi sopra una pelle di toro, con le macine (*grāvan*). Il succo del *soma* viene mescolato con acqua e poi versato attraverso un filtro di lana nella vasca del *soma* (*droṇakalaśa*). È a quest'ultima operazione che sono riferiti gli inni *pavamāna* del *Ṛgveda*. A parte la spremitura del *soma*, la caratteristica distintiva del giorno *sutyā* è costituita dalle dodici fasi (cinque durante la mattina e a mezzogiorno, e due nel pomeriggio) che scandiscono i successivi atti di travasare la bevanda, berla e celebrare la liturgia dei canti *stotra* e delle recitazioni dei vari *śāstra*. La liturgia del pomeriggio è seguita dall'abluzione finale (*avabhṛtha*, «portare via» la sostanza rituale alle acque), che costituisce la controparte del lavacro iniziale *dīkṣā*. In seguito si celebra la *iṣṭi* conclusiva (*udayanīyā*), che corrisponde alla *iṣṭi* introduttiva (*prāyaṇīyā*). Ma questo non rappresenta ancora la conclusione del rito, perché bisogna ancora celebrare l'ultimo *paśubandha*, l'offerta di una vacca per Mitra e Varuṇa. Solo allora viene celebrata la *iṣṭi* «di interruzione» (*udavasānīyā*), dopo la quale il sacrificatore e gli altri partecipanti ritornano a casa (il sacrificio *śrauta*, e specialmente il sacrificio del *soma*, si svolgono al di fuori dello spazio comunitario, in genere nella foresta).

Questo schema di base permette illimitate, anche se in genere non spettacolari, variazioni. Tali variazioni riguardano in primo luogo la disposizione numerica degli *stotra* e delle melodie (*sāman*) sulle quali essi sono intonati. In secondo luogo, come si è già detto, il numero di giorni *sutyā* può essere aumentato a piacere, in modo da formare *ahīna* e *sattra*. Infine si possono inserire riti speciali, sia atti sacrificali regolari, sia riti che, strettamente parlando, sono esterni al sistema *śrauta*. Tra questi sono importanti i lavacri di consacrazione (*abhiṣeka*, paragonabili a una *dīkṣā* particolarmente elaborata), che hanno dato origine a una speciale classe di sacrifici chiamata *sava* («istigazione»), e alcuni riti agonistici, come gare di carri, partite a dadi e competizioni verbali e di altro tipo. Talora si procede anche al racconto di storie, a canti vari (diversi dal salmodiare del *Sāmaveda*) e a danze. In genere questi riti sono inseriti alla metà del giorno *sutyā*, durante il servizio di mezzogiorno. Particolarmente apprezzato è il *mahāvrata* («grande voto»), che viene considerato un giorno *sutyā* alla fine del *gavāmayana* della durata di un anno, e che comprende una ricca serie di riti popolari, apparentemente antichi, tra cui una gara di carri, tiri con l'arco, una sfida al tiro alla fune tra un *ārya* e uno *śūdra* per il possesso di una pelle (ritenuta rappresentazione del sole), e il rapporto sessuale tra un «uomo del Magadha» (espressione che forse indica un musicista) e una cortigiana e, naturalmente, canti e danze.

Anche i sacrifici regali, Vājapeya, Rājasūya e Aśvamedha (sacrificio del cavallo), sono caratterizzati da inserzioni di questo genere. Il Vājapeya («generosità» o «brindisi della vittoria») segue lo schema del sacrificio di *soma* di un giorno e, tuttavia, combina i riti del *soma* con quelli della (popolare) *surā* (liquore di grano). Esso prevede, inoltre, una gara di diciassette carri e un bizzarro rito, simile al palo della cuccagna, nel quale il sacrificatore e sua moglie «ascendono al cielo». Il rito Rājasūya («consacrazione regale») si compone essenzialmente di una serie di cinque sacrifici periodici di *soma* connessi con sacrifici di tipo *iṣṭi* che si prolungano per due o tre anni. In questa sequenza rituale importanti inserzioni sono rappresentate da un elaborato *abhiṣeka* (consacrazione dell'acqua), dalla salita al trono, da una partita a dadi, da una corsa o gara di carri e dalla recitazione dell'interessante leggenda di Śunaḥśepa (un fanciullo brahmano comperato dal re Hariścandra come sostituto per il proprio figlio, che egli avrebbe

dovuto sacrificare a Varuṇa: la storia culmina nella descrizione del modo in cui Śunaḥśepa si liberò «vedendo» e recitando strofe in lode di Varuṇa). Tutti questi riti sono inseriti nel secondo sacrificio di *soma*, l'Abhiṣecanīya (connesso con l'*abhiṣeka*).

L'importantissimo sacrificio del cavallo (Aśvamedha) è un sacrificio di *soma* che dura tre giorni. Il cavallo, accompagnato da guerrieri, viene lasciato libero per un anno di vagare alla «conquista del mondo» e infine viene immolato, insieme con altri animali, nel secondo giorno *sutyā* (rappresentando in questo modo il sacrificio animale dello schema di base del sacrificio del *soma*). L'innovazione riguarda in primo luogo il trattamento del cavallo: la consorte principale del sacrificatore deve simulare un rapporto sessuale con il cavallo scambiando alcune frasi prescritte, oscene ed enigmatiche, con le altre consorti. Infine è prevista una gara di carri e una competizione verbale (Brahmodya).

Il Puruṣamedha, cioè il sacrificio umano, è modellato sull'Aśvamedha. In questa forma esso sembrerebbe niente altro che una possibilità teorica, che riflette l'inno al Puruṣa del *Ṛgveda* 10,90. Ma al di fuori dello spazio rigidamente delimitato del rituale *śrauta* esso solleva la questione generale del sacrificio umano. Mentre l'idea di tale genere di sacrificio, infatti, sembra ben nota agli specialisti del rito (come testimonia, per esempio, la leggenda di Śunaḥśepa), la pratica effettiva appare contraria alla lettera del rituale *śrauta*. I *brāhmaṇa* indicano ripetutamente che il sacrificatore offre se stesso in sacrificio (come il suo prototipo mitico Prajāpati dell'inno a Puruṣa del *Ṛgveda*), ma la concreta soluzione rituale consiste nel «riscattarsi» (*niṣkrīṇīte*) attraverso una qualche forma di sostituzione. Oppure, forse meglio, si può dire che il rito sacrificale cancella di fatto la violenza suprema del sacrificio di sé. In modo analogo, per esempio, il sacrificatore reale viene misteriosamente identificato con il «re Soma» sacrificato, un mistero che in quanto tale non deve realizzarsi concretamente, ma al quale si può soltanto alludere. E dunque non vi è bisogno di un sostituto *umano*. Il Puruṣamedha, in definitiva, appare una costruzione teorica che riflette pratiche non-*śrauta* tradotte nei termini del sistema *śrauta*.

Una breve trattazione separata riguarda la Sautrāmaṇī, che prende il nome da Indra Sutrāman («sapiente»). Si tratta del sacrificio della *surā*, il liquore di grano. Nei termini del sistema *śrauta* essa costituisce un sacrificio animale, nel quale vengono immolati tre animali maschi agli Aśvin (che nel mito ottennero la *surā* strappandola a forza a Namuci), a Sarasvatī e a Indra. La caratteristica particolare, tuttavia, è la preparazione, l'offerta e la consumazione della *surā*: la connessione tra il sacrificio animale e l'atto di bere *surā* è schematizzata secondo il rito del *soma* (anche se privato della liturgia *stotra-śastra*). La Sautrāmaṇī, che pure si presenta come un sacrificio indipendente, deve seguire lo schema di un sacrificio del *soma* nel quale è inserito un *abhiṣeka* (un *sava*, come nel Rājasūya). Apparentemente questo inserimento intende rimediare agli eventuali effetti spiacevoli di tali sacrifici, dal momento che viene inteso come una specie di cura per ovviare alle conseguenze, per il sacrificatore, di un'eccessiva bevuta di *surā*. La funzione degli Aśvin come guaritori è probabilmente richiamata in questa connessione. Bisogna osservare, tuttavia, che la bevanda di *surā* non è particolarmente apprezzata dai ritualisti, che si concentrano piuttosto sul *soma*, fino a quando, nei testi sul *dharma*, essa non viene esplicitamente proibita.

Il luogo del sacrificio e i fuochi. A differenza del rituale domestico (*gṛhya*), il rituale *śrauta* richiede un luogo di sacrificio separato dalla casa. Del sacrificio del *soma* si dice, perfino, «a casa ci si sottopone alla *dīkṣā*; nella foresta si celebra il sacrificio». Sebbene il rituale *śrauta* richieda la presenza della moglie del sacrificatore, originariamente esso sembra essere legato alla vita isolata, al di fuori della comunità organizzata. Di conseguenza, il luogo del sacrificio è una struttura temporanea, che viene abbandonata una volta che il sacrificio sia stato completato.

Così come i sacrifici *śrauta* sono ordinati secondo il loro grado di complessità, anche il luogo del sacrificio presenta forme che vanno dalle più semplici alle più complesse. La forma di base è quella usata per l'Agnihotra e per la *iṣṭi*. Una copertura oblunga, orientata a est, con aperture nelle quattro direzioni, raccoglie i tre focolari. Il focolare rotondo *gārhapatya* («del padre di famiglia»), dove si preparano le oblazioni vegetali o di latte, è collocato sul lato occidentale; il fuoco quadrato *āhavanīya* (focolare dell'offerta) è posto sul lato orientale e il *dakṣiṇāgni* («fuoco meridionale») a forma di mezzaluna, dove si cucina il cibo offerto ai sacerdoti ospiti, è a sud-est del *gārhapatya*. Tra il *gārhapatya* e l'*āhavanīya* si dispone a forma di trapezio la *vedi*, l'altare sul quale si depongono le oblazioni. Lo strato superficiale di terra viene rimosso e lo spazio così scavato è ricoperto d'erba. Con la base a ovest, la parte superiore a est e i lati piegati all'interno, la *vedi* intende suggerire la forma di una donna, dai fianchi larghi e dalle spalle strette, che regge l'offerta del sacrificio. I due punti che corrispondono alle spalle, inoltre, racchiudono i lati dell'*āhavanīya*. C'è infine sul lato settentrionale un piccolo tumulo (*utkara*), formato dalla terra smossa per preparare la *vedi*, che viene usato per i rifiuti. A nord dell'*āhavanīya* si colloca un recipiente ricolmo d'acqua. Il sacrificatore si siede a sud dell'*āhavanīya*; il *brahman* si posiziona a est del seggio dello *yajamāna*; lo *hotṛ* è se-

duto sulla «sommità» nordoccidentale della *vedi* e lo *āgnīdhra* a nord della *vedi*. In genere l'*adhvaryu* si muove avanti e indietro sul luogo del sacrificio, non avendo, dunque, un posto fisso.

Per il *paśubandha* (sacrificio animale) al luogo del sacrificio viene aggiunto uno spazio aperto, la «grande *vedi*» (*mahāvedi*), che è anch'essa tracciata in forma di trapezio e ricoperta d'erba, immediatamente a oriente della copertura del fuoco. Sul lato orientale della *mahāvedi* si dispone il nuovo focolare e a est di esso si erige il palo sacrificale (*yūpa*). Il centro dell'azione, in questo caso, è spostato a oriente: il fuoco viene portato dal vecchio focolare *āhavanīya* nel capanno del fuoco e quest'ultimo funge, da questo momento in avanti, come *gārhapatya*. All'esterno della *mahāvedi*, a nord di essa, è posto lo *śamitra*, il capanno in cui lo *śamitṛ* («tranquillizzatore») uccide la vittima (per soffocamento) dopo che essa è stata presa dallo *yūpa*. La stessa sistemazione particolare, con il capanno del fuoco e la sua *mahāvedi* a forma di trapezio, si usa anche per il sacrificio del *soma*. La *mahāvedi* è molto più grande, poiché su di essa sono sistemate numerose coperture. A ovest del nuovo *āhavanīya* viene posizionata la copertura *havirdhāna*, in cui si conservano i due carri del *soma* (uno dei quali è stato usato per trasportare gli steli di *soma*), la vasca del *soma* (*droṇakalaśa*) e gli altri utensili. Sul lato occidentale si erige invece il *sadas* (salotto), orientato da nord a sud. Nel *sadas* si costruiscono sei piccoli focolari (*dhiṣṇiya*), uno per ciascuno dei sei *hotraka* recitanti, e si apprestano i luoghi in cui si siedono i quattro cantori che cantano lo *stotra*. La degustazione del *soma*, dopo la libazione nel fuoco, avviene nella parte meridionale del *sadas*. Gli ingressi del *sadas* si trovano sui lati est e ovest. Quando i partecipanti entrano nel *sadas* in processione, lo fanno in un modo del tutto particolare, «come se stessero inseguendo furtivamente un cervo» (*prasarpaṇa*, «strisciare», forse ricordo di una antica danza di caccia). Vi sono, infine, ancora due coperture, ciascuna con un piccolo focolare, lo *āgnīdhrīya* (il luogo dell'*āgnīdhra*) e il *mārjalīya* («purificazione»), rispettivamente a nord e a sud della *mahāvedi*. All'esterno della *mahāvedi* sono situati l'*utkara* e il *cātvāla* (pozzo nero), dal quale è stata presa la terra per i focolari.

Normalmente i focolari sono costituiti di terra mescolata con altri materiali, come ghiaia, terra di un formicaio, fango preso da uno stagno disseccato, ecc. Nel caso del sacrificio *soma* è anche possibile aumentare il prestigio della cerimonia utilizzando focolari di mattoni. Questa soluzione è obbligatoria per il sacrificio del cavallo. Il fulcro dell'attenzione è l'*āhavanīya*, che è situato sulla *mahāvedi*. L'*āhavanīya* consiste in una costruzione di mattoni costituita di cinque strati. Ciò richiede ben mille mattoni, di diverse forme e misure, sagomati in modo da realizzare lo schema prescritto: la forma di un uccello con le ali spiegate che rappresenta Agni (e gli stessi mattoni, essendo cotti nel fuoco, sono intimamente collegati con Agni). Allo stesso tempo l'*āhavanīya*, costruito di mattoni, è equiparato al corpo immolato e poi ricostituito di Prajāpati, o dell'uomo cosmico Puruṣa. Nel terreno, al di sotto della costruzione in mattoni, vengono seppelliti diversi oggetti, tra cui un cranio umano e quattro di animali (cavallo, toro, ariete, capro), quasi a suggerire l'immagine di un tumulo funerario (non diversamente dallo *stūpa* buddhista). La costruzione dei focolari in mattoni (Agnicayana, «ammucchiare il fuoco») è un rito assai complesso: dapprima si raccoglie l'argilla e la si porta sul luogo prescritto con una processione cerimoniale (che probabilmente continua le forme di una razzia o di una spedizione di guerra), poi si cuociono i mattoni e infine si costruiscono i focolari, in particolare l'*āhavanīya* a forma di uccello. L'Agnicayana si svolge durante i giorni *upasad*, in modo che tutto sia pronto per il sacrificio animale nell'ultimo giorno *upasad*. Dopo il sacrificio i focolari costruiti con i mattoni, così come il luogo stesso del sacrificio, vengono abbandonati e non devono più essere riutilizzati.

Bisogna ancora ricordare, a questo proposito, il rito speciale per la prima accensione dei fuochi *śrauta*, che costituisce il punto di partenza della carriera del sacrificatore *śrauta*. Questo rituale, chiamato Agnyādhāna o Agnyādheya, riguarda il passaggio dalla condizione di padre di famiglia-sacrificatore domestico a quella di *āhitāgni*, colui che ha istituito i fuochi *śrauta*. La prima parte del rito, perciò, è ancora di natura domestica, consistendo nella cottura di un piatto di riso (*odana*) su un fuoco tratto dal focolare domestico. Questo piatto di riso viene offerto a quattro brahmani (il numero quattro rappresenta la più piccola comunità possibile, come avviene anche nel caso della comunità dei monaci buddhisti). Sulle braci morenti l'*adhvaryu* colloca i bastoncini per attizzare il fuoco (i due *araṇi*) e poi li consegna al sacrificatore. Il giorno seguente, di prima mattina, si attizza il fuoco e lo si pone sul focolare *gārhapatya*. Dal *gārhapatya* si prende un pezzo di legno incandescente e lo si porta al focolare *āhavanīya*, accompagnati da un cavallo e da una ruota da carro che viene fatta rotolare nella stessa direzione. Questa complessa procedura di trasporto e di accensione del fuoco *āhavanīya* può facilmente essere interpretata come una sorta di incantesimo solare, ma suggerisce piuttosto una spedizione di guerra, specialmente se si considerano i *mantra* che la accompagnano, che si riferiscono con insistenza a indeterminati nemici. Il *dakṣiṇāgni* viene acceso separatamente, prendendolo da un altro luo-

go, oppure è attizzato a partire da ciò che rimane del fuoco di cottura dell'*odana*.

Il rituale comprende l'accensione di altri due fuochi: il *sabhya* («dell'assemblea», *sabhā*) e l'*āvasathya* («della residenza», *āvasatha*, cioè degli ospiti). La procedura rituale prevede una partita a dadi in cui in palio è una vacca, che può, tuttavia, essere sostituita da un *odana*. Il numero totale dei fuochi dunque è cinque, un numero che nelle speculazioni successive è connesso con i cinque *prāṇa* (respiri vitali). Nei sacrifici *śrauta* questi due fuochi aggiuntivi non sono usati, ma forse essi rappresentano un'antica tradizione di feste religiose e sacrificali della comunità: tracce di questa tradizione sembrano trasparire dalla descrizione, nel *Mahābhārata*, della *sabhā* regale in cui avviene il Rājasūya dei Pāṇḍava, così come nella fatale partita a dadi che diede origine alla guerra di distruzione totale tra i Pāṇḍava e i Kaurava.

L'Agnyādhāna è infine completato dal primo Agnihotra e dalla prima *iṣṭi*. Lo scopo principale dell'Agnyādhāna è quello di colmare la distanza che intercorre tra la sfera *gṛhya* (domestica) e quella *śrauta*. I due tipi di fuoco, quello domestico (detto *aupāsada* o *āmātya*) e quello *śrauta*, sono di fatto distinti e separati: per questo devono essere connessi l'uno all'altro attraverso la persona del sacrificatore, il quale, dopo la conclusione del sacrificio, assume simbolicamente in se stesso i fuochi, per poterli riprodurre, in occasione del prossimo sacrificio, con l'aiuto delle sue *araṇi*.

Il rituale domestico. Il rituale domestico (*gṛhya*) richiede soltanto il fuoco domestico (*aupāsada* o *āmātya*). Esso viene celebrato, in linea di principio, dal padrone di casa, con l'aiuto di un sacerdote domestico (*purohita*, lett., «messo avanti», probabilmente per scongiurare il male). I sacrifici domestici comprendono un Agnihotra domestico, offerte varie di dolci e di farinata (*pākayajña*) e sacrifici animali, e hanno subìto evidentemente l'influsso del sistema *śrauta*, senza peraltro derivare direttamente da esso. Per molti aspetti essi paiono collocarsi più vicino alla fonte comune di entrambi i tipi di rituale, laddove il materiale di questa fonte comune sarebbe stato ampiamente «riciclato» e rigidamente sistematizzato nel rituale *śrauta*.

Una importante occasione per un sacrificio animale è il ricevimento (*arghya*) di un ospite di riguardo, al quale si offre una vacca. L'ospite deve allora ordinare di uccidere la vacca e prepararla per il pasto, oppure di liberarla: in questo modo la responsabilità dell'uccisione ricade sull'ospite, liberandone colui che ospita. Notevole è l'importanza di questo dettaglio, se si tengono in considerazione le più tarde idee relative all'*ahiṃsā* (nonviolenza) e alla proibizione dell'uccisione delle vacche. Così si può anche spiegare il rifiuto del Buddha di accettare pasti preparati esplicitamente per lui.

La maggior parte del rituale domestico riguarda i riti collegati al ciclo della vita. [Vedi anche *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*]. Il primo di essi è il matrimonio, il momento in cui nella nuova casa si stabilisce il primo fuoco domestico, ricavato dal fuoco acceso per l'occasione nella casa della sposa. Altri riti sono quelli intesi a favorire la nascita di una progenie maschile (Puṃsavana), i riti della nascita (Janmakarma), la prima assunzione di cibo solido (Annaprāśana), il primo taglio di capelli (Cūḍākaraṇa, «fare il ciuffo di capelli», *cūḍā*).

Segue poi l'importante iniziazione ai *Veda* (Upanayana, «la conduzione» e la successiva accettazione del fanciullo da parte del maestro). Questo rito rappresenta la «seconda nascita» per i *varṇa* dei *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya* «nati due volte», che li qualifica all'uso dei *mantra* vedici e consente loro di diventare, se lo desiderano, sacrificatori *śrauta*. Il periodo di apprendistato o di formazione (*brahmacārin*, «muoversi nel *brahman*») dura un numero variabile di anni a seconda del *varṇa* del fanciullo e si conclude con il Samāvartana, il «rivolgimento» o ritorno a casa, dopo aver lasciato quella del maestro. Da *brahmacārin* si è ora *snātaka*, «colui che ha effettuato l'abluzione» che segna il termine dei doveri e delle limitazioni dello studente (queste ultime, tra cui spicca la castità, sono simili a quelle del *dīkṣita*). Il *brahmacārin* era probabilmente in origine un giovane guerriero che si affidava come vassallo a un uomo ricco o a un comandante militare, piuttosto che un pacifico studente dedito soltanto alla memorizzazione dei *Veda*. Il suo «ritorno» come *snātaka* avviene preferibilmente sopra un carro e ricorda pertanto il *dīkṣita*, il quale, secondo gli *śrautasūtra* più antichi, monta anch'egli sul carro per recarsi al luogo del sacrificio. Il termine *samāvartana*, inoltre, sembra più appropriato all'arte militare di correre sul carro tirato da cavalli a grande velocità, piuttosto che a un semplice e tranquillo ritorno a casa. Il lungo periodo dell'iniziazione alla tradizione vedica, dunque, sembra essere in buona parte una costruzione astratta e teorica, che conserva memoria di una situazione più antica ma che non costituisce una regola rigidamente applicata. Per questo motivo il rito decisivo che concede l'accesso ai *Veda* è piuttosto l'Upanayana, segua ad esso, o meno, un periodo prolungato di studentato e infine il rito conclusivo del *samāvartana*.

Appartengono al rituale domestico anche i riti funebri. Essi riguardano la cremazione del corpo, il Pitṛmedha («sacrificio agli antenati»), che, come indica il nome, è considerato un sacrificio (in forma di olocausto). Il fuoco della cremazione è il fuoco domestico oppure, nel caso di un sacrificatore *śrauta*, i tre fuochi sacrificali, che vengono collocati intorno alla pira. La moglie del defunto si distende sulla pira accanto al corpo del marito, ma poi un *mantra* le ordina di alzarsi di

nuovo prima che il fuoco venga acceso: i *Veda* conoscono, dunque, ma rifiutano il rogo delle vedove. Infine le parti di una vacca immolata (o di un altro animale femmina) vengono disposte sulle corrispondenti parti del corpo e bruciate insieme a esso. Se il defunto era un sacrificatore *śrauta*, sul suo corpo si depongono anche i suoi utensili sacrificali. Alla fine si raccolgono le ceneri, che vengono interrate sotto un tumulo dopo qualche tempo (*loṣṭaciti*, «ammucchiare la terra»).

Il periodo di lutto e di impurità (*āśauca*) dei parenti alla morte di un membro adulto della famiglia dura dodici giorni e termina con un rito di purificazione che comprende un'abluzione. Il passaggio successivo consiste nell'incorporamento del defunto (che come un *preta*, «colui che è uscito», si ritiene rimanga vagante) nel gruppo degli antenati (*pitṛ*), affinché riceva la sua parte di culto. Questo consiste nella festa Śrāddha (da *śraddhā*, «fede»), un pasto offerto ai brahmani. In questa occasione tre palline di riso (*piṇḍa*) vengono deposte a terra per i tre antenati più prossimi, rappresentati da tre brahmani che attendono in silenzio fin quando le palline di riso si raffreddano e non emettono più vapore. Si ritiene che gli antenati si nutrano del vapore delle palline di riso. Oltre allo Śrāddha, che è un'occasione sociale e si celebra periodicamente anche in occasioni particolarmente fauste (come la nascita di un figlio maschio), sono previste anche offerte quotidiane di acqua e di cibo per gli antenati.

L'offerta di *piṇḍa* agli antenati si celebra anche nel rituale *śrauta*, specialmente nel giorno preparatorio della *iṣṭi*. Si cuoce del riso sul fuoco meridionale, una parte viene offerta allo stesso fuoco e tre *piṇḍa* si depongono su un'apposita *vedi* vicino al fuoco. Una versione ampliata di questo rito è inserita come «grande sacrificio degli antenati» (Mahāpitṛyajña) nel Sākamedha, il terzo dei sacrifici stagionali quadrimestrali.

Come si è già detto, il culto degli antenati è caratterizzato dall'uso del lato sinistro e della mano sinistra, così come da numeri dispari. [Vedi anche *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE INDUISTE*].

Interpretazioni del rituale vedico. Il rituale vedico è generalmente interpretato in senso magico, e i *Veda* come strumento per produrre benessere ed evitare il dolore, come afferma il commentatore Sāyaṇa nel XIV secolo. Questa interpretazione è sostenuta dal fatto che i testi rituali dichiarano sempre quale desiderio sarà realizzato a seguito della celebrazione di un particolare sacrificio: salute, ricchezza (specialmente in bestiame), progenie, dominio o, in modo meno materiale, (accesso al) paradiso. Ma soprattutto si consideri che il sistema rituale è presentato nei *brāhmaṇa* come un meccanismo perfettamente ordinato per dominare e regolare i processi cosmici, sia quelli relativi all'esistenza dell'individuo sia quelli che coinvolgono l'intero universo. Gli dei in questo quadro non sono liberi di agire, ma, essendo essi stessi delle forze cosmiche, sono obbligati a compiere quanto richiesto dal sacrificatore. Il luogo del sacrificio è un microcosmo che comprende cielo e terra, e il rituale corrisponde perfettamente all'ordinamento del cosmo. Quando è attivato ed eseguito correttamente, il rituale controlla automaticamente l'universo. Per questo, per esempio, si dice che il sole non sorgerebbe se non si offrisse al fuoco la libazione mattutina dell'Agnihotra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 2,3,1,5).

I *brāhmaṇa* pongono in relazione il microcosmo costituito dal rito con il macrocosmo e con l'esistenza dell'individuo attraverso l'identificazione delle azioni rituali, degli oggetti e degli utensili con gli elementi del macrocosmo e con le varie parti del corpo del sacrificatore. Il sacrificatore è identificato con Prajāpati, la personificazione mitica del sacrificio. Queste identificazioni, che sono la caratteristica principale dei *brāhmaṇa*, suggeriscono una rete riccamente articolata e stratificata di relazioni simboliche; tuttavia esse non costituiscono semplici affermazioni simboliche suscettibili di interpretazioni molteplici, ma perfette ed equilibrate corrispondenze tra elementi del rituale ed elementi umani e macrocosmici. Esse sono, ciascuna separatamente, isolate affermazioni di piena identificazione. Nei *brāhmaṇa* appaiono particolarmente atomizzate, ma, prese nel loro insieme, risultano una raccolta completa e pienamente coerente. Mentre la innologia vedica esaspera la ramificazione associativa delle connessioni simboliche, i *brāhmaṇa* riducono tali connessioni (*nidāna*, *bandhu*) a identificazioni singole, ma inequivocabili. La connessione sulla quale si basa l'identificazione è spesso un numero che caratterizza entrambi gli elementi, che vengono quindi ritenuti «coincidere» (*saṃpad*) o dare la stessa somma (*saṃkhyāna*): i tre fuochi, per esempio, corrispondono ai tre mondi; i 360 *stotrīya* ai 360 giorni all'anno. Tali equivalenze sono, naturalmente, note agli inni vedici, ma in essi non sono esplicitate direttamente come avviene nei *brāhmaṇa*. L'uso esplicito di equivalenze sembra essere stato considerato dai ritualisti una tecnica innovativa (risulta, in effetti, il loro principale strumento intellettuale) per identificare il rituale con l'universo e ridurre in questo modo l'universo a un ordine rigido, controllato ritualmente.

L'importanza dell'identificazione e del sistema rituale che essa sostiene è chiaramente affermata in un mito che spiega il sacrificio del *soma mahāvrata*. Il suo tema è la lotta sacrificale di Prajāpati e del suo antagonista Mṛtyu (Morte). In questo scontro le «armi» di Prajāpati sono lo *stotra*, lo *śāstra* e l'azione rituale. L'arsenale della Morte consiste, invece, nel suonare il liuto, cantare, danzare e compiere azioni improprie. Per molti anni

i due contendenti si fronteggiano senza che nessuno prevalga. Infine la vittoria arriva quando Prajāpati scopre («vede») l'equivalenza numerica delle sue «armi» con quelle della Morte: una volta stabilita questa equivalenza, senza fatica Prajāpati assoggetta la panoplia della morte alla propria, cancella il sacrificio rivale e sconfigge in questo modo Mṛtyu (*Jaiminīya Brāhmaṇa* 2,69s.). Va sottolineato che le «armi» di Prajāpati sono elementi del sistema rituale *śrauta*, in quanto azioni sacrificali regolari. Solo per mezzo della loro equivalenza Prajāpati supera e sconfigge il potere altrettanto forte della Morte. Il sacrificio contrapposto di quest'ultima, che prevede canto, danza e altre azioni improprie, è invece chiaramente non-*śrauta*.

Azioni di questo genere fanno parte, per la verità, del *mahāvrata*, che comprende numerosi riti di lotta e anche la copulazione. Ciò che il mito ci insegna, tuttavia, è che questi riti sono resi innocui e sono, in effetti, superati dalla vittoria di Prajāpati. In realtà, il termine *mahāvrata* indica soltanto un giorno *sutyā* caratterizzato da una disposizione particolare dei suoi *stotra* e che fa parte di un *sattra* composto di giorni di spremitura del *soma* accuratamente distinti. Allo stesso modo altri riti e sacrifici non-*śrauta* furono rimodellati e adattati al sistema *śrauta*. L'accoglienza dell'ospite offerta al re Soma, per esempio, è trasformata in una *iṣṭi* vegetale, che non differisce essenzialmente da qualunque altra *iṣṭi*. Un esempio più complesso è fornito dai cosiddetti *vrātyastoma*, che sono connessi al *mahāvrata*. Il *vrātya* (da *vrāta*, «gruppo, banda», forse derivato da *vrata*, «voto») è un guerriero consacrato, in molti modi connesso al *dīkṣita*. L'*Atharvaveda* celebra in un lungo inno il *vrātya* come una figura cosmica sacra. Le sue abitudini fastidiosamente aggressive, tuttavia, che traspaiono ancora chiaramente attraverso i *brāhmaṇa*, mal si adattano al perfetto ordine del rituale. I ritualisti risolsero il problema rimodellando il sacrificio del *vrātya* nei regolari sacrifici del *soma* di tipo *ahīna*.

Il mito della lotta sacrificale tra Prajāpati e Mṛtyu mostra l'ampiezza e la profondità della riflessione che si sviluppò intorno alla formulazione del sistema rituale. Esso rivela anche lo scopo dell'opera dei ritualisti. Tutto ciò è espresso chiaramente nella conclusione della storia: «ora non c'è più alcuna lotta sacrificale (*saṃsava*); ciò che era l'altro sacrificio (quello rivale) è diventato nulla; il sacrificio è soltanto uno: Prajāpati è il sacrificio». Il conflitto, in altri termini, è cancellato e il nemico, la Morte, è stato assoggettato al dominio del rito. Da questo momento il singolo sacrificatore occupa senza contrasto il suo luogo del sacrificio, in cui egli stabilisce il suo universo perfettamente ordinato e governato dal rituale. La battaglia mitologica tra *deva* e *asura* è stata decisa attraverso il sistema rituale. I nemici, gli *asura*, sono ancora ampiamente menzionati nei *brāhmaṇa*, ma soltanto come entità disincarnate e sconfitte in anticipo dagli strumenti infallibili del rituale. L'unica incertezza che rimane è l'errore rituale, al quale, comunque, si può porre rimedio ancora utilizzando mezzi rituali (*prāyaścitta*, «rimozione della preoccupazione»).

Il sistema rituale è un ordine assoluto, universale e privo di conflitto: esso è, in altre parole, trascendente. Mentre negli inni il mondo degli dei proiettava la sua ombra sul mondo degli uomini, la sovrumana (*apauruṣeya*) *śruti* e il suo rituale sono ora del tutto separati dal mondo terreno per mezzo di una frattura. Il sacrificio *śrauta* è stato individualizzato e desocializzato: è ora un affare esclusivo del singolo sacrificatore. Egli e i suoi sacerdoti devono formare un corpo unico; altrimenti, essi sono individui separati all'interno di un gruppo di sacerdoti, i quali tutti sono allo stesso momento sacrificatori nel *sattra*. L'ipotesi per cui sul luogo del sacrificio potrebbe agire più di un sacrificatore, in aggiunta ai sacerdoti, viene esplicitamente negata. Ciò può spiegare la sorprendente mancanza di cerimonie religiose pubbliche. Sebbene i sacrifici regali *śrauta* come il Rājasūya (la consacrazione del re) contengano alcune indicazioni che alludono a una precedente festività pubblica, anche il sacrificatore regale è un singolo sacrificatore, non differente da qualunque altro sacrificatore del *soma*. I riti pubblici, insomma, sono stati ristrutturati secondo i paradigmi comuni del rituale individualizzato, oppure sono stati smembrati e resi atti separati inseriti all'interno del paradigma generale del *soma*. Il Rājasūya, da un punto di vista formale, non rende il sacrificatore un sovrano, poiché si afferma che «un re che vuole ottenere il paradiso deve celebrare il Rājasūya» (*Āpastamba Śrautasūtra* 18,8,1). Colui che celebra questo sacrificio, in altri temini, è già un re. Ciò è riconosciuto nei testi sul *dharma* successivi, che non prescrivono il rito come consacrazione regale. Allo stesso modo il sacrificatore dell'Aśvamedha deve già possedere lo statuto di sovrano del mondo (*Āpastamba Śrautasūtra* 10,1,1).

Il rituale *śrauta*, come chiariscono molti dettagli delle sue formule e le spiegazioni dei *brāhmaṇa*, trae le sue origini nel mondo eroico ed essenzialmente tragico del guerriero che, come gli dei, deve «muoversi sulle ruote» e lottare per i beni dell'esistenza contro il ricco sedentario simile a un *asura*, il quale, invece, «siede nella sua sala». Egli può soltanto sperare di sopravvivere e di potere in seguito abbandonare la vita del guerriero (*kṣattravṛtti*) per diventare a sua volta padre di famiglia, ricco e sedentario. Il guerriero vive nella foresta (*araṇya*): perciò il sacrificatore deve abbandonare la sua casa; la comunità sedentaria (*grāma*), invece, costituisce l'ambiente del ricco. Le due sfere, *grāma* e *araṇya*, sono chiara-

mente ostili tra loro, ma ugualmente complementari. Il punto di contatto che le teneva unite era il loro conflitto, contenuto nella lotta sacrificale che sopravvisse nella fantasia ipertrofica dell'epico «sacrificio della battaglia» (*raṇayajña*). Entrambi i poemi epici, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*, mostrano ancora l'alterità tra la vita del guerriero che vaga nella foresta e la sfera della sovranità sedentaria.

Il rituale *śrauta* rappresenta una chiara rottura con l'alterità ciclica di *grāma* e *araṇya* e con la lotta sacrificale intesa come legame che li tiene insieme. Attraverso l'eliminazione del conflitto dal sacrificio, ora, come si diceva, desocializzato e individualizzato, le due sfere furono definitivamente separate. Così mostra, per esempio, lo Āgnyadheya, che separa fisicamente il fuoco domestico dai fuochi *śrauta*. Lo spazio vuoto che ne risulta deve essere superato dal singolo sacrificatore, che si alterna tra la sua vita mondana e il regno trascendente della *śruti*: egli deve fondere, in altre parole, i due domini contrapposti del ricco padrone di casa e del guerriero errante. Perciò solo un padre di famiglia può essere un *āhitāgni*, cioè colui che ha istituito permanentemente i fuochi *śruti* e che, pertanto, si sottomette all'ordine assoluto della *śruti*. Questo gli conferisce accesso alla trascendenza, ma non cambia affatto la sua condizione sociale. Sia egli un re o una persona qualunque, sotto il dominio del rituale tutti i sacrificatori sono uguali. Il sacrificio può solo impoverire l'*āhitāgni*, poiché egli deve continuare a spendere la sua ricchezza in sacrifici e *dakṣiṇā*, senza avere la possibilità di rifarsi, secondo il principio della reciprocità, con i sacrifici degli altri. Di conseguenza non c'è alcun obbligo per il padre di famiglia qualificato di istituire i fuochi e di sottoporsi alla rigida disciplina del sacrificio *śrauta*. Se egli lo fa, deve essere ben sicuro di sé e della propria ricchezza, cioè, come dicono i testi, deve avere una fede assoluta (*śraddhā*). È vero che il sacrificio *śrauta* gli promette la realizzazione dei suoi desideri. Nella competizione sacrificale la possibilità di realizzare i propri desideri era chiara: i beni dell'esistenza erano concretamente posti in palio come premi della gara. Ora invece il rituale *śrauta* non chiarisce, né può chiarire, come si possano realizzare i risultati desiderati: esso è *adṛṣṭārtha* (senza oggetto visibile), cioè trascendente.

Il rituale *śrauta* pone, dunque, un paradosso. Esso si presenta come un efficace strumento magico per la gratificazione dei desideri mondani del sacrificatore, ma d'altro canto si ritrae da ogni preoccupazione mondana, dalla quale l'hanno liberato la desocializzazione e l'individualizzazione. Si tratta di un sistema chiuso di regole razionalisticamente poste, completo in se stesso e indifferente agli usi e agli abusi ai quali può essere piegato. Esso rigetta, in ultima analisi, il proprio potenziale di significato magico e sacrale: al di là della magia e della sacralità esso risiede in se stesso, in perfetta e sovrana trascendenza.

Il Brahmanesimo. Si tratta di un termine vago, che si definisce soprattutto nella sua relazione con il Vedismo. Esso non riguarda principalmente culti o istituzioni religiose, ma piuttosto punti di vista particolari, espressi in testi, riguardo all'uomo e all'universo. Queste concezioni sono, tuttavia, particolarmente importanti rispetto all'Induismo in generale. La loro specificità risiede nella pretesa di essere in relazione con i *Veda* o di derivare direttamente da essi; perciò il Brahmanesimo viene usualmente considerato come la forma di Induismo, ispirata ai *Veda*, che segue immediatamente il Vedismo. Nonostante i princìpi testuali del Brahmanesimo conservino la loro generale autorevolezza anche nell'Induismo successivo, tuttavia una sequenza a tre strati, costituita di Vedismo, Brahmanesimo e Induismo, tende a essere fuorviante. Come il Vedismo, infatti, anche il Brahmanesimo non abbraccia per intero tutte le antiche convinzioni e pratiche religiose induiste. Poiché il Brahmanesimo è caratterizzato dal riconoscimento dei *Veda* come fonte ultima di autorità trascendente, esso è chiaramente rigettato dalle sette «eterodosse» o da movimenti come il Buddhismo, il Jainismo, gli ajīvika e le scuole materialiste (Lokāyata, Cārvāka), che appunto rifiutano l'autorità dei *Veda*.

In termini indiani, la relazione tra Vedismo e Brahmanesimo corrisponde a quella tra *śruti* («ascoltare»), cioè la «rivelazione» trascendente, e *smṛti* («rimembranza»), cioè la tradizione mondana o umana. Il termine *śruti* non si riferisce al modo in cui sono state ricevute le rivelazioni: il termine comune è «vedere», non «ascoltare». *Śruti* si riferisce, pertanto, alla trasmissione dei testi fissati e sistematizzati. In questo senso essa non differisce essenzialmente dalla *smṛti*, tranne che per l'attenzione e gli sforzi eccezionali impegnati per la sua preservazione e trasmissione. Ma la differenza segnata dai due termini è importante. Mentre la *smṛti* tende a presentarsi come una rivelazione, precisamente da parte della divinità, l'autorità trascendente della *śruti* non deriva da alcuna divinità. Essa esiste di per sé, senza l'intermediario di un agente divino: la sua autorità, essendo definitiva, non può avere alcuna fonte superiore. Essa funge, in qualche modo, come l'inattaccabile base della fluida e adattabile *smṛti* mondana. Un altro termine per *smṛti* è *dharma*, legge universale, che si dice derivata dalla *śruti* o già contenuta in essa. In ogni caso il *dharma* non dovrebbe mai andare contro la *śruti*, anche se, nella realtà, la relazione è assai più complessa e in effetti problematica. [Vedi anche *DHARMA INDUISTA*].

I testi. Oltre ai *Veda* e ai *brāhmaṇa*, i testi ai quali si riferisce il Brahmanesimo, o, per usare il termine india-

no, la *smṛti*, sono le *upaniṣad*, i *dharmasūtra* e i *dharmaśāstra*, i poemi epici (*Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*) e i *purāṇa*. Le *upaniṣad* si possono distinguere cronologicamente in base alla propria forma: le più antiche, in prosa, sono estensioni dei *brāhmaṇa* ritualistici. La maggior parte delle *upaniṣad* più recenti, spesso di origine settaria e con un'ampia varietà di contenuti, sono invece in versi. Questo genere letterario è stato coltivato per un lungo periodo di tempo, ben oltre gli ultimi testi vedici, almeno fino al XVI secolo d.C. Le *upaniṣad* appartengono alla *śruti*: perciò hanno pretesa di autorità definitiva. Il gruppo delle 108 *upaniṣad* (elencate nella *Muktikā Upaniṣad*) è attribuito alle *śākhā* (scuole) vediche, ma in larga parte appartiene all'*Atharvaveda*, nel quale sono stati raccolti molti altri materiali che mal si adattano al sistema *śrauta*.

I *dharmasūtra* sono composti nello stesso stile condensato dei *sūtra* vedici e sono egualmente collegati alle «scuole» (*caraṇa*) vediche. Questo collegamento diventa più vago con i *dharmaśāstra* poetici. [Vedi *ŚĀSTRA (LETTERATURA)*]. Non meno importanti per il loro contenuto di mitologia, di concezioni religiose e di *dharma* sono i vasti *Mahābhārata* (specialmente il dodicesimo libro, lo *Śāntiparvan*, e il sesto libro, che contiene la celeberrima *Bhagavadgītā*) e *Rāmāyaṇa*, che ha subìto rielaborazioni in grande numero. Gli enciclopedici *purāṇa* («antiche storie») trattano, in linea di principio, cinque argomenti (*pañcalakṣaṇa*, «cinque caratteristiche»): creazione, ricreazione periodica, genealogia (di dei e di uomini santi), epoche del mondo (*yuga*) e dinastie. Ma molti altri materiali sono stati aggiunti in varie epoche non specificate: precetti sul *dharma*, pellegrinaggio, inni e trattati settari. Per lungo tempo essi hanno avuto la funzione di un magazzino che raccoglie ogni sorta di materiali. I *purāṇa* (il termine compare già nell'*Atharvaveda*) continuarono la tradizione di quelle leggende (*itihāsa*) che occasionalmente compaiono già nel rituale *śrauta* (per esempio la storia di Śunaḥśepa, nel Rājasūya). La *Chāndogya Upaniṣad* 3,4,1 menziona i *purāṇa* come il «quinto *Veda*», che in seguito viene esteso fino a comprendere anche i poemi epici. [Vedi anche *MAHĀBHĀRATA*; *BHAGAVADGĪTĀ*; *RĀMĀYAṆA* e *PURĀṆA*].

Il Brahmanesimo è principalmente testuale, anche se non possiede un vero e proprio *corpus* prefissato di testi. Le sue dottrine sono contenute in un'ampia varietà di testi, che si estende su un periodo assai lungo, in realtà indefinito. Il suo impatto si è fatto sentire sull'Induismo, in modo crescente o decrescente in varie regioni in tempi diversi. Sembra che le spinte alla «brahmanizzazione» siano da connettere alle diverse dinastie regionali in ascesa, che sarebbero anche responsabili dell'inclusione nei testi di materiali di origine regionale e settaria. Ma tale brahmanizzazione trascinò con sé anche la *śruti*, la quale, in quanto fonte dell'autorità ultima, rimase di importanza fondamentale per la legittimazione del sovrano.

L'interiorizzazione del rituale. Il problema cruciale è costituito dalla relazione tra il Brahmanesimo e i *Veda*, cioè tra *śruti* e *smṛti*. La *śruti* si esaurì nella creazione di un sistema chiuso relativo all'ordine rituale. Ma il prezzo che dovette pagare per questo risultato fu la rinuncia alla trattazione dei problemi mondani dell'ordine secolare. La *śruti* venne di proposito desocializzata e individualizzata, aprendo, in questo modo, la necessità di riconnetterla in qualche modo con l'ordine mondano. Proponendo un ordine assoluto e senza collegamento, la *śruti* nega il conflitto ed esclude l'avversario: così non sa trattare dei problemi mondani dell'uomo. Nonostante la proclamata dipendenza del *dharma* dalla *śruti*, il contenuto di quest'ultima non fornisce alcuna linea guida specifica per le tensioni e i conflitti della vita sociale.

Una volta desocializzata e individualizzata, alla *śruti* rimaneva aperta soltanto la via dell'interiorizzazione. Diventava allora prioritaria non più la fedele esecuzione del rituale, ma la conoscenza del rituale e delle identificazioni sulle quali esso si fonda. Ciò è prefigurato già nella ricorrente espressione dei *brāhmaṇa* secondo cui ogni azione rituale è efficace solo per colui che «conosce così», cioè per colui che conosce l'identificazione significativa. Soltanto nel pensiero (*manasā*) è pertanto possibile celebrare il rituale: il suo ordine trascendente si realizza nell'interiorità sotto forma di meditazione disciplinata.

Un esempio significativo è fornito dall'Agnihotra, che ora viene offerto in cinque respiri, equiparati ai cinque fuochi sacrificali (*prāṇāgnihotra*). Nella realtà concreta si tratta semplicemente di mangiare il proprio pasto accompagnandolo con sciacqui alla bocca e con semplici *mantra*, ma lo schema permette al brahmano di partecipare a un pranzo festivo al quale sia invitato (per esempio uno Śrāddha): egli non è soltanto un ospite riconoscente nei confronti dell'offerente, ma è un singolo sacrificatore che celebra il rituale sacrificale indipendentemente da chi lo invita e dalla società che lo circonda. In questo modo, in altri termini, il brahmano può contemporaneamanete vivere nella società e allo stesso tempo trascenderla.

La rinuncia al mondo. Dal sacrificatore individualizzato e dal suo sacrificio interiorizzato deriva in linea diretta la figura di colui che rinuncia al mondo collocandosi fuori di esso (*saṃnyāsin*), che rinuncia ai tre scopi della vita mondana (i doveri socio-religiosi del padre di famiglia, *dharma*, l'acquisizione e la gestione della ricchezza, *artha*, la gratificazione dei sensi, *kāma*) per dedicarsi esclusivamente a una rigida disciplina interiore che

ha come risultato la liberazione dalla vita terrena (*mokṣa*). Sebbene esista un'ampia varietà di tali discipline interiori, esse condividono tutte la severità ritualistica di un ordine trascendente interiorizzato. La disciplina del rinunciante, naturalmente, va oltre il ritualismo vedico e in molti casi, se non sempre, lo rifiuta del tutto. Ma il terreno per l'istituzione del *saṃnyāsa*, o rinuncia, è stato chiaramente preparato dalla desocializzazione e dall'individualizzazione del rituale vedico. [Vedi anche *SAṂNYĀSA*].

A questo proposito risultano fondamentali due ordini di idee, entrambi derivanti dal pensiero ritualistico. La prima nozione è l'identificazione upaniṣadica dell'*ātman*, l'«anima» individuale, con il *brahman*. Negli inni vedici il *brahman* appare una formulazione a molti livelli, suscettibile di molteplici interpretazioni, spesso paradossale o enigmatica. [Vedi *BRAHMAN*]. La sua essenza consiste nell'inespressa connessione interiore; i ritualisti dei *brāhmaṇa* riducono il *brahman* a una esplicita identificazione. In entrambi i casi, tuttavia, è questa forza fondamentale che rende efficace l'espressione poetica come pure il rito. In questo modo il *brahman* viene a essere considerato il principio trascendente dell'ordine universale. La disciplina dei *saṃnyāsin*, come già annunciato nelle *upaniṣad*, costituiva in realtà la realizzazione interiore del *brahman*, come principio di ordine trascendente, attraverso la sua identificazione con l'*ātman*. Questa identificazione definitiva è ciò che lega insieme, e pertanto cancella, le identificazioni (sparse nei *brāhmaṇa*) con la singola persona del rinunciante o con il sacrificatore *śrauta* individualizzato, equiparato a Prajāpati e al *puruṣa*.

Il secondo gruppo di idee, di origine egualmente ritualistica, è il concetto di *karman*, o azione. Nei *brāhmaṇa*, *karman* è il sacrificio. Originariamente questo «lavoro» sacrificale possedeva un suo contesto sociale, poiché si basava sulla reciprocità competitiva tra ospitanti e ospiti, con questi ultimi che dovevano redimersi agendo a loro volta come ospitanti. L'individualizzazione del sacrificio *śrauta*, tuttavia, pose un brusco termine a ogni scambio di reciprocità. Ciò significa che ora il sacrificatore deve scambiare il proprio *karman* soltanto con se stesso, con il proprio *karman* che inesorabilmente porta con sé il *karman* successivo. Combinata con l'idea non esclusivamente indiana di un'infinita alternanza di nascita, morte e rinascita (*saṃsāra*), questa concezione introdusse la necessità di porre un termine all'infinita catena di *karman* eternamente rinnovantesi, che non si poteva più trasferire sul rivale. L'unica soluzione era la rinuncia a ogni *karman*, a ogni attività, realizzando interiormente una stasi di ordine assoluto. Questa scelta, ovviamente, significava anche il rifiuto del sacrificio esterno. Anche se esso cancella il ritualismo vedico, l'ideale di porre un termine al *karman* può essere paradossalmente considerato una conseguenza del pensiero ritualistico. [Vedi anche *KARMAN*].

L'istituzione della rinuncia al mondo nel Brahmanesimo e nell'Induismo in generale produsse due sfere opposte e incompatibili. Da un lato la sfera trascendente del rifiuto individualistico della società da parte del rinunciante, contro il mondo sociale e i suoi requisiti; dall'altro lato, tuttavia, il rinunciante ha bisogno della società, che deve occuparsi del suo sostentamento per permettergli di mantenere la sua disciplina. Per altro verso la società vuole riportarlo all'interno della sua rete, in quanto possessore dell'autorità trascendente. Il *saṃnyāsin*, in altri termini, si formerà un seguito: perciò egli è conosciuto specialmente come fondatore di una setta. La setta, in India, ha normalmente come fondatore un *saṃnyāsin*, e suo successore alla guida dei discepoli laici sarà uno dei suoi discepoli.

Varṇa e āśrama. Il *dharma*, l'ordine del mondo, è universale e perciò deve regolare sia la vita mondana che quella del rinunciante. Di questo tratta il *varṇāśramadharma*, l'ordine delle caste (*varṇa*) e degli stadi dell'esistenza (*āśrama*, «luogo di penitenza», da cui anche dimora degli asceti). Mentre la casta regola la società mondana, gli stadi dell'esistenza forniscono un luogo al suo opposto, la rinuncia. Per quanto riguarda la casta, va sottolineato che la *smṛti* conosce due termini, *jāti* (nascita) e *varṇa* (forma, colore), che in certa misura sono intercambiabili anche se in realtà tra essi vi è una marcata differenza. Esistono soltanto quattro *varṇa*: *brāhmaṇa* (brahmani), *kṣatriya* (guerrieri), *vaiśya* (produttori) e *śūdra*, i servitori dei tre *varṇa* di «nati due volte» (cioè coloro che sono stati iniziati ai *mantra* vedici); invece il numero delle *jāti* è illimitato. Si dice che esse siano sorte in origine da unioni miste tra i quattro *varṇa*. L'ordine scritturale dei *varṇa*, tuttavia, è basato sulla loro rigida separazione, perché tra essi non sono permessi né il matrimonio né la commensalità. Ma poiché nessuna società può sussistere sulla base di un singolo principio di separazione, le *jāti* permettono alla società di funzionare, anche se ciò significa che la società delle *jāti* è fondata su una grave trasgressione, il *varṇasaṃkara*, la «mescolanza dei *varṇa*». [Vedi anche *VARṆA E JĀTI*].

Il principio di separazione deriva dunque dall'individualizzazione del sacrificatore vedico, che seguì, a sua volta, all'esclusione del conflitto e della competizione. La tendenza all'individualizzazione non si fermò di fronte al confine costituito dai *varṇa*, dal momento che le regole scritturali proibivano i matrimoni perfino fra lontani parenti e impedivano, di fatto, la formazione di reti matrimoniali estese. Come l'individualizzazione del sacrificatore, anche la separazione dei *varṇa* conduce a un ordine statico e privo di conflitti, attraverso l'esclusione

delle relazioni sociali. L'ordine scritturale dei *varṇa* separati è, in ultima analisi, incompatibile con la realtà delle *jāti*, che nel conflitto assicurano l'associazione.

Anche se nei testi non è apertamente indicato, il principio religioso dell'ordine delle *jāti* sembra l'interdipendenza asimmetrica tra puro e impuro, dove l'impuro è la «ricaduta» nei processi vitali, compresa la morte e il decadimento fisico. La loro gerarchia, così come la loro necessaria complementarità, portò il sociologo francese Louis Dumont alla sua importante analisi dell'ordine castale indiano come basato sul principio religioso della gerarchia puro-impuro. Questa analisi, che regge perfettamente per l'ordine delle *jāti*, tuttavia non funziona per il *varṇa* scritturale, che rifiuta la relazione di complementarità e di interdipendenza a favore della separazione e dell'indipendenza.

Questo problema è particolarmente chiaro nel caso del brahmano. In quanto depositario ideale e sostenitore della *śruti* trascendente, il brahmano dovrebbe essere immacolato e puro. Ma questo requisito minaccia di renderlo dipendente dall'impuro (come lo spazzino o il lavandaio) e tali relazioni di dipendenza fatalmente minerebbero la sua purezza. La purezza, dunque, è l'assenza di relazioni. In senso stretto egli non dovrebbe essere un sacerdote, poiché questo lo coinvolgerebbe in relazioni sociali di una natura particolarmente pericolosa, perché sacra. Idealmente, il brahmano dovrebbe stare fuori dalla società, e il brahmano supremo dovrebbe essere colui che non ha potere o ricchezza e nemmeno provviste per il giorno successivo, e che celebra il rituale in se stesso e solamente per se stesso. Pertanto egli sopporta lo scontro dell'incompatibilità tra l'interdipendenza delle *jāti* e la separatezza del *varṇa*. Il brahmano ideale, in altre parole, dovrebbe essere un rinunciante. La tensione fra *jāti* e *varṇa* è simile a quella tra società e rinuncia, e deriva di fatto dalla stessa fonte.

La teoria scritturale dei quattro stadi dell'esistenza (*āśrama*) unisce in un unico schema la vita sociale e quella di rinuncia. Questi quattro stadi sono quelli dello studente che memorizza i *Veda* (*brahmacārin*); del padre di famiglia sposato (*gṛhastha*); dell'eremita abitante della foresta (*vānaprastha*), che ancora mantiene il proprio fuoco domestico; e del rinunciante individualizzato (*saṃnyāsin*), che ha interiorizzato il fuoco e di conseguenza il rituale. Tra queste quattro figure solamente il *gṛhastha* è un membro a tutti gli effetti della società e, in quanto tale, deve compiere i suoi doveri scritturali verso i veggenti vedici sostenendo la *śruti*, verso gli antenati attraverso la progenie e verso gli dei con il sacrificio. Soltanto dopo aver completato questi doveri, specialmente la continuazione della stirpe, il padre di famiglia è libero di ritirarsi dal mondo e di ricercare la liberazione finale (*mokṣa*). Sembrerebbe, ancora una volta, che il principio fondamentale sia l'opposizione tra vita sociale e vita di rinuncia. Dapprima le due condizioni contrapposte occupavano ciascuna la propria parte in uno schema di alternanza ciclica dell'esistenza comunitaria, segnato dallo stabilirsi nella foresta e dal successivo ritorno nella società. Quando questo ciclo di alternanza si interruppe, le fasi opposte, divenute ormai incompatibili, ricevettero il proprio riconoscimento posizionandosi nella successione lineare dei quattro *āśrama*, che ricoprivano per intero l'esistenza dell'individuo. [Vedi anche *RITI DI PASSAGGIO INDUISTI*].

Ahiṃsā, *il vegetarianesimo e la vacca.* *Ahiṃsā* (nonviolenza) introduce la natura problematica della relazione tra *śruti* e *smṛti*. Essa, come è noto, proibisce categoricamente l'uccisione di animali, anche se la *śruti* prescrive il sacrificio animale e la consumazione (almeno in piccola parte, l'*iḍā*) della carne della vittima. Ludwig Alsdorf ha identificato tre diversi stadi. In un primo momento non si tratta di una regola generale contro la consumazione della carne, ma soltanto contro alcuni particolari tipi di animali; in una seconda fase viene proibita l'assunzione della carne, facendo però eccezione per il contesto del sacrificio animale; soltanto il terzo stadio, il più recente, introduce l'assoluta proibizione della carne (insieme con le bevande inebrianti, come la *surā*). In questo modo, tuttavia, non si spiega il motivo della nascita dell'*ahiṃsā*. Spesso si è pensato a influssi esterni all'Induismo, come il Buddhismo e il Jainismo; Alsdorf suggerisce di rivolgersi alla civiltà indiana prearia per individuare la fonte della proibizione. Hanns-Peter Schmidt, invece, ha sottolineato come già il rituale vedico manifesti una forte avversione contro la violenza dell'immolazione, dal momento che qualche sua parte mostra il tentativo di eliminare, appunto, la violenza insita nell'uccisione sacrificale. L'*ahiṃsā*, per Schmidt, deriverebbe dall'interiorizzazione del rituale, che eliminò gli atti esterni che servivano a nascondere il male dell'uccisione: esso rimane così ancora percepibile, perfino nel sacrificio interiore di tipo *prāṇāgnihotra*. Da quel momento in poi l'unica possibilità rimaneva l'assoluta proibizione della carne. [Vedi anche *AHIṂSĀ*].

Il problema è ulteriormente complicato dal fatto che la vacca è considerata sacra e la sua carne è di conseguenza proibita, una regola anch'essa estranea alla *śruti*. Sia l'*ahiṃsā* che la proibizione della carne di vacca, a ben vedere, possono essere considerate regole derivate del rituale *śrauta*, sebbene in modo diverso da quello proposto da Schmidt. Si tratterebbe, in origine, dell'alternanza di fasi diverse: quella del guerriero sacro itinerante (il *dīkṣita*), impegnato a conservare e ad aumentare la propria mandria di vacche (e obbligato, di conseguenza, a non mangiarne la carne), contrapposta al ritorno a casa, celebrato da una grande festa sacrificale che cancella la

proibizione della consumazione di carne. La fase itinerante del guerriero sarebbe stata decisamente violenta, ma vegetariana; la fase sedentaria avrebbe capovolto la situazione: mangiare la carne è permesso, o addirittura prescritto, ma le relazioni sociali devono essere caratterizzate dalla nonviolenza. In questo modo il vegetarianesimo e il tabu della vacca possono essere ricondotti a origini diverse e perfino contrapposte l'una all'altra. Quando la contrapposizione tra il guerriero itinerante e il padrone di casa perse il sostegno dell'alternanza ciclica, sia l'uno che l'altro furono identificati e omogeneizzati nel padre di famiglia-sacrificatore. Egli doveva essere nonviolento e astenersi dalla vacca, ma allo stesso tempo doveva celebrare il sacrificio: in esso, anche in quello esclusivamente vegetale, è sempre implicita l'uccisione delle sostanze sacrificali, poiché triturare e spremere sono sempre, in qualche modo, «atti di uccisione».

Ma anche se in questo modo è possibile spiegare l'origine del vegetarianesimo basato sull'*ahiṃsā* e della considerazione della vacca come sacra, rimane il conflitto non risolto tra la *śruti* e la *smṛti*, che viene formulato nei termini delle due sfere contrapposte della vita sociale e della vita di rinuncia. Mangiare carne è il percorso normale del mondo (*pravṛtti*), ma l'astinenza (*nivṛtti*, il termine per la cessazione dei processi mondani) comporta remunerazioni spirituali di assoluta importanza (*Mānava Dharmaśāstra* 5,56).

Le istituzioni di culto. Nei testi si incontra una ricchissima mitologia, separata, ma non completamente dissociata, dal principio cosmico impersonale. Già il rituale vedico aveva avuto la meglio sugli dei come forze cosmiche e li aveva ridotti a semplici nomi, che trovavano ormai spazio soltanto nei *mantra*. Per questo i *Veda* sono fondamentalmente aniconici. Il Brahmanesimo, invece, lascia ampio spazio alle convinzioni e alle pratiche teistiche (che forse non erano neppure assenti, ma soltanto ignorate, nelle scritture vediche). La *Śvetāśvatara Upaniṣad*, considerata il testo che per primo introduce l'Induismo teistico, colloca nella posizione centrale il «Signore» (*īśa* o *īśvara*). Intimamente connesso con il *brahman* impersonale, egli è, nella sua relazione con l'uomo, sia trascendente sia immanente. Egualmente trascendenti e immanenti, e in quanto tali da distinguere accuratamente dalla massa delle divinità, sono anche Śiva (Rudra), a cui si riferisce in primo luogo il termine *īśa* o *īśvara*, e Viṣṇu. Insieme con Brahmā personificato (che quasi non possiede culto), essi sono spesso rappresentati iconograficamente come la *trimūrti*, il «triplice corpo» o trinità.

Il teismo apre la via alle istituzioni di culto, la prima delle quali può essere considerata il tempio. Esso si sviluppò da un semplice santuario all'aria aperta fino a complessi architettonici sempre più elaborati, con una cella centrale e la divinità (*mūrti*) collocata in una struttura massiccia, a forma di torre, capace di ispirare timore reverenziale, circondata da santuari e nicchie minori per le altre divinità, con l'intero complesso delimitato da una cinta esterna. [Vedi anche *TEMPIO INDUISTA*]. La seconda istituzione è la *pūjā*, la forma di culto fondamentale, sia nell'ambiente domestico sia, in modo più elaborato, nel tempio. Sebbene la *pūjā* esistesse già in precedenza, la sua canonizzazione nei testi del Brahmanesimo rappresenta un nuovo sviluppo. Il suo schema di base è costituito dall'accoglienza di un ospite di riguardo, al quale si offrono un bagno, vestiti, cibo e un luogo per riposare. Nei grandi templi di Śiva e di Viṣṇu la *pūjā* è assai elaborata, costituendo una cerimonia completa e regale, che coinvolge anche le consorti del dio e i suoi seguaci divini. In questo significato di ospitale accoglienza offerta all'ospite, la *pūjā* è strettamente correlata con il rituale vedico, che, come ha messo in rilievo Thieme (vedi sopra), deriva dal medesimo schema. Ciò non significa, tuttavia, che la *pūjā* si sia sviluppata a partire dal rituale vedico: l'uno e l'altra, piuttosto, rappresentano realizzazioni diverse dello stesso schema di base. [Vedi anche *PŪJĀ INDUISTA*].

L'individualizzazione realizzata dal ritualismo vedico è una caratteristica anche del Brahmanesimo: questo si può chiaramente notare nella *pūjā*. La *pūjā* domestica, infatti, come il rituale *gṛhya* vedico, è esclusivamente un affare di famiglia e la tendenza individualistica si evidenzia in modo ancora più evidente nel tempio. Sebbene quivi siano sempre presenti grandi folle durante le feste religiose principali, esse non partecipano alla *pūjā* vera e propria. Per manifestare la propria venerazione e per ottenere una visione (*darśana*) della divinità, infatti, i devoti passano, uno alla volta, davanti all'apertura della cella. Come il Vedismo, anche il Brahmanesimo è del tutto privo di manifestazioni religiose pubbliche e collettive. Alcune feste regali, come l'elevazione del «palo di Indra» (*Indradhvaja*, una sorta di albero del maggio), sono descritte nei poemi epici e nei *purāṇa*, ma non sono in alcun modo obbligatorie. Per quanto riguarda lo Śrāddha celebrato in onore degli antenati, esso può essere di fatto un raduno a cui intervengono molti ospiti, ma i testi *dharma* esplicitamente preferiscono che il patrono non inviti più di tre brahmani, o perfino solamente uno (*Mānava Dharmaśāstra* 3,125; 126; 129). Mentre l'Induismo prevede grandi festività religiose pubbliche, il Brahmanesimo rimane fedele all'individualismo del Vedismo.

Ma il concetto cultuale principale che pervade la religiosità indiana nel suo complesso è la *bhakti* («partecipazione»), la devozione amorevole ed esclusiva verso una divinità (generalmente conosciuta, in questo contesto, come il *bhagavat*, «il beato»), nel cui essere il devoto (*bhakta*) anela ad avere parte. [Vedi *BHAKTI*]. Sebbene si situi, per così dire, al lato opposto rispetto al ri-

tualismo vedico e al pensiero delle *upaniṣad*, la *bhakti* sembra essere assai antica. Nel suo atteggiamento di devozione amorosa essa è già raccomandata in *upaniṣad* relativamente antiche, come la *Kaṭha Upaniṣad*. Il termine compare per la prima volta nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, che spicca per la sua posizione teistica. È nella *Bhagavadgītā* (*Mahābhārata* 6,25-42), tuttavia, che la *bhakti* è canonizzata come la terza «via» (*mārga*), insieme all'(upaniṣadica) conoscenza (*jñāna*, cioè «conoscenza» del *brahman*) e al ritualismo (*karman*). In questo testo la *bhakti* è connessa con il concetto di azione mondana disinteressata (*karmayoga*, «aggiogarsi all'azione»). Ciò significa che il devoto deve compiere tutte le azioni che la sua posizione nella vita gli richiede (anche se ciò significa che il guerriero Arjuna deve uccidere i suoi parenti), ma senza alcun interesse personale. Si tratta di un atteggiamento di rinuncia: il devoto rinuncia al risultato, al «frutto» (*phala*) delle sue azioni. Questo atteggiamento è la risposta alla frattura che separa l'esistenza mondana dalla rinuncia al mondo. Ma la fusione di vita mondana e di vita di rinuncia si può raggiungere solamente al prezzo di un paradosso: il devoto è completamente impegnato nell'attività mondana, compreso ogni suo violento conflitto, ma non impegna se stesso.

Il Bhagavat (o Bhagavān), il dio del *bhakta*, è in genere una forma di Viṣṇu. La sua connessione con il pilastro cosmico e i suoi *avatāra* (o «discese») nel mondo per restaurare il *dharma* e salvare l'umanità hanno fatto di lui il mediatore ideale tra l'uomo e la trascendenza. La *bhakti* del devoto è indirizzata specialmente verso due delle sue forme di *avatāra*, cioè Kṛṣṇa e Rāma. [Vedi *KṚṢṆA* e *RĀMA*]. Kṛṣṇa è venerato come il divino bambino o come il mandriano (*gopāla*), l'amante delle *gopī*, le pastorelle. Auriga e bardo (*sūta*: la combinazione delle due funzioni è comune), egli proclama la *Bhagavadgītā* al guerriero Arjuna. La sua storia è narrata nel decimo libro del *Bhāgavata Purāṇa*, un testo fondamentale per il culto *bhakti* e per l'arte religiosa, specialmente per le miniature. Rāma il sovrano, invece, è il protagonista del poema epico *Rāmāyaṇa*. Il testo di base della devozione a Rāma è il *Rāmacaritamānasa*, in antica lingua *hindī*, opera di Tulsīdās (XV secolo), una delle numerose rielaborazioni del classico poema epico. [Vedi *TULSĪDĀS*].

Concentrandosi sulla vita interiore e sull'atteggiamento del devoto, la *bhakti* come forma di culto non richiede installazioni o istituzioni specifiche. Essa conosce, tuttavia, una forma di culto «comunitario», sebbene informale: il canto di inni devozionali (*bhajan*). Sia nella sua forma individuale e interiorizzata che in quella «comunitaria», la *bhakti* si associa facilmente a templi e sette organizzate. Essa, infatti, abbraccia l'intera religiosità induista. Perciò, per esempio, traduce il concetto occidentale di religione meglio della parola *dharma*, che ha assunto questo senso soltanto nell'ultimo secolo e sottolinea, in modo piuttosto fuorviante, il diritto e la dottrina religiosa.

In assenza di un clero ben definito, la figura più importante nel Brahmanesimo, così come nell'Induismo in generale, è il *guru*, il maestro e guida spirituale. Egli è idealmente un rinunciante al mondo o, per lo meno, è apprezzato per la sua mancanza di interesse personale. Sebbene non sia un sacerdote nel senso di un officiante o di un dispensatore di sacramenti, mantiene un'autorità assoluta sugli affari personali dei suoi devoti, perfino in questioni non necessariamente di natura spirituale. Anche nel contesto della *bhakti*, che privilegia la relazione personale e diretta del devoto con il suo dio, il *guru* rimane il mediatore indispensabile. Egli può essere considerato come l'effettivo destinatario del culto. La religiosità indiana – è stato detto – sarebbe in grado di fare a meno dei suoi dei, ma non potrebbe rinunciare ai suoi *guru*.

Il Brahmanesimo, che propriamente non è un culto né una setta, è particolarmente ricettivo nei confornti di una grande varietà di convinzioni, pratiche e istituzioni. Il suo contributo più caratteristico e specifico nei confronti dell'Induismo è il riconoscimento fedele dell'autorità della *śruti*; forse ancora più importante è il fatto che il Brahmanesimo continua la tradizione individualistica di interiorizzazione che è stata il frutto principale del pensiero vedico.

Gli smārta. Il Brahmanesimo è ancora rappresentato ai giorni nostri dagli smārta (aderenti alla *smṛti*). Essi non sono una setta in senso istituzionale o dottrinale, ma una categoria aperta di brahmani (nell'India meridionale) che sostengono l'ortodossia non settaria. Le loro pratiche di culto sono principalmente di carattere privato e riservano uno spazio importante al rituale vedico *gṛhya*. Gli smārta frequentano i templi, specialmente quelli śivaiti, ma non possiedono propri templi specifici. Il culto si celebra in casa, dove è riservata una stanza speciale per la *pūjā*, ed è rivolto specialmente a cinque dei: Śiva, Viṣṇu, Durgā (consorte di Śiva), Sūrya, e Gaṇeśa dalla testa di elefante, che sono collocati agli angoli di un quadrato al cui centro è posta la divinità prescelta.

Gli smārta derivano la propria tradizione da Śaṅkara, il fondatore nell'VIII secolo dell'Advaita (non-dualista) Vedānta. Perciò riconoscono come proprio capo spirituale il capo dell'istituzione monastica (*maṭha*) della tradizione di Śaṅkara di Śṛngeri (nell'attuale Karnataka). Un'altra tradizione connette gli smārta con Kumārila, maestro della Mīmāṃsā (l'interpretazione delle regole del rituale vedico e, pertanto, del *dharma*) vissuto nell'VIII secolo. In questo modo la tradizione Smārta può affermare di derivare da entrambi gli aspetti della *śruti*, quello ritualistico e quello upaniṣadico (e perciò, rispet-

tivamente, dalla conoscenza del *karman* e da quella del *brahman*), rappresentati dalla tradizione vedāntica di Śaṅkara e dalla tradizione del ritualismo della Mīmāṃsā (vedi *VEDĀNTA*; *MĪMĀṂSĀ* e *VIṢṆUISMO*].

La tradizione brahmanica Smārta non conosce le drammatizzazioni e le istituzioni vivaci e colorate che sono spesso associate, non senza motivo, all'Induismo. Essa non propone un mondo incantato di magia e di potere numinoso, concentrandosi, al contrario, sul problema del *karman* e del *brahman* già prefigurato nel tardo Vedismo. Perciò si attiene alla *śruti* come verità ultima e fonte del *dharma*. Tollerante riguardo alle dottrine e alle pratiche settarie, che tende ad armonizzare, la tradizione Smārta non è un'ortodossia rigidamente definita. Ma essa rappresenta e in qualche modo fa sopravvivere i problemi centrali dell'Induismo, del passato e del presente.

[Per una discussione sul Vedismo e sul Brahmanesimo all'interno di un più ampio contesto storico e culturale, vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'* e *INDUISMO*. Molte divinità e termini tecnici presenti in questa voce sono il soggetto di specifiche voci].

BIBLIOGRAFIA

Generalità. Il testo classico è ancora H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 1894, 2ª ed. Stuttgart 1917. Utile e dettagliato è anche A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, 2ª ed. Westport/Conn. 1971. Datato ma ancora utile, specialmente per i riferimenti testuali, è A.B. Keith e A.A. Macdonell, *Vedic Index od Names and Subjects*, I-II, Varanasi 1958. Uno studio aggiornato è J. Gonda, *Veda und alterer Hinduismus*, 1960, 2ª ed. riv. Stuttgart 1978 (trad. it. *Veda e antico Induismo*, Milano 1981). Natura, stile e composizione del *corpus* dei testi sono ampiamente trattati in J. Gonda, *History of Indian Literature*, I, *Vedic literature. Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden 1975.

Mitologia. Presentazione generale in A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, New York 1974. Sistematico approccio cosmologico in A.H.J. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Ṛig-veda*, I-IV, 1878-1897, rist. Paris 1963; attenzione anche per i testi in prosa in A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I-II, 1927-1929, rist. Hildesheim 1965. Tra gli studi specializzati, in genere di ampia portata, citiamo H. Lüders e L. Alsdorf (curr.), *Varuṇa*, I-II, Göttingen 1951-1952; H.-P. Schmidt, *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Wiesbaden 1968; e F.B.J. Kuiper, *Ancient Indian Cosmogony*, New Delhi 1983. G. Dumézil ha proposto le sue teorie sociologiche in molte pubblicazioni di comparatistica indoeuropea: per un'utile analisi, cfr. C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley 1980 (3ª ed.). Studiosi importanti sono L. Renou (del quale alcuni importanti contributi sono in C. Malamoud, cur., *L'Inde fondamentale*, Paris 1978) e P. Thieme (le cui ricerche si concentrano sugli Aditya: *Mitra and Āryaman*, New Haven 1957; e *Kleine Schriften*, I-II, Wiesbaden 1971). Sull'identifcazione della pianta di *soma* con il fungo agarico muscario, cfr. il raffinato studio etnomicologico di R.G. Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968: la sua tesi, tuttavia, benché proposta con forza, non è generalmente accettata.

Rituale. A. Hillebrandt, *Ritual-Litterature. Vedische Opfer und Zauber*, (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde», 3.2), Strassburg 1897, rimane ancora la migliore presentazione generale. L'autorità principale sul rituale vedico era (ed è tutt'oggi) W. Caland, le cui traduzioni chiarirono la complessità del sistema rituale vedico: merita una speciale menzione W. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, I-III, Göttingen-Amsterdam 1921-1928. Per il ruolo del *Sāmaveda* nel rituale, cfr. W. Caland (trad.), *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, Calcutta 1931. Caland diede anche inizio allo studio della scuola Jaiminīya del *Sāmaveda*: W. Caland, *Das Jaiminīya Brāhmaṇa im Auswahl*, Amsterdam 1919. Rimane un capolavoro J. Eggeling (trad. e cur.), *The Śatapathabrāhmaṇa*, I-V, (Sacred Books of the East, 12, 26, 41, 43, 44), Oxford 1882-1900, rist. Delhi 1963. Si confronti A.B. Keith (trad.), *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya-Saṃhitā*, I-II, 1914, rist. Delhi 1967, con W. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, cit. Per una traduzione dei *Brāhmaṇa* del *Ṛgveda*, cfr. A.B. Keith (trad.), *Rigveda Brāhmaṇas. The Aitareya and Kauṣītakī Brāhmanas of the Rigveda*, (Harvard Oriental Series 25), 1920, rist. Delhi 1971. Per il rituale domestico, cfr. H. Oldenberg, *The Gṛhya-sūtras*, (Sacred Books of the East, 29, 30), 1886-1892, rist. Delhi 1964. Per il rituale «solenne» (*śrauta*) è disponibile ora un compendio di testi con traduzione inglese: C.G. Kashikar (cur.), *Śrautakośa*, Poona 1958-1982.

Il paradigma di base dei sacrifici, vegetale, animale e del *soma*, è descritto in A. Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*, Jena 1879; cfr. anche J. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886; W. Caland e V. Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte vedique*, I-II, Paris 1906-1907. I *sūtra* per l'Agnihotra sono stati tradotti da P.-E. Dumont, *L'Agnihotra*, Baltimore 1939; e i passi principali dei *brāhmaṇa* in H.W. Bodewitz, *The Daily Evening and Morning Offering according to the Brāhmaṇas*, Leiden 1976. L'Agnyādheya è stato studiato a fondo in Herta Krick e G. Oberhammer, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Wien 1982, che presenta traduzioni complete delle relative porzioni dei *brāhmaṇa*. Mentre l'interpretazione di Krick è ispirata alla comparatistica indoeuropea, più fattuale è T. Moody, *The Agnyādheya*, Diss. McMaster University 1980. I rituali regali del sacrificio del cavallo e del Rājasūya sono analizzati in P.-É. Dumont, *L'Aśvamedha*, Paris 1927; e in J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, The Hague 1957. L'Agnicayana è descritto, in base ai testi e alle dirette osservazioni compiute nel 1975 sulle celebrazioni dei brahmani Nambudiri, con registrazioni di canti e recitazioni, da F. Staal, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983.

La concezione del mondo dei *brāhmaṇa* e specialmente la loro identificazione, da parte degli studiosi moderni, come uno strumento intellettuale «prescientifico» per il controllo rituale dell'universo si trovano in S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, Paris 1966 (2ª ed.), con prefazione di L. Renou; e in H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919. Si contrappone all'interpretazione ma-

gico-cosmica del rituale in generale, e del rituale vedico in particolare, F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, in «Numen», 26 (1979), pp. 2-23; enfatizza strutture di per sé senza significato H.H. Penner, *Language, Ritual and Meaning*, in «Numen», 32 (1985), pp. 1-16. Per la continuità nell'Induismo del concetto vedico di sacrificio, cfr. Madeleine Biardeau e C. Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris 1996. Per l'idea del rituale sacrificale vedico come originato dalla riforma di un sacrificio cruento precedente, cfr. J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago 1985. Una dettagliata bibliografia si trova in L. Renou, *Bibliographie védique*, Paris 1931. Essa è continuata da R.N. Dandekar, *Vedic Bibliography*, I, Bombay 1946, e II-IV, Poona 1961-1985.

Brahmanesimo. Non esistono monografie dedicate al Brahmanesimo come soggetto separato. Esso è variamente definito come un particolare momento dello sviluppo religioso della tradizione postvedica oppure come l'ortodossia principale. L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, I-II, Paris 1947-1953, per esempio, raccoglie i documenti scritti dell'Induismo, compresi quelli nelle lingue regionali, sotto l'etichetta «Brahmanesimo» (I, cap. VI). Tra gli studi più antichi si può ricordare A. Barth e J. Wood (tradd.), *The Religions of India*, Delhi 1969 (2ª ed.), cap. II.

Centrale per il Brahmanesimo è il *dharma*. La miglior introduzione è R. Lingat, *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967 (trad. it. *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*, Milano 2003); P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, I-V, Poona 1968-1975 (2ª ed.), è una presentazione esauriente degli argomenti tradizionalmente raccolti sotto l'etichetta di *dharma*. Importante analisi sociologica della rinuncia al mondo è L. Dumont, *World Renunciation in Indian Religions*, in «Contributions to Indian Sociology», 4 (1960), pp. 53-62. Sulle caste e sui *varṇa* è fondamentale L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1966 (trad it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991): vi si sostiene che la società castale indiana (e addirittura l'intera civiltà indiana nel suo complesso) fosse racchiusa e tenuta insieme dal principio religioso della gerarchia. Questa concezione, tuttavia, è discutibile, perché utilizza un concetto troppo testuale di *varṇa*, che si riferisce non tanto all'insieme gerarchico, quanto a una rigida separazione, laddove l'istituzione religiosa della rinuncia tende alla frammentazione della società.

Il problema dell'*ahiṃsā* è discusso in L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden 1962; e in H.P. Schmidt, *The Origin of Ahiṃsā*, in J. Robert (cur.), *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, pp. 625-655. Sostiene l'origine ritualistica dell'*ahiṃsā* anche J.C. Heesterman, *Nonviolence and Sacrifice*, in «Indologica Taurinensia», 12 (1984), pp. 119-127.

Utile presentazione della mitologia in E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, New York 1969. Una selezione significativa in Cornelia Dimmitt e J.A.B. van Buitenen (curr. e tradd.), *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Puranas*, Philadelphia 1978. Analisi di notevole interesse sulla mitologia purāṇica in Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976 (trad. it. *Le origini del male nella mitologia indù*, Milano 2002).

JAN C. HEESTERMAN

VIJÑĀNABHIKṢU (circa XVI secolo d.C.), filosofo indiano ed esponente del sincretistico Sāṃkhya-Yoga e del sistema del Vedānta. Non sappiamo dove sia nato, ma alcuni studiosi hanno suggerito l'ipotesi che fosse nativo del Bengala. Il suo diretto discepolo fu Bhāvāgaṇeśa, che potrebbe essere lo stesso Gaṇeśa Dīkṣita, autore di un commentario sul *Tarkabhāṣā*.

Vijñānabhikṣu è una figura significativa per la storia della filosofia indiana. Anche se pensatore del Sāṃkhya-Yoga, elaborò nondimeno una sua propria visione filosofica. Fu autore di almeno sedici o diciotto opere, quattro o cinque delle quali sono disponibili come testi stampati. Le più importanti sono *Yogavārttika*, *Sāṃkhya-pravacana-sūtrabhāṣya* e *Sāṃkhyasāraḥ*. Scrisse anche dei commentari sul *Brahma Sūtra* e su varie *upaniṣad*, tra le quali *Katha*, *Kaivalya* e *Taittirīya*.

Vijñānabhikṣu fu indiscutibilmente un pensatore originale, ma la sua originalità venne sempre stemperata dalla tendenza al sincretismo, come si può notare nella sua combinazione del Sāṃkhya-Yoga con il pensiero Vedānta. Esclusivamente sua fu l'idea che il fine ultimo dell'individuo non sia la cessazione del dolore (*duḥkha*), ma la cessazione dell'*esperienza* del dolore. Sostenne che lo stato del *mokṣa* («liberazione») non sia la beatitudine e che quando le scritture parlano dello stato di beatitudine del sé (*ānandamaya*) in realtà intendano l'assenza del dolore.

Vijñānabhikṣu fu principalmente uno *yogin*, sia teorico che pratico. Nel suo *Yogavārttika*, dichiarò che lo Yoga (quello insegnato da Patañjali) è la strada migliore per la liberazione. Era convinto della necessità di riconciliare la filosofia del Vedānta con quella dello Yoga, per unire teoria e pratica. Era molto critico con l'Advaita Vedānta e accusò gli adepti di essere criptobuddhisti.

Per Vijñānabhikṣu, gli esseri senzienti (*jīva*) non sono identici al *brahman* (Īśvara o Parameśvara), ma sono solo parti del *brahman*. La relazione è quella tra la parte e il tutto, non di totale identità; i *jīva* sono le scintille del fuoco che è il *brahman*. Il *brahman* crea il mondo, talvolta detto *māyā* («illusione»). Tuttavia, secondo Vijñānabhikṣu, il mondo non è illusorio perché la *prakṛti* («materia, natura») è eterna e reale, essendo parte del *brahman*. La creazione è una trasformazione (*pariṇāma*) reale, non illusoria, come nella visione del Sāṃkhya.

L'interpretazione dello *Yoga Sūtra* di Vijñānabhikṣu differisce sia da quella di Vācaspati Miśra che da quella di Bhoja. La sua interpretazione del *vikalpa* («discrimi-

nazione mentale») riflette una influenza buddhista. La scuola Yoga considera il «sonno senza sogni» (*suṣupti*) come una «trasformazione» (*vṛtti*) della coscienza, mentre la scuola del Vedānta sostiene che non sia per nulla *vṛtti*. Bhikṣu riconcilia questi due punti di vista dicendo che esistono due stati di sonno senza sogni: *ardha* («metà») e *samagra* («pieno»). La scuola Yoga parla del primo e la scuola Vedānta del secondo.

Dio, il creatore, non è soltanto l'agente (come sostiene il Nyāya Vaiśeṣika) che crea l'universo come i vasai producono i vasi. La causalità di Dio è molto diversa dai tre tipi di causalità proposti dal Nyāya Vaiśeṣika: *samavāyin* («inerente»), *asamavāyin* («non inerente») e *nimitta* («causa efficiente»). Vijñānabhikṣu parla, piuttosto, di *adhiṣṭhāna kāraṇa* («causa base, contenitore»). Anche per Śaṃkara, il *brahman* è la base di tutti i cambiamenti e di tutte le causalità, ma, mentre Śaṃkara ritiene che tutti i fenomeni mutevoli siano irreali e la causa base sia reale, Bhikṣu asserisce che tutti i cambiamenti sono reali e che l'immutabile causa base, il *brahman,* sostiene questo principio della mutazione all'interno della sua unità individuale. Bhikṣu, rifiutando il non dualismo, favorisce il movimento della *bhakti*, che vede come una devozione vera al servizio di Dio, e si riferisce alla descrizione della *bhakti* di Bhāgavata in questi termini: «l'emozione che commuove il cuore e fa venire le lacrime agli occhi».

[Vedi anche *PATAÑJALI*].

BIBLIOGRAFIA

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, III, London 1940, cap. 22.

T.S. Rukmani (trad.), *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*, Delhi 1981. Testo e traduzione.

BIMAL KRISHNA MATILAL

VIṢṆU. All'epoca del *Ṛgveda*, il più antico documento religioso indiano (circa 1200-1000 a.C.), Viṣṇu doveva già essere una figura divina più importante di quanto non sembri dalle sue apparizioni testuali relativamente infrequenti. Egli è celebrato in pochi inni, dei quali le stanze 1,22,16-21 rivestiranno il ruolo di una sorta di confessione di fede, specialmente tra i viṣṇuiti Vaikhānasa, che li adattarono per fini consacratori e per invocare la presenza e la protezione del dio. [Vedi *VAIKHĀNASA*]. Queste stanze elogiano l'aspetto essenziale del carattere del Viṣṇu vedico, ossia il fatto che egli, partendo dal posto dove gli dei promuovono gli interessi umani, compia tre passi coi quali stabilisce l'ampiezza dimensionale effettiva dello spazio terreno nel quale tutti gli esseri dimorano (cfr. *Ṛgveda* 1,154,1 e 3, ecc.). Il passo più alto è nel regno dei cieli, al di là della comprensione mortale. Dunque, la sua penetrazione nelle regioni dell'universo, secondo l'interpretazione tradizionale indiana del carattere originale del dio come rappresentazione della pervasività, deve essere considerata una caratteristica centrale nel vasto complesso di idee nel quale figurava in origine il nome di Viṣṇu.

Virāj, ossia l'idea di estendere al massimo il principio femminile della creazione e l'ipostasi dell'universo concepito nell'insieme, divenne uno degli attributi di Viṣṇu. Poiché era essenziale allo stabilimento e al mantenimento del cosmo e benefica per gli interessi di uomini e dei, la sua pervasività ottenne ampio spazio nel primo caso e divino potere nel secondo. A colui che compie il sacrificio, e che ritualmente imita i tre passi di Viṣṇu identificandosi con lui, il dio conferisce il potere di conquistare l'universo e di raggiungere «la meta, il sicuro fondamento, la somma luce» (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,9,3,10). La pervasività di Viṣṇu si manifesta anche nell'asse cosmico centrale, il pilastro dell'universo, la cui estremità inferiore è visibilmente rappresentata dal palo eretto sul terreno sacrificale. Questo asse raggiunge la terra nel centro o ombelico dell'universo, mettendo i livelli cosmici in comunicazione l'uno con l'altro; esso perciò costituisce sia un mezzo per raggiungere il cielo, sia un canale attraverso il quale la beatitudine celeste può raggiungere gli uomini. In questo ombelico ha luogo il sacrificio con il quale Viṣṇu è costantemente identificato.

Nel *Ṛgveda*, Viṣṇu è alleato e intimo amico di Indra. Nella letteratura vedica *brāhmaṇa* posteriore, due miti ṛgvedici che si ricollegano a Viṣṇu, o a Viṣṇu e Indra, vengono ulteriormente sviluppati fino a divenire, come due altri miti, i semi di alcuni degli *avatāra* del dio. Dopo che Indra aveva ucciso un cinghiale che rubava i beni degli *asura* (antidei), Viṣṇu (ossia, il sacrificio) si portò via l'animale, con il risultato che gli dei ottennero i beni dei loro nemici. A questo cinghiale, identificato poi con il dio creatore Prajāpati, veniva anche attribuita l'azione di aver suscitato la terra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 14,1,2,11). Nel corso del tempo, Viṣṇu si fuse con Prajāpati, e nel *Mahābhārata* (3,142,56) è lui che salva la terra sovrappopolata facendola risorgere. [Vedi *PRAJĀPATI*]. Il grande pesce (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,8,1) che libera Manu, il primo essere umano, dal diluvio appare più tardi come una forma di Brahmā (*Mahābhārata* 3,185) e diventa, nei *purāṇa* postepici, un *avatāra* di Viṣṇu.

Un insieme di correnti religiose contribuì allo sviluppo del Viṣṇuismo postvedico. Nei secoli immediatamente precedenti all'inizio dell'era volgare, Viṣṇu si fu-

se con diverse altre figure divine, mitiche, eroiche o leggendarie. Tra di esse figurano: 1) l'uomo cosmico primordiale (*puruṣa*), incarnante l'idea che la creazione è l'autolimitazione della persona trascendente (*Ṛgveda* 10,90), idea che divenne la chiave di volta della filosofia viṣṇuita; 2) il dio creatore Prajāpati; 3) Nārāyaṇa, una figura divina che si configura nella narrazione di tre asceti che non arrivano mai a contemplarla, poiché questo è un privilegio di coloro che seguono il cammino della *bhakti* (*Mahābhārata* 12,321ss.); e 4) Kṛṣṇa che, in forma umana, nella *Bhagavadgītā* (*Mahābhārata* 6,23-40) insegna come combinare una normale vita sociale con una prospettiva di liberazione finale. Sebbene queste figure, quando sono incarnate da Viṣṇu, rappresentino particolari aspetti del suo carattere o delle sue attività, esse al contempo continuano spesso a indicare anche i protagonisti di temi mitici talvolta quasi indipendenti. Tale pluralità di nomi aiuta inoltre a superare le incongruenze dovute al fatto che Viṣṇu è sia essere supremo sia divinità responsabile di particolari doveri e attività: «l'unico dio [trino], Janārdana [Kṛṣṇa], è chiamato Brahmā, Viṣṇu e Śiva a seconda che egli crei, conservi o distrugga» (*Viṣṇu Purāṇa* 1,2,62).

Nel periodo epico (circa 500 a.C.-200 d.C.), Viṣṇu assunse definitivamente l'aspetto divino che mantiene ancor oggi, ossia quello di preservatore e protettore del mondo, signore e governatore di ogni cosa. Eppure, molti dei suoi nomi ed epiteti continuano a riferirsi a tratti caratteriali propri di un grande dio della sfera mitologica. Inoltre, gli vengono attribuiti azioni e caratteri degli dei locali, in particolare quelli di Indra. Mentre nel *Ṛgveda* non vengono attribuite a Viṣṇu imprese guerresche in prima persona ma solo un appoggio a Indra nei suoi scontri con i demoni, già in epoca antica egli viene descritto come un lottatore e uno sterminatore di nemici che nelle versioni precedenti venivano uccisi da Indra, come avvenne nel caso di Jambha, il disturbatore del sacrificio.

Nella vasta letteratura viṣṇuita postepica vengono inseriti molti episodi mitici allo scopo di mostrare come dio, quando è devotamente venerato, sia disposto ad apparire in una delle sue forme per aiutare o proteggere i suoi devoti. Per esempio, nella storia dei due demoni Madhu e Kaiṭabha – che nella versione più antica (*Mahābhārata* 3,194) intimidivano Brahmā e nella versione più tarda (*Jayākhya Saṃhitā* 2,45ss.) rubano il *Veda* così che il mondo cada in rovina – gli dei e i demoni lodano Viṣṇu che, grazie alla sua conoscenza superiore, ha ripristinato il *Veda* e che, con una battaglia durata molte migliaia di anni, ha ucciso i demoni rivestendo un corpo fatto di *mantra* che rappresentano la sua *śakti* (potere creativo superempirico). Da questa storia prende origine il suo epiteto *Madhusūdana*, o «distruttore di Madhu».

Viṣṇu è raffigurato di solito come un giovane uomo dalla pelle blu e con quattro braccia, che tiene nelle sue mani una conchiglia (oggetto di buon augurio che rappresenta la fertilità e che ha fama di rafforzare i poteri divini), un disco (la sua invincibile arma infuocata), una mazza, e un loto (che, uscendo dalla profondità delle acque, mette in evidenza la loro potenzialità vitale). Egli indossa il miracoloso gioiello Kaustubha (che è emerso dal turbinio dell'oceano). Il caratteristico ricciolo di capelli sul collo è chiamato *śrīvatsa* («favorito della dea Śrī») e lo caratterizza come sovrano universale. Questi attributi mitologici sono spesso impiegati come aiuto alla devozione. La semplice presenza di Viṣṇu che cavalca l'aquila Garuḍa, manifestazione teriomorfica della sua natura e della sua energia, è sufficiente, tanto nel mito quanto in letteratura e nelle arti plastiche, a sottomettere i serpenti demoniaci.

Nel periodo postvedico, la consorte di Viṣṇu è conosciuta con due nomi, Śrī e Lakṣmī; in origine si trattava di due dee distinte, la prima che rappresentava la fortuna e la prosperità, e la seconda che presiedeva alla mietitura. Come Viṣṇu, anche Śrī-Lakṣmī è eterna e onnipresente. Associata in ogni possibile modo al simbolo del loto, di lei si narra che sia sorta dall'oceano per presiedere alla prosperità della terra. In tale forma, Viṣṇu le è unito in tutte le sue incarnazioni: egli, «marito di Śrī», è il creatore, lei, la creazione; lei è la terra, e lui il suo supporto; egli è unito a tutti gli esseri maschili, lei a quelli femminili, e così via. Nell'immaginario mitico, Lakṣmī non lascia mai il fianco di Viṣṇu. Nell'Induismo più tardo, Lakṣmī, come *śakti* di Viṣṇu, è causa strumentale e materiale dell'universo, mentre il dio stesso ne è la causa efficiente. Indissolubilmente associati l'uno all'altra, essi costituiscono il *brahman* personale, detto anche Lakṣmī-Nārāyaṇa. Tuttavia, essi sono distinti: lei agisce da sola, ma tutto quel che fa è l'espressione dei desideri di lui. Lakṣmī compare anche in varie storie mitiche sotto diversi nomi (Mahālakṣmī, Bhadrakālī, ecc.). Molti di questi nomi denotano particolari aspetti della Prosperità (Śrī-Lakṣmī); alcuni appaiono, come compagne di Viṣṇu, come le dee della Vittoria (Jayā), della Fama (Kīrti), e così via. Benché l'associazione con una seconda consorte, Bhūdevī, la terra, faccia di lui un bigamo, le relazioni di Viṣṇu con le molte incarnazioni della sua sposa sono spesso caratterizzate da passione giovanile, avventure spericolate, ed emozioni fin troppo umane. Egli rapisce Rukmiṇī – sebbene la ragazza sia promessa a Śiśupāla, che il dio decapita – e la sposa (*Mahābhārata* 2,37ss.); presto ella viene intesa come incarnazione di Śrī, destinata a sposare Viṣṇu-Kṛṣṇa (*Harivaṃśa* 104ss.). [Vedi *DEA, CULTO DELLA*].

Nel suo carattere supremo, e al contempo trino, Viṣṇu, il Signore e la somma Persona, il principio primordiale non manifesto, assorbe l'universo alla fine di uno

yuga (età del mondo) divenendo, in successione, sole incandescente, vento bruciante e pioggia torrenziale (*Matsya Purāṇa* 1,67). Quando il mondo è tornato a essere l'acqua indifferenziata dalla quale era sorto, Viṣṇu (insieme con Lakṣmī, secondo certe versioni) si mette a dormire su un serpente dalle mille teste chiamato Śeṣa, «colui che rimane» (perché rappresenta il residuo rimasto dopo che l'universo e tutti gli esseri sono stati formati dalle acque cosmiche dell'abisso), o Ananta, «il senza fine» (che, simboleggiando l'eternità, è identico con l'oceano dal quale il mondo si evolverà come esistenza temporale e, in ultimo, anche con Viṣṇu stesso). Insieme con il serpente e con l'oceano sul quale l'animale galleggia, Viṣṇu costituisce dunque la triplice manifestazione dell'unica sostanza cosmica divina e dell'energia che soggiace a tutte le forme dell'esistenza fenomenica. Durante il suo sonno, il mondo è soltanto «pensato», e dunque non ha esistenza. Quando il dio si sveglia, si raccoglie in meditazione per ricrearlo. Un loto spunta dal suo ombelico, e su questo fiore nasce il demiurgo Brahmā, che crea il mondo. Poi, mentre risiede nei cieli più alti (*Vaikuṇṭha*), Viṣṇu nella forma di *puruṣa* preserva il mondo finché esso non è nuovamente maturo per la dissoluzione.

Lo sviluppo di tanti miti e narrazioni mitiche attesta l'adattabilità e la versatilità di Viṣṇu. Per esempio, le fonti più antiche (*Mahābhārata* 1,16ss.) riportano soltanto che Viṣṇu-Nārāyaṇa raccomanda agli dei e agli *asura* di agitare l'oceano per acquisirne l'*amṛta*; poi, nella forma di un'anonima donna, egli mette in salvo la sua bevanda di vita eterna dagli *asura*. Versioni posteriori riportano la sua apparizione nei panni di un'affascinante giovane donna, Mohinī («colei che illude»), che inganna gli *asura* e distribuisce l'*amṛta* agli dei.

In innumerevoli racconti che attestano la credenza popolare in un intervento di Viṣṇu nelle vicissitudini della vita umana, l'elemento mitico si mescola alla leggenda non meno di quanto accada in molte narrazioni agiografiche che, come la letteratura devozionale in generale, riattivano il potere inerente alle storie mitiche. L'invocazione della protezione divina si accompagna spesso, perciò, alla citazione di una qualche grande impresa o di un importante aspetto mitico. Così Kṛṣṇa-Viṣṇu, che rese felici gli dei uccidendo Kaṃsa (*Mahābhārata* 2,13,29ss.) si rivelerà senza dubbio un soccorritore competente e attendibile. Ascoltare la storia sacra del *Rāmāyaṇa*, che narra le eroiche gesta di Viṣṇu che discende sulla terra per salvare l'umanità, è considerato un modo certo di assicurarsi lunga vita, purità morale, e buona fortuna (*Rāmāyaṇa* 7, ultimo capitolo).

Sintetizzandone la teologia, la filosofia, la mitologia e la pratica religiosa, il Viṣṇuismo distingue cinque forme di Dio:

Dio nella sua forma trascendente con i suoi sei attributi: onniscienza, attività fondata sul suo carattere di Signore indipendente, abilità, forza, virtù combinata con energia, e brillante autosufficienza.

Gli *avatāra*, nei quali il dio manda il proprio il proprio Sé a salvare il *dharma* (ordine, stabilità) e l'umanità, e a proteggere i buoni e a distruggere i malvagi, evidenziando così il suo provvidenziale interesse per l'umanità tutta. Benché siano pieni di meraviglie e miracoli, i miti degli *avatāra* presentano Viṣṇu come un personaggio essenzialmente umano, le cui azioni sono riconducibili entro i limiti della nostra comprensione. [Vedi *AVATĀRA*].

Le emanazioni (*vyūha*) del suo potere, ossia Vāsudeva (Kṛṣṇa), Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, e Aniruddha (rispettivamente, fratello, figlio e nipote di Kṛṣṇa) che, come gli *avatāra*, rappresentano un tentativo di mantenere un principio monoteistico di base pur incorporando le manifestazioni del suo essere. Inoltre, questo è anche un tentativo di armonizzare la teologia con la mitologia e la filosofia poiché, assegnando a queste figure determinate funzioni in una spiegazione sistematica dell'universo, i teologi possono giustificare il ruolo di Viṣṇu per quel che concerne la creazione, la preservazione e l'assorbimento dell'universo. [Vedi *KṚṢṆA*].

Il dio immanente, il sovrano intrinseco.

La *mūrti* (immagine o statua), ossia la forma più concreta del dio. [Vedi *MŪRTI*].

[Per il culto locale di Viṣṇu e le sue manifestazioni storiche, vedi *VIṢṆUISMO*. Per la sua dimensione mitica, vedi *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*. Vedi anche *MAHĀBHĀRATA* e *BHAGAVADGĪTĀ*].

BIBLIOGRAFIA

S. Bhattacharji, *Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas*, New York 1970.

J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht 1954, Delhi 1969 (2ª ed).

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, *Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1978 (2ª ed. riv.), II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963 (trad. it. *Le religioni dell'India*, I, *Veda e antico Induismo*, II, *L'Induismo recente*, Milano 1981).

J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970, rist. New Delhi 1996.

J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, in *A History of Indian Literature*, I, fasc. 1, Wiesbaden 1977.

M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966.

H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, J. Campbell (cur.), New York 1946, rist. Princeton 1992 (trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1995).

JAN GONDA

VIṢṆUISMO. [Questa voce tratta le diverse manifestazioni regionali riguardanti il culto del dio Viṣṇu e di altre divinità correlate. Essa consiste di tre articoli:

Panoramica generale
Bhāgavata
Pāñcarātra

Per una discussione dei sistemi religiosi che si svilupparono attorno al dio Kṛṣṇa, vedi anche *KṚṢṆAISMO*. Altre specifiche espressioni di Viṣṇuismo si possono trovare in *ĀḺVĀR*; *ŚRĪ VAIṢṆAVA* e *VAIKHĀNASA*. *VIṢṆU*, *RĀDHĀ*, *KṚṢṆA* e *RĀMA* sono anche i soggetti di voci indipendenti].

Panoramica generale

L'origine del Viṣṇuismo come setta teistica non può assolutamente essere fatta risalire al dio Viṣṇu del *Ṛgveda*. Di fatto, il Viṣṇuismo non ha alcuna origine vedica. L'indologia ha ormai superato la sua antica tendenza a far derivare tutte le ideologie e le pratiche religiose dell'India classica – in effetti, tutti gli aspetti del pensiero e della cultura indiana classica – dai *Veda*. Bisogna considerare che, quando gli Arii vedici migrarono in India, essi non giunsero in un vuoto religioso. Grazie alle nuove documentazioni disponibili, è possibile identificare almeno due culti prevedici non arii. Uno era il culto dei *muni-yati*, che deve essere distinto dall'esotico culto dei *ṛṣi* vedico ario. Il culto dei *muni-yati*, con le sue caratteristiche peculiari, come *yoga*, *tapas e saṃnyāsa*, era una componente intrinseca sia della religione di Śiva, che era profondamente radicata e ampiamente diffusa nell'India prevedica, sia del complesso religioso-filosofico dell'antico Magadha, che funse in seguito quale sorgente di religioni eterodosse come il Jainismo e il Buddhismo. Il secondo culto, quello della *bhakti*, è più pertinente alla presente trattazione. Il carattere autoctono della *bhakti* nel senso di devozione esclusiva a una divinità personale, come messo in evidenza da numerose religioni indiane indigene, è oggigiorno generalmente accettato. Questi due culti si possono considerare molto influenti sul culto ieratico vedico, in misura sia positiva sia negativa. L'aspetto positivo è che la religione vedica adottò nel proprio pantheon la figura dello Śiva prevedico e non ario sotto l'aspetto di Rudra. Analogamente, vi è motivo di ritenere che alcuni degli inni di Vasiṣṭha a Varuṇa nel settimo libro del *Ṛgveda* riflettano alcuni tratti essenziali di *bhakti*. In senso negativo, la religione ieratica vedica tradisce chiaramente la sua avversione a orpelli della religione di Śiva come *yati*, *śiśnadeva* e *mūradeva*.

Una volta stabilitasi, la religione vedica riuscì a sopprimere i culti religiosi autoctoni dell'India per un periodo abbastanza esteso. Quando, tuttavia, verso la fine dell'epoca delle principali *upaniṣad* (tra l'VIII e il VI secolo a.C.), l'autorità del Vedismo cominciò a declinare, i culti religiosi non vedici si affermarono di nuovo. Mentre alcuni di essi, come quelli che si sarebbero in seguito sviluppati nel Jainismo e nel Buddhismo, rifiutavano di riconoscere l'autorità vedica, i culti teistici ricercarono la sua benedizione e sanzione.

Vāsudevismo. Il culto teistico si incentrava sulla *bhakti* per l'eroe vṛṣṇi divinizzato, Vāsudeva, che non è menzionato in alcun testo antico. Con il declino del Vedismo, il culto emerse come forza importante. Stranamente, la documentazione disponibile dimostra che l'inizio di ciò che noi intendiamo oggi per Viṣṇuismo fu caratterizzato dal culto di Vāsudeva, e non da quello di Viṣṇu. Questo Vāsudevismo, che rappresenta la fase di Viṣṇuismo più antica a noi nota, si era già probabilmente stabilizzato all'epoca di Pāṇini (tra il VI e il V secolo a.C.), poiché Pāṇini nella sua *Aṣṭadhyāyī* dovette enunciare una regola speciale (4,3,98) per spiegare la formazione del termine *vāsudevaka* nel senso di un «*bhakta* o devoto del supremamente venerabile dio Vāsudeva».

La tradizione della religione di Vāsudeva continuò quasi senza soluzione di continuità a partire da quell'epoca. Megastene (IV secolo a.C.) si riferiva probabilmente a questa religione quando parla dei Sourasenoi (popolazione dello Śūrasena o regione di Mathura) e della loro venerazione di Eracle. Un passo del *Niddesa* buddhista sottolinea anche la prevalenza del culto di Vāsudeva nel IV secolo a.C. La *Bhagavadgītā* (III secolo a.C.) elogia l'uomo di conoscenza, il quale, alla fine di molte nascite, dedica se stesso al dio con la convinzione che «Vāsudeva è Tutto» (7,19). Secondo l'iscrizione di Besnagar (ultimo quarto del II secolo a.C.), la colonna di Garuḍa di Vāsudeva, il «dio degli dei», fu eretta da Eliodoro il Bhāgavata, di Takṣaśilā. Anche la tradizione storica che Vāsudeva appartenesse originariamente alla tribù dei Vṛṣṇi è ben documentata. Nella *Bhagavadgītā* (10,37) il Signore Kṛṣṇa dichiara che egli è il Vāsudeva dei Vṛṣṇi. Il *Mahābhāṣya* di Patañjali (150 a.C.) parla chiaramente di Vāsudeva come appartenente alla tribù dei Vṛṣṇi (*vārttika* 7 di 4,1,114). Le iscrizioni di Ghosundi e Nanaghat (entrambe del I secolo a.C.) e l'opera grammaticale *Kāśikā*, che associano tutte Vāsudeva con Saṃkarṣaṇa (un altro eroe vṛṣṇi divinizzato) confermano ulteriormente il lignaggio vṛṣṇi di Vāsudeva.

Si può notare che il *sūtra* di Pāṇini che stabilisce la religione di Vāsudeva suggerisce anche l'esistenza di una setta religiosa indipendente, che riconosce Arjuna come suo dio principale. Sembrerebbe, tuttavia, che perfino negli stadi iniziali del suo sviluppo la religione di Arjuna fosse sussunta dalla religione di Vāsudeva e, così, scom-

parve completamente dalla letteratura e dalla storia. Anche la religione di Saṃkarṣaṇa sembra sia sorta indipendentemente dalla religione di Vāsudeva. Nel *Mahābhārata*, Saṃkarṣaṇa (o Balarāma) è presentato come il fratello maggiore di Vāsudeva, ma nell'epica non vi è alcuna indicazione di qualche setta religiosa sviluppatasi attorno ad esso. Tuttavia, l'*Arthaśāstra* di Kauṭilya (IV secolo a.C.) menziona alcune spie travestite da asceti adoratori di Saṃkarṣaṇa (13,3,67). La scultura di Mathura (II secolo a.C.) che raffigura Saṃkarṣaṇa è a sua volta altamente suggestiva in questo contesto. D'altra parte, la testimonianza del *Niddesa*, del *Mahābhāṣya* di Patañjali e delle iscrizioni di Ghosundi e Nanaghat, dimostra che, presumibilmente a causa delle loro affiliazioni originarie con i Vṛṣṇi, le religioni di Saṃkarṣaṇa e di Vāsudeva erano divenute strettamente alleate. Con lo sviluppo della dottrina dei *vyūha*, per la quale Saṃkarṣaṇa venne a essere considerato uno dei *vyūha* (che sta per il sé individuale) subordinati a Vāsudeva (che sta per il Sé Supremo), la religione di Saṃkarṣaṇa perse la sua esistenza indipendente.

Kṛṣṇaismo. Un altro culto teistico che ottenne forza con il declino del Vedismo era imperniato su Kṛṣṇa, l'eroe tribale divinizzato e capo religioso degli Yādava. Vi sono documenti sufficienti per dimostrare che Vāsudeva e Kṛṣṇa erano in origine due personalità distinte. È probabile che Yādava Kṛṣṇa fosse lo stesso che Devakīputra Kṛṣṇa, che è rappresentato nella *Chāndogya Upaniṣad* (3,17,1) come un discepolo di Ghora Āṅgirasa, e che si dice abbia appreso dal proprio maestro la dottrina che la vita umana è un tipo di sacrificio. Kṛṣṇa sembra aver sviluppato questa dottrina nei propri insegnamenti, che furono in seguito incorporati nella *Bhagavadgītā*. Con il passare del tempo, i Vṛṣṇi e gli Yādava, che erano già in relazione gli uni con gli altri, divennero ancora più uniti, presumibilmente sotto una pressione politica. Ciò ebbe come risultato la fusione delle personalità divine di Vāsudeva e Kṛṣṇa, a formare un nuovo dio supremo, Bhagavān Vāsudeva-Kṛṣṇa. Testimonianze di Megastene e dell'*Arthaśāstra* di Kauṭilya indicano che questa nuova divinità si affermò fin dal IV secolo a.C. In effetti, i nomi *Vāsudeva* e *Kṛṣṇa* cominciarono da quel momento in avanti a essere usati indiscriminatamente per denotare la stessa personalità divina.

A questa crescente corrente religiosa si aggiunse ben presto una terza corrente, nella forma del culto di Gopāla-Kṛṣṇa, che si era sviluppato in origine nella comunità di allevatori nomadi Ābhīra. Le interpretazioni secondo cui il culto di Gopāla-Kṛṣṇa mostra tracce di influenza cristiana o che si è sviluppato da fonti vediche sono inaccettabili. Al contrario, la religione di Gopāla-Kṛṣṇa sembra aver disprezzato la religione vedica dominata da Indra (come è evidente dall'episodio di Govardhana) e aver promosso la sublimazione religiosa dell'amore sensuale (così come è rappresentato dalla relazione di Kṛṣṇa con le *gopī*). L'amalgama del culto di Vāsudeva dei Vṛṣṇi, del culto di Kṛṣṇa degli Yādava e del culto di Gopāla degli Ābhīra diede origine a ciò che possiamo definire il Kṛṣṇaismo maggiore. Si elaborarono allora nuove leggende attraverso le quali Vāsudeva, Kṛṣṇa e Gopāla furono integrati in un singolo schema mitologico omogeneo. Se il Vāsudevismo rappresenta la prima parte del Viṣṇuismo, il Kṛṣṇaismo maggiore ne rappresenta la seconda fase (forse la più importante).

Viṣṇuismo. L'epoca che si estende fra il VII o il IV secolo a.C. fu un periodo di grande fermento filosofico in India. Il Vedismo stava declinando e religioni non vediche come il Jainismo e Buddhismo stavano gradualmente affermandosi. Questo periodo vide anche vigorosi tentativi da parte degli epigoni del Vedismo di resuscitare lo stile di vita e il pensiero vedico attraverso il movimento Sūtra-Vedāṅga. Il Kṛṣṇaismo seguì un corso eminentemente pratico con l'intento di consolidare la propria posizione di fronte, da un lato, all'eterodossia in espansione e, dall'altro, alla risorgenza del Vedismo. La fusione di questi tre culti teistici fu un passo importante nella direzione di tale consolidamento.

L'altra linea di azione adottata dal Kṛṣṇaismo ebbe un carattere molto più vitale. Di origine e sviluppo non vedico, il Kṛṣṇaismo cercò ora affiliazione con il Vedismo per potersi rendere accettabile agli elementi ortodossi della popolazione, ancora alquanto considerevoli. Ecco come il Viṣṇu del *Ṛgveda* venne a essere assimilato, più o meno superficialmente, nel Kṛṣṇaismo. Viṣṇu era già stato elevato dalla posizione subordinata che aveva occupato nella mitologia ṛgvedica alla posizione di divinità suprema (*Aitareya Brāhmaṇa* 1,1). Inoltre, si era già ben affermata la convinzione che ogniqualvolta il *dharma* (rettitudine) languisce e l'*adharma* (non rettitudine) prospera, Viṣṇu, il dio supremo, assume una personificazione per salvare il mondo. Di conseguenza, Kṛṣṇa venne a essere considerato una personificazione (*avatāra*) di Viṣṇu. Pertanto, il Kṛṣṇaismo crebbe nella sua ampiezza mitologica e pratica, cosicché, per certi aspetti, esso divenne una forma di Viṣṇuismo. Una delle opere classiche del Kṛṣṇaismo, la *Bhagavadgītā*, riflette l'uso sincretistico della tradizione vedica e di quella di Vāsudeva in modo tale che lo stesso Kṛṣṇa è definito come il Signore supremo.

Pāñcarātra; Bhāgavata. L'inclusione del culto di Nārāyaṇa nel Kṛṣṇaismo è generalmente considerata il secondo principale fattore del processo della cosiddetta brahmanizzazione del Kṛṣṇaismo. Tuttavia, lo stesso culto di Nara-Nārāyaṇa sembra aver avuto origine nel Badari (la catena settentrionale del grande arco dello Hindu Kush) indipendentemente dai *Veda*. In effetti, la

tradizione riconosce grande antichità a quel culto (*Mahābhārata* 7,172,51). Non è improbabile che l'antico concetto non vedico di Nara-Nārāyaṇa fosse assorbito nell'ideologia vedica nella forma del Puruṣa-Nārāyaṇa dello *Śatapatha Brāhmaṇa* (12,3,4). Quest'ultimo, a sua volta, fu forse in seguito trasformato nella coppia Arjuna (Nara-Puruṣa) e Kṛṣṇa (Nārāyaṇa) del Kṛṣṇaismo. Nārāyaṇa è rappresentato come il fondatore di una delle due sette antiche del Viṣṇuismo, precisamente i pāñcarātrika, contraddistinti dall'altra antica setta, cioè i bhāgavata. La distinzione fra queste due sette è ulteriormente sottolineata se consideriamo che i pāñcarātrika erano gli adoratori di Nārāyaṇa, mentre i bhāgavata erano gli adoratori di Vāsudeva-Kṛṣṇa; che i pāñcarātrika erano i seguaci del Viṣṇuismo tantrico, mentre i bhāgavata erano i seguaci del Viṣṇuismo brahmanico; e che i pāñcarātrika accettavano la dottrina dei *vyūha* (secondo la quale Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna e Aniruddha erano le quattro «emanazioni» [*vyūha*] di Dio, che rappresentavano rispettivamente il Supremo Sé, il sé individuale, la mente e l'egoismo), mentre i bhāgavata accettavano la dottrina degli *avatāra* (le dieci personificazioni di Viṣṇu).

Il Viṣṇuismo nella storia. Il Viṣṇuismo ha generalmente goduto della protezione di numerose dinastie regnanti, sebbene tribù straniere come quelle degli Śaka e dei Kushan (primi secoli prima e dopo l'inizio dell'era vogare) non sembrino aver avuto inclinazioni favorevoli nei confronti di quella religione. Analogo atteggiamento ebbero i primi Vākāṭaka e i Bhāraśiva (II e III secolo d.C.). D'altro canto, la testimonianza epigrafica e numismatica mostra che la maggior parte dei sovrani Gupta (che regnarono tra il IV e il VII secolo d.C.) furono devoti viṣṇuiti o bhāgavata, sebbene la loro politica religiosa generale fosse notevolmente liberale e tollerante. Sempre durante l'epoca dei Gupta assunsero la loro forma finale la maggior parte dei *purāṇa* viṣṇuiti e delle *saṃhitā* del Viṣṇuismo tantrico. Nel corso del millennio post-Gupta (700-1700 d.C.), il Viṣṇuismo, come l'Induismo in generale, venne a frammentarsi in ulteriori sette e sottosette. L'emergere di queste sette e sottosette seguì generalmente uno schema fisso: alcuni particolari capi religiosi diedero origine a un movimento per riformare le pratiche religiose involgarite in voga nella setta da cui derivavano o per ampliare il richiamo di quella setta sconfessando le sperequazioni sociali. Il principale scopo di queste nuove sette e sottosette non era tanto di promuovere specifici dogmi filosofici o teistici, quanto di stabilire e di divulgare alcune forme distinte di *bhakti*. Questo rinnovamento della *bhakti* è noto per aver ricevuto il suo impulso principale dall'India meridionale. Infatti, è notevole che Nakkirār (tardo I secolo d.C.) menzioni in uno dei suoi poemi «il blu con la bandiera di aquila» (cioè Kṛṣṇa) e «il bianco con il vomere e con la bandiera di borasso (cioè Baladeva). Ma furono gli *āḻvār* (tra il VI e il IX secolo d.C.) che denunciarono tutte le distinzioni sociali ed espressero nei loro canti tamiḻ una devozione personale profondamente passionale e intensa per Viṣṇu. La tradizione *bhakti* degli *āḻvār* ricevette un fondamento vedāntico dagli *ācārya* della scuola Śrī Vaiṣṇava, come Nāthamuni, Yāmunācārya e Rāmānuja. Due sottoscuole elaborarono la teologia viṣṇuita di Rāmānuja: la scuola meridionale (Teṉkalai) accentuava il fatto che la *prapatti*, o resa completa a dio, era l'unico modo per ottenere la grazia di dio, mentre la scuola settentrionale (Vaṭakalai) richiedeva al fedele di rivolgersi anche ad altre vie di salvezza prescritte dalle scritture.

Il culto *bhakti* viṣṇuita. È nell'India settentrionale e centrale che si trova una ramificazione veramente esuberante del culto *bhakti* viṣṇuita (dal XIII al XVII secolo d.C.). A questo proposito si possono distinguere due correnti principali di culto devozionale, una riferita a Rāma e l'altra a Kṛṣṇa. Nel caso di quest'ultima, ancora una volta, vi sono due linee distinte di sviluppo, una imperniata su Kṛṣṇa e sulla sua consorte Rukmiṇī (generalmente promossa dai santi del Maharashtra) e l'altra incentrata su Kṛṣṇa e Rādhā (divulgata, tra gli altri, da Nimbārka, Caitanya e Jayadeva). Uno dei santi viṣṇuiti più notevoli dell'India, Kabīr (XV secolo), nacque nella famiglia di un tessitore musulmano di Benares. Fin dalla più tenera età egli fu influenzato dall'asceta induista Rāmānanda (il quinto successore di Rāmānuja), che simboleggiava per il giovane aspirante lo spirito della rivolta contro l'esclusivismo religioso e l'astrusa speculazione filosofica. Kabīr predicò il Sahaja-Yoga, che mirava a un'integrazione emotiva dell'anima con dio. La setta di Kabīr si diffuse in Kathiawar e in Gujarat, ma nel processo si scisse in dodici Kabīr-pantha diversi. Dādū (XVI secolo d.C., Gujarat-Rajasthan), per esempio, fu seguace di Kabīr, ma fondò il proprio Brahma-Saṃpradāya con l'intento di unire le fedi divergenti dell'India in un singolo sistema religioso. Un altro eminente santo viṣṇuita, Caitanya (o Gaurāṅga, 1486-1533), pur non essendo il fondatore del Viṣṇuismo bengalese, lasciò il marchio indelebile della propria personalità su quel movimento religioso. Egli diede origine a una nuova modalità di culto comunitario, chiamata *kīrtana*, che consisteva nel canto corale del nome e delle imprese di dio, accompagnato da percussioni e da cimbali e sincronizzato con movimenti corporei ritmici, il tutto culminante nell'estasi. Tra gli altri tipici maestri e santi che promossero la *bhakti* viṣṇuita, ciascuno nella propria peculiare maniera, possiamo ricordare Jñāneśvara (XIII secolo, Maharashtra), Narsī Mehtā (XV secolo, Gujarat), Śrīpādarāja e Puran-

daradāsa (entrambi XV secolo, Karnataka), Śaṃkaradeva (circa XV-XVI secolo, Assam), Mīrābaī (XVI secolo, Rajasthan), Tulsīdās (XVI secolo, Uttar Pradesh), e Tukārām (XVII secolo, Maharashtra).

Letteratura. Nella letteratura del Viṣṇuismo, il posto principale, per epoca e per importanza, deve essere concesso al *Mahābhārata*. Nonostante il suo carattere in ultima analisi enciclopedico, non vi è dubbio che il *Mahābhārata* fu, in uno stadio arcaico, redatto in favore del Kṛṣṇaismo, poiché Kṛṣṇa è stato rappresentato come il suo motore originario. L'inclusione nel grande poema epico di trattati religiosi viṣṇuiti come la *Bhagavadgītā*, il *Nārāyaṇīya* e lo *Harivaṃśa* (come appendice) conferma il suo orientamento fondamentalmente viṣṇuita. Il *Rāmāyaṇa*, d'altro canto, può difficilmente essere definito settario.

Tra i diciotto *purāṇa*, sei (*Viṣṇu*, *Nārada*, *Bhāgavata*, *Garuḍa*, *Padma* e *Varāha*) sono tradizionalmente considerati viṣṇuiti o *sāttvika*. Tra questi, il *Bhāgavata Purāṇa* è stato sempre considerato una scrittura autorevole del Viṣṇuismo. Tra le *upaniṣad* settarie, che, tra l'altro, sono abbastanza tarde (dal II al XV secolo d.C.), diciassettte sono ritenute viṣṇuite. Parecchie di esse hanno la natura di *tantra*. Tuttavia, la setta viṣṇuita tantrica principale è il Pāñcarātra. Tradizionalmente si menzionano 108 *saṃhitā* del Pāñcarātra, anche se il loro numero è talvolta 215 o perfino 290. Tra le *Pāñcarātra Saṃhitā*, che sono variamente definite come *Ekāyanaveda*, *Mūlaveda* o *Mahopaniṣad*, si dice che la *Sāttvata*, la *Pauṣkara*, e la *Jayākhya* costituiscano la «triade del gioiello» (*ratnatrayī*). Si ritiene che il testo più comunemente noto come *Ahirbudhnya Saṃhitā* sia stato redatto in Kashmir all'inizio del V secolo. I quattro argomenti tantrici principali trattati nelle *saṃhitā* sono *jñāna* (teologia soteriologica), *yoga* (disciplina psico-fisica), *kriyā* (pratiche di culto), e *caryā* (comportamento personale e sociale). Parallelamente al Pāñcarātra, si sviluppò anche un culto viṣṇuita tantrico noto come Vaikhānasa. Si può notare che specifiche *saṃhitā* regolano le pratiche religiose presso specifici templi viṣṇuiti. Una copiosa letteratura filosofica si è originata nelle quattro scuole principali del Vedānta viṣṇuita. Si può anche far riferimento ai vari manuali che trattano della *bhakti*, come il *Bhaktisūtra* di Śāṇḍilya e Nārada (X secolo).

Esiste anche un numero abbastanza elevato di preghiere e inni di lode (*stotra*), rinomati per il loro grande fascino letterario e religioso, che sono rivolti a Viṣṇu nelle sue varie forme. Tutta questa letteratura è in sanscrito. Tuttavia, molte delle sette e sotto-sette viṣṇuite recentemente sorte hanno adottato come propri vangeli i detti e i sermoni dei loro promotori (o degli immediati discepoli di quei promotori), che generalmente non erano espressi in sanscrito ma nelle lingue vernacolari delle popolazioni alle quali erano rivolti, e che erano conservati in forma orale o scritta.

BIBLIOGRAFIA

R.G. Bhandarkar, *Vaiśṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, 1913, rist. Poona 1982.

H. Bhattacharyya (cur.), *The Religions*, Calcutta 1956 (The Cultural Heritage of India, 4).

R.N. Dandekar, *Some Aspects of the History of Hinduism*, Poona 1967.

R.N. Dandekar, *Insights into Hinduism*, Delhi 1979.

J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht 1954.

J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London 1970.

S. Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, Delhi 1967.

F.O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Madras 1916.

R.N. DANDEKAR

Bhāgavata

Probabilmente l'epiteto più famoso e più ampiamente riscontrato dell'Induismo per la divinità concepita come incessantemente e attivamente desiderosa del benessere umano è *Bhagavat* («avente parte»). *Bhagavān* (la forma del termine al nominativo di prima persona più comunemente citata) ricorre già nel *Ṛgveda*; il termine si riferisce espressamente a Rudra-Śiva nella *Śvetāśvatara Upaniṣad* (5,4) ed è l'onorifico comune del Buddha nei testi *pāli*. Senza dubbio, *Bhagavān* è più comune, tuttavia, in riferimento a Viṣṇu-Nārāyaṇa/Vāsudeva-Kṛṣṇa. E, in effetti, *bhāgavata* («riferito a, o devoto a, *Bhagavān*») può essere la designazione generale più comune, perfino la più antica, di un devoto di Viṣṇu.

Se vi è concordia sul fatto che i più importanti *bhāgavata* della storia sono *bhakta* viṣṇuiti, vi è discussione e non poca confusione riguardo a che cosa li distingua, se pur qualcosa li distingue, dai *pāñcarātrika* e da altri viṣṇuiti. Infatti, spesso *bhāgavata* indica semplicemente un viṣṇuita (o protoviṣṇuita) in quanto tale, senza ulteriore caratterizzazione. Fino forse all'XI secolo, generalmente prevalse questo senso non settario, e i *bhāgavata* facevano parte di un movimento crescente e diffuso che sottolineava una relazione devozionale attiva e personale tra l'umano e l'Assoluto, ma che non aveva un unico quadro prefissato di rituali e convinzioni specifiche. La varietà degli atteggiamenti è facilmente riscontrabile se si confrontano i testi più famosi del Bhāgavatismo, la

Bhagavadgītā e il *Bhāgavata Purāṇa*. La *Bhagavadgītā* è formale e intellettualistica, e presenta la *bhakti* come uno yoga raffinato, una via di liberazione. Pertanto, il suo tono contrasta distintamente con il vibrante carattere emozionale della *bhakti* del *Bhāgavata Purāṇa*. Inoltre, la religione della *Bhagavadgītā* si riaggancia espressamente a modelli sacrificali vedici, mentre l'ispirazione religiosa del *Bhāgavata Purāṇa* è più variata. [Vedi anche *BHAGAVADGĪTĀ*].

Alcuni studiosi hanno sostenuto che il Bhāgavatismo e la stessa «idea di *bhakti*» siano radicati completamente al di fuori del cerimonialismo vedico, sia che essi abbiano avuto origine da fonti «autoctone» o «tribali», sia che siano forse connessi a prototipi extraindiani (iranici). Bisogna, tuttavia, accettare con cautela le ipotesi che si tratti di imposizioni o intrusioni fondamentalmente estranee. In primo luogo, la documentazione disponibile permette solo una ricostruzione storica estremamente frammentaria, vaga e inadeguata. Inoltre, nessun aspetto del Bhāgavatismo si trova separatamente rispetto all'insieme comprensivo di caratteristiche della civiltà religiosa induista che lo compenetra e lo connette con i valori vedici/brahmanici. I testi e le pratiche correnti attuali sono radicati in questo contesto più ampio e ciò oggi permette di riferirci senza problemi all'«Induismo» e di intendere con questo termine più di una mera collocazione di sette distinte. Come gli *śāstri* e i *paṇḍit* (gli eruditi commentatori, le spiegazioni dei quali costituiscono la dinamica e la definizione della tradizione induista) hanno continuamente e coerentemente tentato di dimostrare, spesso con considerevole ingenuità, ciò che caratterizza l'Induismo in ultima analisi è la sua diversità varietà piuttosto che il semplice pluralismo.

Dal punto di vista linguistico, *bhaga*, *Bhagavat/Bhagavān* e *bhakti* sono derivati dalla radice sanscrita *bhaj*, che significa «dividere in parti, distribuire» come anche «aver parte, partecipare». Già nella *Ṛgveda Saṃhitā*, *bhaga* significa «porzione, parte», tra l'altro, ed essa ricorre anche come il nome di uno dei divini Āditya. Pertanto, *Bhagavān* denota «che ha una parte, fortunato, propizio, benedetto». Ma il Bhagavān è molto più che semplicemente fortunato. Egli è qualcuno (umano o divino) che «prende parte a» e allo stesso tempo distribuisce parti. Essere fortunato implica beneficenza.

In modo decisivo, il Bhagavān noto al movimento storico Bhāgavata non è altro che l'Assoluto stesso. I Bhāgavata si identificano come beneficiari della natura essenziale del Bhagavān: «coinvolti nel, che partecipano al, connessi al, che servono il, devoti al» Bhagavān. In generale, i Bhāgavata «settari» daranno risposte diverse se interrogati riguardo alla natura precisa di questa partecipazione e su come loro, in quanto *bhakta*, possono arrivare ad ottenere qualche tipo di unione con il Bhagavān.

I bhāgavata antichi e i pāñcarātrika. Forse la documentazione epigrafica più antica dei bhāgavata viṣṇuiti risale circa al 115 a.C., in un sito templare a Beshnagar (Bhilsa District, Madhya Pradesh). Ivi, Eliodoro, nativo di Takṣaśilā e ambasciatore del re greco-battriano Amtalikita (greco, Antialkides) si dichiara un bhāgavata nella dedica di un Garuḍadhvaja (una colonna avente come capitello Garuḍa, l'uccello che è il veicolo distintivo di Viṣṇu) a Vāsudeva, *devadeva*, «signore dei signori». L'iscrizione attesta un culto di Vāsudeva-Viṣṇu nell'India settentrionale alla fine del II secolo a.C. sia tra «stranieri», sia tra indiani nativi (la missione di Eliodoro era presso il re Bhāgabhadra, a quanto pare un altro bhāgavata). Nonostante il suo nome, naturalmente, noi non sappiamo quanto «straniero» fosse questo Eliodoro; e l'ipotesi che la popolarità della «setta» di Vāsudeva tra gli stranieri indichi la distanza di questa dalle convenzioni brahmaniche, o perfino un suo particolare successo tra gli *kṣatriya* (nobili), è pura congettura.

In epoca posteriore (durante il I secolo a.C.), un'iscrizione in una grotta a Nanaghat (Maharashtra occidentale) include un riferimento a Vāsudeva e a Saṃkarṣaṇa (quest'ultimo noto dal *Mahābhārata* come il fratello di Vāsudeva-Kṛṣṇa); a Ghosundi (Rajasthan), Vāsudeva e Saṃkarṣaṇa sono anche invocati in un'iscrizione frammentaria che si trova sui resti di un presunto recinto templare. Documentazione simile si trova presso Mathurā (Uttar Pradesh), un centro tradizionalmente rinomato della devozione a Kṛṣṇa.

Questi documenti litici, in aggiunta a riferimenti nel testo *pāli* buddhista *Niddesa*, nell'*Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini (4,3,92-95) e nel *Mahābhāṣya* di Patañjali, sembrano confermare l'esistenza di un movimento *bhāgavata* nell'India centrosettentrionale e nordoccidentale nei secoli immediatamente precedenti l'era volgare. Tuttavia, nessuna delle documentazioni chiarisce lo scenario di Vāsudeva o il modo in cui egli venne identificato con Viṣṇu. Vi è una prova inconfutabile delle identificazioni, ma nessuno schema chiaro del processo o dei processi attraverso i quali esse siano emerse. Perfino di fronte alle prove più familiari vi è controversia. Si veda, per esempio, l'insistenza di J.A.B. van Buitenen che Viṣṇu «non compare per nulla nella *Gītā* come autore dell'*avatāra* di Kṛṣṇa» (*The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago 1981, p. 167; cfr. pp. 27-28) e l'argomento contrario di Alf Hiltebeitel che tali pretese (che Kṛṣṇa nella *Bhagavadgītā* «non sia ancor identificato con Viṣṇu») sono fatte «nonostante la chiara evidenza del testo» (*Toward a Coherent Study of Hinduism*, in «Religious Studies Review», 1983, IX, p. 207).

Al di là della probabilità psicologica che taluni aspet-

ti delle credenze e del cerimoniale vedico abbiano generato almeno alcuni sentimenti «proto-*bhakti*», vi sono alcuni accenni più sostanziali di atteggiamenti simili alla *bhakti* discernibili in alcun inni della *Ṛgveda Saṃhitā*. Certamente la *Śvetāśvatara Upaniṣad* dimostra che gli elementi fondamentali di un Bhāgavatismo sono essenzialmente presenti, anche se il Bhagavān in questo testo è Rudra-Śiva. Tuttavia, è in tre opere (il *Mahābhārata*, libro dodicesimo, lo *Harivaṃśa* e la *Bhagavadgītā*) che emerge nella letteratura per la prima volta un Bhāgavatismo «viṣṇuita» abbastanza elaborato. Per ironia della sorte, tuttavia, la sezione *Nārāyaṇīya* del *Mahābhārata* (12,326-352) è una fonte perfino troppo ricca. Si riferisce ai «sāttvata», ai «bhāgavata», agli «ekāntī-bhāgavata» e ai «pāñcarātrika»; e, ancora una volta, è difficile dire se questi designino essenzialmente un unico movimento o gruppi settari distinti.

Generalmente, si ritiene che Bhāgavata e Pāñcarātra siano due movimenti distinti. Si è anche suggerito che i pāñcarātrika siano storicamente la prima setta o scuola bhāgavata. In entrambe le concezioni, la maggioranza dei bhāgavata sono considerati sia «eclettici» sia conservatori, interessati a riconciliare e a integrare la *bhakti* con l'ordine sociale e rituale vedico. D'altro canto, i pāñcarātrika sono caratterizzati come provenienti dai margini dell'universo culturale e religioso ario. Questa concezione mira a persuaderci a considerare i bhāgavata in senso stretto come *smārta* (brahmani «ortodossi») e, per estensione *gṛhastha* («padri di famiglia»). Per contrasto, i pāñcarātrika originari sarebbero asceti-rinuncianti socialmente marginali, o perfino «proto-*tāntrika*». Alcuni studiosi sostengono anche che l'assenza della nozione pāñcarātra distintiva di *vyūha* («manifestazioni» del divino) o, precisamente, di qualunque diretta menzione del Pāñcarātra sia nella *Bhagavadgītā* sia nel *Bhāgavata Purāṇa* segnali tradizioni storiche separate. Analogamente, alcuni hanno sostenuto che la cosmologia e la cosmogonia descritte nelle *Pāñcarātra Saṃhitā* (le più antiche delle quali risalgono forse al VI secolo d.C.) sottolineano decisamente la strumentalità della *śakti* di Viṣṇu-Nārāyaṇa nel creare e nel sostenere il mondo, mentre la *Bhagavadgītā*, nel trattare un argomento a grandi linee simile, attinge a un immaginario decisamente diverso: il Bhagavān è pienamente e liberamente all'opera nel mondo senza esserne limitato in alcun modo.

Ma gli antichi bhāgavata e pāñcarātrika sembrano rappresentare diverse tendenze di concettualizzazione e di orientamento rituale piuttosto che sette formalmente distinte. Può darsi che i primi pāñcarātrika, dunque, fossero alcuni dei bhāgavata che erano strettamente associati sia con le tradizioni di rinuncia sia con il ritualismo formale. Le loro idee e pratiche rituali generarono forse, nelle loro *saṃhitā*, la prima tradizione di tipo settario tra i Bhāgavata. Come afferma succintamente Adalbert Gail, tutti i pāñcarātrika erano bhāgavata, ma non tutti i bhāgavata erano pāñcarātrika (Adalbert Gail, *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa*, Wiesbaden 1969, p. 7).

Bhāgavata, smārta e vaikhānasa. Ritenere i primi bhāgavata principalmente come brahmani che sistemavano idee recentemente scoperte da girovaghi rinuncianti o derivanti da popolazioni tribali o extravediche sarebbe una forzatura. Tuttavia, è chiaro che i processi manifesti attraverso i quali il Bhāgavatismo divenne un'espressione dell'Induismo sono incentrati sui brahmani. Alcuni di questi che mantennero attentamente e osservarono i precetti stabiliti negli *smārtasūtra* vedici sono noti come brahmani smārta. Storicamente, questo epiteto è venuto a designare in particolare quei brahmani che aderiscono ai princìpi e alle dottrine generalmente attribuiti a Śaṅkara (o, talvolta, a Kumārilabhaṭṭa). Questi smārta sono spesso erroneamente identificati semplicemente come śivaiti, ma in realtà, il rituale smārta è imperniato espressamente su osservanze che sono ingiunzioni dei *sūtra* e sulla celebrazione della *pañcāyatanapūjā* a cinque divinità: Śiva, Viṣṇu, Durgā, Sūrya e Gaṇeśa.

Pur considerando il ruolo di riforma tradizionale di Śaṅkara (o di Kumārila), la maggior parte degli studiosi vede negli smārta non una setta, ma piuttosto una formalizzazione e un rinnovamento di valori vedici persistenti che si può meglio considerare come costituente un'«ortodossia» od «ortoprassi» induista. Inoltre, riaffermare gli obblighi nei confronti delle ingiunzioni degli *smārtasūtra* era, in qualche misura, una reazione alla forza emergente e alla popolarità del movimento generale *bhakti/bhāgavata*. In un certo senso, dunque, gli smārta sono un'«anti-setta».

Alcuni studiosi hanno sostenuto che è precisamente tra i gruppi o «scuole» di membri aderenti a uno o all'altro *smārtasūtra* che si trova un Bhāgavatismo coscientemente interessato a connettersi alle regole vediche e brahmaniche; e, pertanto, si è suggerito che i vaikhānasa rappresentino una scuola rituale vedica che sistemava elementi bhāgavata, oppure un gruppo di bhāgavata che tentavano di ottenere una legittimazione brahmanica adottando i paramenti e le qualità degli smārta. È impossibile determinare quale delle due ipotesi sia più vicina alla verità storica, ma certamente i vaikhānasa sono bhāgavata; inoltre, i vaikhānasa si differenziano dai pāñcarātrika in gran parte poiché si identificano come rigidamente *vaidika* (cioè conformi ai *Veda*) che mantengono attentamente standard smārta. [Vedi anche *VAIKHĀNASA*].

I primi bhāgavata del Tamiḻ Nāḍu: gli ***āḻvār*****.** Sebbene si ritenga generalmente che le tradizioni Pāñcarātra e Vaikhānasa siano radicate nell'India settentrionale,

entrambe sono storicamente più prominenti nell'India meridionale che al Nord, specialmente in Tamil̲ Nāḍu e in Andhra Pradesh. La diffusione di movimenti come il Pāñcarātra, tuttavia, probabilmente non rappresentò la prima introduzione della *bhakti* viṣṇuita nel Sud, poiché la letteratura tamil̲ del I e del II secolo attesta già l'esistenza di un culto a Viṣṇu. Insieme con i *nāyan̲ār* śivaiti, i *bhakta* più famosi dell'India meridionale sono gli *āḻvār*, poeti-estatici viṣṇuiti tamil̲ che, a quanto pare, vissero e cantarono le lodi di Viṣṇu nel periodo che si estende dal VI o VII secolo fino al IX secolo.

Infatti, ciò che è particolarmente notevole tra questi Bhāgavata tamil̲ (una designazione adeguata, nonostante il fatto che il termine *Bhagavān* non compaia nella loro poesia) è la natura fortemente passionale della loro *bhakti*. In un senso importante, è negli *āḻvār* e per mezzo degli *āḻvār* che la *bhakti* e il Bhāgavatismo acquistano una voce indipendente dal formalismo vedico o vedāntico. Con gli *āḻvār*, la *bhakti* non è né il supremo risultato dello yoga, né, come sostiene specialmente Śaṅkara, la principale delle pratiche preliminari che fungono da ausilio all'ottenimento della realizzazione finale; piuttosto, è un'espressione del sentimento che si giustifica da sé ed è una definizione della relazione tra l'umano e il divino. Nella poesia tamil̲ degli *āḻvār* la *bhakti* si esprime per la prima volta nella sua maturità indipendente: come canto. [Vedi anche *ĀḺVĀR*].

Il *Bhāgavata Purāṇa* e la sua influenza. Composto certamente nell'India meridionale e posto nella sua forma più o meno definitiva entro il X secolo, il *Bhāgavata Purāṇa* è fortemente influenzato degli *āḻvār* tamil̲, a un punto tale che alcune parti del testo sono poco più che parafrasi o semplici traduzioni sanscrite di originali āḻvārici. È nel *Bhāgavata Purāṇa* che una prospettiva Bhāgavata intellettualmente ed emotivamente ricca compare per la prima volta nella letteratura sanscrita.

Solo in seguito all'apparizione del *Bhāgavata Purāṇa* emerge un Bhāgavatismo forte, specificamente settario; le sette devozionali viṣṇuite più famose fanno risalire le proprie origini o forme fondamentali a un periodo che si estende dal XII e (in particolare) dal XIII secolo fino al XVI-XVII secolo. Specialmente prominenti tra queste sono i quattro cosiddetti *sampradāya* («tradizioni, sette») classici, tutti connessi in un modo o nell'altro all'India meridionale: lo Śrīsampradāya di Rāmānuja, il Brahmasampradāya di Madhva, il Sanakādisampradāya di Nimbārka, e il Rudrasampradāya di Viṣṇusvāmin, quest'ultimo assorbito dal Vāllabhasampradāya di Vallabhācārya. A connettere queste sette vi sono commentari nei quali i fondatori elaborano non solo atteggiamenti devozionali bhāgavata, ma anche interpretazioni alternative del *pramāṇatraya* («tre autorità») vedāntico: la *Bhagavadgītā*, le *upaniṣad*, e il *Brahma Sūtra*. Attraverso questi commentari il Bhāgavatismo viṣṇuita diviene un pieno e articolato partecipante nel Brahmanesimo vedāntico. Senza dubbio, gli aderenti alle varie sette dell'Induismo hanno sempre avuto la tendenza a essere relativamente pochi. La maggior parte degli induisti non sono settari in senso rigoroso, e si identificano piuttosto con i singoli *sampradāya* senza diventarne iniziati, o senza essere rigidamente legati alle loro dottrine e alle loro pratiche. Ma se la si potesse scrivere, una «storia» del Bhāgavatismo traccerebbe l'insorgere di singole sette bhāgavata e, nell'insieme, le particolarità di ciascuna metterebbero in luce le concrete realtà del Bhāgavatismo.

I bhāgavata del Karnataka e i mādhva. Il movimento fondato da Madhva (anche noto come Ānandatīrtha; 1199-1278) è comunemente ritenuto il primo movimento fondato esclusivamente sul *Bhāgavata Purāṇa*. (Sebbene il preesistente Śrīsampradāya di Rāmānuja sia comunemente considerato uno sviluppo settario basato sul Pāñcarātra, il suo debito principale sembra essere piuttosto verso gli *āḻvār*). Precedentemente a Madhva e perfino al *Bhāgavata Purāṇa*, era emerso un Bhāgavatasampradāya formale nella regione Kannara/Tulu del Karnataka occidentale. Questo gruppo, probabilmente influente nello sviluppo del pensiero di Madhva e ancor oggi attivo, discende da alcuni brahmani smārta che divennero progressivamente sempre più legati a Viṣṇu (forse a causa della crescente popolarità generale di un Bhagavatismo informale proveniente specialmente dalla regione del Maharashtra).

La notorietà di Madhva nella storia del pensiero vedāntico risiede nella sua posizione incondizionatamente «dualistica». Secondo lui, bisogna comprendere la distinzione incancellabile tra l'Assoluto e gli umani. L'obiettivo di Madhva non è né di diventare uno con l'Assoluto, né di comprendere l'unità essenziale con esso, ma piuttosto di partecipare ad esso. La conoscenza e la gioia concomitante di essa nell'individualità eterna sono il nucleo della dottrina di Madhva, che rappresenta l'articolazione più eloquente nel linguaggio vedāntico tradizionale dei sentimenti provati dai devoti. Ed è probabilmente nelle tradizioni e nelle pratiche di Madhva che sopravvivono in maniera più autentica le complessità del più antico Bhāgavatismo. [Vedi anche la biografia di *MADHVA*].

Vārakarī e altri: *bhakta* del Maharashtra. Si sa che bhāgavata erano presenti in Maharashtra fin da prima dell'inizio dell'era volgare. Una tradizione maratha *bhakta* particolarmente vigorosa e complessa in vernacolo cominciò a emergere nel XIII secolo, tuttavia, in parte in conseguenza dell'unificarsi di diverse tradizioni sia all'interno del Maharashtra che oltre i suoi confini. Le più importanti tra queste sembrano essere state i

mādhva, i nātha, i *sant* e la risorgente tradizione Vārakarī. [Vedi anche *MARATHI (RELIGIONI)*].

I cosiddetti haridāsi o vaiṣṇavadāsa, compositori di inni a Viṣṇu in vernacolo, sembra che siano stati ispirati direttamente o indirettamente dalle dottrine di Madhva. La loro influenza si diffuse ben presto oltre la regione di lingua *kannada*, in parte a causa della crescente attenzione che essi prestarono a Viṭhobā/Viṭṭhal, la divinità regionale il cui centro di culto era, e ancor oggi rimane, Pandharpur in Maharashtra. Può darsi che Viṭhobā sia stato originariamente (in parte) il fulcro di un culto śivaita, ma l'identificazione «Viṭhobā-Kṛṣṇa-Rāma» stabilì ben presto Pandharpur come il principale centro di pellegrinaggio per i bhāgavata del Maharashtra, un fattore molto significativo per la diffusione di questo popolare Bhāgavatismo vernacolare in Maharashtra e anche più oltre, a sud e a est.

Alla metà del 1200, la setta «radicale» ed esoterica dei Mahānubhava (Manbhau) si sviluppò in Maharashtra, fondata da Cakradhāra, che era un gujarati. Questo movimento incentrato su Kṛṣṇa mostra influenze tanto varie che spaziano dal Pāñcarātra al Vīraśaiva. Ma, verso la fine del secolo, Jñāneśvar (o Jñāneśvara; anche noto come Jñāndev o Jñānadeva) fondò o «riformò» l'ordine Vārakarī, che doveva diventare la più celebre delle tradizioni *bhakta* del Maharashtra. La *Jñāneśvarī*, un commentario marathi della *Bhagavadgītā*, è l'opera più rinomata di Jñāneśvar. I suoi *abhaṅga* (inni devozionali lirici), tuttavia, sembrano essere stati più influenti nello sviluppo della *bhakti* del Maharashtra, e sono rimasti lo strumento devozionale preferito dei suoi successori. La tradizione vuole che il padre di Jñāneśvar fosse un nātha, il che suggerisce che vi furono alcuni influenze śivaite sullo sviluppo del pensiero dello stesso Jñāneśvar.

Forse ancor più importante di Jñāneśvar per la crescita del Vārakarīsampradāya fu Nāmdev (o Nāmadeva; 1270-1350?), nativo di Pandharpur. Il Bhāgavatismo del Maharashtra deve a Nāmdev una forte tradizione della svalutazione degli aspetti esteriori del servizio devozionale. Rinunciando alla *pūjā* e ai pellegrinaggi e rifiutando il monachesimo ascetico, Nāmdev celebrò la ricerca interiore di purezza di spirito e la comunione diretta con il Bhagavān attraverso la recitazione dei suoi santi nomi. Questo rifiuto del culto delle immagini ha suggerito un'influenza islamica, ma, sebbene i musulmani fossero una significativa minoranza in Maharashtra all'epoca di Nāmdev, nessuna chiara prova sostiene questa ipotesi. Inoltre, l'influenza di Nāmdev è rimasta forte, sebbene alcuni importanti bhāgavata successivi, come Eknāth (o Ekanātha; 1548-1598?) e Tukrām (o Tukārāma; 1608-1649), non predicassero l'abbandono della *pūjā* e del culto dell'immagine. Tuttavia, essi sottolinearono che le immagini di culto sono più importanti come ausili «simbolici» per il culto che come presenza letterale e vivente della divinità.

Un'altra caratteristica notevole del Bhāgavatismo kṛṣṇaita in Maharashtra è l'accento su Kṛṣṇa come fedele marito di Rukmiṇī, a sua volta considerata la personificazione della natura dinamica e creativa del Bhagavān. Questo è in forte contrasto con l'accentuazione cultuale di molti Kṛṣṇa-bhāgavata più a settentrione e a oriente, specialmente in Bengala e in Orissa, per i quali la figura femminile centrale è piuttosto Rādhā, «amante» di Kṛṣṇa e personificazione della brama del bhāgavata per il Signore. [Vedi anche *RĀDHĀ*].

Rādhākṛṣṇa-bhāgavata. Il gioco amoroso del giovane Kṛṣṇa con le *gopī* simboleggia i molti modi attraverso i quali la *bhakti* è «nuova» nel *Bhāgavata Purāṇa*. *Kāma* («desiderio»), il nemico tradizionale della ricerca spirituale, è trasformato per mezzo dell'immaginario erotico e diviene un simbolo della devozione del Bhāgavata per il Bhagavān. L'amore materno disinteressato per il bambino Kṛṣṇa influenza l'amore delle *gopī* per il maturo Kṛṣṇa. La loro passione diventa *prema*, *kāma* trascendente: un amore che trascende l'amore mondano, egoistico nell'ambito dharmico e strutturato dell'amore coniugale e della famiglia. Il *Bhāgavata Purāṇa* ci fa capire che c'è una *gopī* che Kṛṣṇa ha particolarmente a cuore, ma non la nomina. Tuttavia, nel XII secolo, Rādhā è nota nell'India settentrionale come la favorita di Kṛṣṇa, e in seguito è reinterpretata come un *avatāra* di Śrī-Lakṣmī. Rādhā è celebrata per la prima volta in sanscrito nel *Gītāgovinda* di Jayadeva (inizio del XIII secolo?). [Vedi anche la biografia di *JAYADEVA*]. In seguito, Rādhā e Kṛṣṇa insieme sono fondamentali per le sette bhāgavata fondate da Viṣṇusvāmin, Nimbārka, Vallabha, e Caitanya.

Nimbārka. Nimbārka (XIII secolo?), forse amico di Jayadeva e contemporaneo di Madhva, sebbene dottrinalmente legato piuttosto a Rāmānuja, era un brahmano telugu che si trasferì in giovane età a Vṛndāvana e vi rimase permanentemente. Come caratteristico dei bhāgavata, egli era attratto dal problema della relazione fra l'Assoluto e il mondo. Come *vedāntin*, Nimbārka propose un'alternativa alle posizioni di Śaṅkara, Rāmānuja e Madhva, attraverso una dottrina realistica *dvaitādvaita* del *bhedābheda*, «distinto ma non differente [dal mondo fenomenico]».

Nelle opere di Nimbārka (tutte in sanscrito) si sviluppa la nozione di *prapatti* («resa»); la nozione fu derivata da Rāmānuja e fu elaborata specialmente da alcuni dei successori di Rāmānuja. [Vedi la biografia di *RĀMĀNUJA*]. Secondo Nimbārka, questo è il primo passo necessario dei due stadi della corretta relazione del bhāgavata verso il Bhagavān. Si discutono i ruoli dell'umano e del divino nel dramma della salvezza; la *prapatti* propo-

ne che l'iniziativa del processo sia esclusivamente del Bhagavān. Il bhāgavata può solo arrendersi totalmente alla grazia del Bhagavān, abbandonando qualunque senso di capacità personale di un'azione efficace. Al sincero *prapanna* («supplicante») il Bhagavān concede misericordiosamente la diretta percezione di sé.

Sebbene il Sanakādisampradāya di Nimbārka, abbondantemente riformato nel XV secolo, sia generalmente a sua volta ristretto a una regione intorno a Mathurā e ad alcuni centri ad Agra e in Bengala, l'influenza di Nimbārka sembra evidente nelle dottrine di Caitanya. Fortemente influenzato dalla tradizione rāmānujista, Nimbārka si distanziò da un precedente Bhāgavatismo smārta, piuttosto eclettico, mettendosi in luce come uno di quei bhāgavata più avventurosi che esplorarono le implicazioni più radicali della *bhakti*. [Vedi anche la biografia di *NIMBĀRKA*].

Viṣṇusvāmin e Vallabha. Viṣṇusvāmin fu il fondatore riconosciuto del Rudrasampradāya, che fu considerato, insieme a quelli di Rāmānuja, Madhva e Nimbarka, come una delle quattro grandi scuole o sette Bhāgavata. Viṣṇusvāmin visse forse nel XIII secolo e, secondo una tradizione, fu il *mantrī* («ministro») di un principe dell'India meridionale. Alcune tradizioni ritengono che Viṣṇusvāmin fosse un maestro sia di Jñāneśvar del Maharasthra, sia di Madhva, ma le prove sono scarse e contraddittorie. Inoltre, sebbene apparentemente Viṣṇusvāmin fosse un *vedāntin*, i suoi commenti sulla *Bhagavadgītā* e sul *Brahma Sūtra* non sono sopravvissuti. La tradizione ci narra anche che gli era un «dualista», che insegnava che la «creazione» era stata ispirata dalla solitudine primordiale di Brahmā e che gli individui e il mondo stesso procedevano dall'Assoluto come le scintille scaturiscono da una fiamma.

A quanto pare, il pensiero di Viṣṇusvāmin sopravvive nella dottrina di Vallabhācārya. Vallabha (1479-1531), figlio di un brahmano telugu e insegnante dello *Yajurveda*, nacque nella regione che oggi è il Madhya Pradesh e trascorse la sua infanzia per lo più a Benares. Le sue dottrine vedāntiche sono note come *śuddhādvaita* («non-dualismo puro, o purificato»). Nella sua dottrina, egli «corresse» o «purificò» l'*advaita* di Śaṅkara, dimostrando che la *māyā* («apparenza, illusione») è interamente un potere dell'Assoluto (cioè, Kṛṣṇa) e, pertanto, non è in nessun senso indipendente da esso. Frammenti reali di quell'Assoluto, gli individui sono persi nell'oblio e nell'egotismo fino a quando Kṛṣṇa manifesta se stesso. Questo cruciale atto di grazia inaugura il *puṣṭimārga* («la via del sostenimento [dell'anima]»), che conduce all'eterna, gioiosa (ri-)unione con Kṛṣṇa.

L'esempio personale di Vallabha non fu meno ricco di conseguenze della sua teologia. Infaticabile pellegrino, devoto custode delle immagini, egli divenne per i suoi seguaci il principale e paradigmatico *sevaka* («servitore») di Kṛṣṇa. Disprezzando le azioni esterne prive di sincera emozione, il ritualista Vallabha raccomandava che tutte le azioni fossero interamente compiute in uno spirito di gioia dolce e giocosa, uno spirito che si coglie nella maniera più evidente nelle celebrazioni delle *raslīlā* associate con i vallabhācārī. [Vedi anche *LĪLĀ*].

Oltre che nella letteratura, il fervore emotivo generato tra i vallabhācārī è particolarmente evidente nella poesia di Sūrdās (1483-1563). Talvolta, l'abbandono passionale raccomandato dall'esempio di Vallabha e nutrito dai suoi successori condusse a «eccessi» che, nel XIX secolo, provocarono persino restrizioni da parte delle autorità civili. Gli insegnamenti di Vallabhācārya sono parte dell'ispirazione dei movimenti «radicali» Rādhāvallabhī e Sakhībhava, nei quali diventa centrale Rādhā, anziché Kṛṣṇa, al punto che i membri del Sakhībhava arrivano a indossare indumenti femminili e a sforzarsi di condurre la vita di Rādhā. In generale, il *puṣṭimārga* di Vallabhācārya, importante e influente in tutta l'India settentrionale, è un'espressione particolarmente vitale e sorprendente del Bhāgavatismo e della sua influenza pervasiva sulla tradizione colta e sulla devozione popolare. [Vedi anche la biografia di *VALLABHA*].

Caitanya. La dinastia Sena del Bengala (fiorita nel XII secolo e fino alla fine del XIII secolo) fu una grande sostenitrice del *Bhāgavata Purāṇa*, e il suo spirito è chiaramente testimoniato nella regione del Bengala/Orissa nel sanscrito *Gītāgovinda*, come anche nelle liriche devozionali in *baṅgālī* di poeti come Ḍimboka, Candidāsa e Vidyāpati, che vissero nell'epoca che va dal XII fino alla fine del XVI secolo. Senza dubbio il più famoso bhāgavata di questa complessa area culturale è Viśvambara Miśra, meglio noto con il nome che gli assunse da *saṃnyāsin*: Kṛṣṇacaitanya.

Nato a Nadiya, probabilmente nel 1486, di Caitanya si narra che fu innanzitutto influenzato da un predicatore Mādhva itinerante, sebbene sia ragionevole ritenere che anche le tradizioni devozionali locali fossero molto importanti. Sembra che durante la sua adolescenza sia avvenuta una decisiva «conversione» al Bhāgavatismo di Kṛṣṇa, al punto che, da quel momento in avanti, Caitanya rappresentò un fenomeno raramente osservato perfino nella multiforme cultura del Bengala. Egli divenne un esempio estremo di «follia divina»; trascinato in un momento dall'estasi dell'esperienza diretta di Kṛṣṇa e nel momento successivo straziato dall'agonia della separazione (*viraha*), si narra che egli barcollasse, cadesse, danzasse, cantasse, gridasse, piangesse, ridesse e predicasse in modo esaltato, con modalità che attraevano, provocavano e perfino spaventavano molti dei suoi contemporanei.

Sopravvivono solamente pochi versi tradizionalmente attribuiti a Caitanya. Ma il suo esempio personale e i suoi insegnamenti diretti attrassero intorno a lui una cerchia di discepoli i cui scritti biografici, rituali e teologici, specialmente nel corso del XVI secolo, stabilirono ben presto e saldamente un movimento religioso destinato a durare, che è la base del Gauḍīyasampradāya e del gruppo Hare Krishna dei nostri giorni. [Vedi anche *BENGALA, RELIGIONI DEL* e la biografia di *CAITANYA*].

Dagli scritti dei suoi principali discepoli immediati, i Gosvāmin, si apprende che il «Vedānta religioso» di Caitanya si caratterizza al meglio come *acintyabhedābheda*: Kṛṣṇa, l'Assoluto, e i *jīva* («anime») individuali sono «inconcepibilmente separati (e tuttavia) non differenti». Ma Caitanya è soprattutto significativo dal punto di vista storico più per l'esempio vivente del suo personaggio che per questa variante di un tema famigliare del Vedānta viṣṇuita. Caitanya si spostò quasi insensibilmente da un'attuazione «intenzionale» delle imprese di Kṛṣṇa a un senso personale di riattualizzazione di esse o, perlomeno, così fu percepito da molti dei suoi seguaci. I devoti e l'oggetto della devozione in tali «rappresentazioni» persero limiti definiti, ed esse divennero quasi un *sādhana* («attualizzazione») «tantrico». In quanto tali, esse testimoniano anche la potente influenza della tradizione Sahajiya (originariamente buddhista?) del Bengala. Tuttavia, il carattere monistico di quest'ultima la differenzia nettamente dalla visione fondamentalmente dualistica evidente nell'alternanza di gioia e disperazione di Caitanya nella sua separatezza da Kṛṣṇa. Come altri bhāgavata, Caitanya rimase un *bhakta*, un devoto la cui infinita problematicità era anche la sua ragion d'essere.

[Per un'ulteriore discussione che ponga in rilievo gli aspetti regionali del Bhāgavatismo, vedi *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*. Vedi anche *BHAKTI*].

BIBLIOGRAFIA

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, *Der Jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963 (trad. it. *Le religioni dell'India. L'Induismo recente*, Milano 1981), rimane il migliore resoconto generale dei fondamenti e degli sviluppi settari individuali dei bhāgavata; le note contengono molti importanti riferimenti bibliografici. Anne-Marie Esnoul, *Le courant affectif à l'interieur du Brahmanisme ancien*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», (1956), pp. 141-207, è una presentazione generale stimolante e dalle interessanti sfumature. R.G. Bhandarkar, *Vaiśṅavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, 1913, rist. Varanasi 1965, e J.N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, 1920, rist. Delhi 1967, sebbene datati, rimangono letture obbligatorie.

Tra le più importanti e suggestive fonti primarie in traduzione, cfr. A.K. Ramanujan, *Hymns for the Drowning*, Princeton 1981, una traduzione di inni scelti di Nammāḻvār; Barbara Stoler Miller (trad. e cur.), *Love Songs of the Dark Lord. Jayadeva's Gītagovinda*, New York 1977; e E.C. Dimock, Jr. e Denise Levertov (tradd.), *In Praise of Krishna*, 1967, rist. Chicago 1981.

G.R. WELBON

Pāñcarātra

Un movimento o setta chiamato Pāñcarātra compare significativamente in alcune delle documentazioni testuali più antiche usate dagli studiosi per tracciare la formazione storica di culti devozionali (*bhakti*) induisti, in particolare viṣṇuiti. Il Pāñcarātra è noto per aver influenzato lo sviluppo del pensiero settario viṣṇuita in diverse parti dell'India, e rimane una presenza vigorosa nell'India meridionale oggigiorno come un essenziale componente della religione Srī Vaiṣṇava e uno dei due *āgama* (tradizioni) viṣṇuiti che ispirano la cultura templare induista dell'India meridionale.

Le origini del Pāñcarātra storico, e anche il senso originale del termine *pāñcarātra*, rimangono materia di incertezza e di grande dibattito tra gli studiosi. Inizialmente, è possibile che il movimento non sia stato associato con alcuna singola posizione dottrinale. E quando per la prima volta si associò con una di esse, quella posizione sembra essere stata viṣṇuita solo secondariamente. «L'origine del Pāñcarātra è oscura», ha osservato J.A.B. van Buitenen, «poiché esso non ha una sola origine» (van Buitenen, 1971, p. 6).

I problemi cominciano con la parola stessa. Privato di un contesto, il composto *pāñca-rātra* non presenta alcun senso al di là del suo significato letterale: come nome, esso significa «cinque notti» o «notte di (o dei) cinque»; come aggettivo, «avente cinque notti». Le spiegazioni fornite nelle *Pāñcarātra Saṃhitā* (classici manuali scolastici, nessuno dei quali può essere precedente al VI secolo d.C.) sembrano chiaramente razionalizzazioni *ex post facto* imbevute di spirito apologetico e polemico. Per quanto queste spiegazioni possano registrare fedelmente ciò che alcuni Pāñcarātrika (i membri della tradizione Pāñcarātra) vennero a intendere con il termine, esse non offrono una visione certa di ciò che esso significasse in origine.

Lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (13,6,1,1) afferma che il Puruṣa-Nārāyaṇa primordiale, «desiderando diventare tutte le cose», celebrò un *puruṣamedha* («sacrificio umano»), il *pāñcarātra sattra* («sacrificio di cinque giorni»). Alla luce di quest'occorrenza (a quanto sembra la più antica) del termine nella letteratura vedico-brahma-

nica, alcuni studiosi hanno avuto l'irresistibile tentazione di cercare il significato originario del nome Pāñcarātra nell'ambito sacrificale vedico. Pertanto, come concluse F. Otto Schrader, «sembra... che la setta abbia tratto il suo nome dal suo dogma centrale, che era il Pāñcarātra Sattra di Nārāyaṇa interpretato filosoficamente come la quintuplice automanifestazione di Dio per mezzo delle sue forme Para, Vyuha, Vibhava, Antaryāmin, e Arcā» (Schrader, 1916, p. 25). Molto probabilmente questo passo dello *Śatapatha Brāhmaṇa* sottolinea l'integrazione e la legittimazione di Nārāyaṇa nel rituale e nel mondo intellettuale vedico; ma può, altrettanto probabilmente, essere una sistemazione di alcune associazioni pāñcarātra come fonte di esse. In ogni caso, tranne che per la centralità di Nārāyaṇa, i dettagli del rituale dello *Śatapatha Brāhmaṇa* non confermano né rafforzano le preoccupazioni e le caratteristiche principali della letteratura e della pratica storica del Pāñcarātra.

Inoltre, van Buitenen ha sostenuto con argomenti convincenti che particolari associazioni letterarie, dottrinali e rituali come quelle menzionate nel passo sopra citato sono solo specificazioni secondarie o successive di una concezione del mondo più antica e più ampia. Secondo lo studioso, *pāñcarātra* si riferiva inizialmente a una caratteristica dello stile di vita degli asceti itineranti: il fatto che essi vivessero separati dalle «città» (cioè, dagli insediamenti principali), tranne durante i due mesi della stagione delle piogge. In testi antichi come il *Bṛhatkathāślokasaṃgraha*, dunque, un *pāñcarātrika* «non si distingue per alcuna fede o credenza particolare, ma per una regola di vita più o meno ascetica», quella che prescrive di trascorrere cinque notti nella foresta per ogni notte trascorsa in una città (van Buitenen, 1971, pp. 14-15). Se van Buitenen ha ragione, non sarebbe la prima volta in India che la pratica ha preceduto in modo radicale la teoria sistematica. Inoltre, questa tesi sosterrebbe una plausibile soluzione per il quesito, da lunga data irrisolto, che riguarda la relazione tra i pāñcarātrika e i bhāgavata: può darsi che i primi siano stati semplicemente dei bhāgavata che conducevano in generale vita isolata e ascetica.

Il Pāñcarātra nell'epica. Mentre alcuni testi (per esempio lo *Śaṅkaravijaya* di Ānandagiri) distinguono tra i Pāñcarātra e i Bhāgavata (e, in realtà, considerano i viṣṇuiti distinti da entrambi), non è chiaro se i due fossero necessariamente separati in una maniera di tipo settario. L'essenza del Pāñcarātra «epico» è la *bhakti*: la devozione incondizionata al Signore (Bhagavat). Il più antico documento non ambiguo di questo Pāñcarātra «storico» sembra si trovi nel *Mahābhārata* 12,321ss., nella sezione *Nārāyaṇīya* o *Nāradīya*, che presenta un atteggiamento e una cosmologia religiosa che concordano in dettagli essenziali con le dottrine delle *saṃhitā* posteriori. In risposta a un quesito che riguarda quale dio venerare, questa dottrina «segreta» parla di un dio «nascosto», invisibile a tutti tranne che ai suoi *ekāntabhakta* («devoti esclusivi»), ai quali egli misericordiosamente si rivela. Un *ekāntin* («esclusivista») di questo tipo fu il re Uparicara, che venerava Nārāyaṇa secondo riti Sātvata e, ritenendo che il regno, le mogli e la ricchezza fossero sue per grazia di Nārāyaṇa, offrì tutti questi possedimenti al Signore (*Mahābhārata* 12,322, 17ss.). Altri *ekāntin* erano gli abitanti di Śvetadvīpa («isola bianca, o pura»), situato al nord dell'Oceano di Latte, che, conoscendo le dottrine Pāñcarātra, videro Brahman-Nārāyaṇa, mentre gli altri erano accecati dal suo splendore (*Mahābhārata* 12,323,26ss.).

Sātvata è un altro nome dei Vṛṣṇi, a loro volta facenti parte della popolazione più ampia degli Yādava, generalmente ritenuta la società nella quale si sviluppò la *bhakti* per Kṛṣṇa-Vāsudeva. I Sātvata dell'epica sono *bhakta* («devoti») di Nārāyaṇa; ma il *Nārāyaṇīya* spiega che Nārāyaṇa, «in precedenza avente una singola persona», si fece rinascere come «quadruplice» figlio di Dharma: Nara, Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, e Hari (*Mahābhārata* 12,321,15-16).

Le nascite o manifestazioni multiple di un dio unitario sono una caratteristica familiare del pensiero religioso viṣṇuita in generale; e il Pāñcarātra storico sembra aver contribuito in maniera significativa a sviluppare e ad arricchire questa nozione. Senza dubbio, i quattro *vyūha* («apparenze, modi di essere») del Nārāyaṇa epico sono l'elaborazione di abitudini presenti da lungo tempo volte a identificare (o confondere) una divinità con l'altra (e anche una divinità con un devoto), abitudini rinforzate da fattori come la moltiplicazione degli epiteti divini e l'interazione sempre più intensiva tra i gruppi socio-religiosi, le loro ideologie e le loro pratiche. Praticamente, questo schema facilita l'organizzazione e la «razionalizzazioni» di culti devozionali storicamente separati sotto un unico principio dominante, in questo caso Nārāyaṇa-Vāsudeva. Nel *Nārāyaṇīya*, infatti, troviamo non una, bensì due serie di nascite multiple, che forse si svilupparono in modo indipendente. In aggiunta alla tetrade più o meno astratta Nara-Nārāyaṇa-Kṛṣṇa-Hari, troviamo la serie genealogica Kṛṣṇa-Saṃkarṣaṇa (= Balakṛṣṇa)-Pradyumna-Aniruddha; cioè, Kṛṣṇa, suo fratello, suo figlio maggiore, e suo nipote. Quale serie sia la precedente non può essere determinato, anche se la seconda è, in ultima analisi, la più significativa. [Vedi anche *KṚṢṆAISMO*].

Ma, in questo caso, si tratta di qualcosa di ancor più importante: i Pāñcarātrika volevano dimostrare come il loro dio supremo potesse pervadere il mondo e, tuttavia, non essere limitato da esso. Per dimostrarlo utiliz-

zarono diversi strumenti ermeneutici. Tra questi i *vyūha* non erano i meno rilevanti; infatti, come osserva Jan Gonda, «già nel ritualismo vedico l'idea di *vyūha* implicava un'efficiente disposizione delle parti di un intero coerente» (Gonda, 1970, p. 40).

I pāñcarātrika dell'epica, dunque, sono in primo luogo e, soprattutto, *bhāgavata* ed *ekāntabhakta*; ed è ragionevole concludere che le radici del loro devozionalismo siano extravediche. I pāñcarātrika si distinguono da gruppi di devoti simili per via dei loro particolari sforzi volti a dimostrare che il loro Signore è la realtà soggiacente a tutti gli dei e che egli è dovunque nel nostro mondo senza esserne soggetto alle limitazioni manifeste. In questo intento è cruciale lo sfruttamento continuo, da parte loro, di un Sāṃkhya teistico, per spiegare la relazione tra questo mondo e la realtà suprema. Pertanto, Vāsudeva è il *puruṣa* supremo. Dal suo contatto con il corpo (materiale) sorge il *jīva*, altrimenti detto Saṃkarṣaṇa, che a sua volta produce il *manas*, cioè Pradyumna. Da Pradyumna scaturisce l'agente creativo, l'*ahaṃkāra* che è Aniruddha. Inoltre, vi è un tentativo ugualmente insistente di connettere il Nārāyaṇa-Vāsudeva-Kṛṣṇa dell'esperienza religiosa a prestigiose spiegazioni vediche le quali, per allusione, includono perfino il quadruplice Puruṣa del *Puruṣasūkta* (*Ṛgveda* 10,90).

Il pensiero pāñcarātra nelle *saṃhitā*. I testi principali del Pāñcarātra storico sono le *saṃhitā* («raccolte»), delle quali esistono 108 opere secondo la tradizione, e più del doppio di quel numero se si conteggiano tutti i titoli menzionati negli elenchi. È disponibile per lo studio un numero molto inferiore di testi, e tra questi i più importanti sembrano essere *Pauṣkara*, *Jayākhya*, *Sāttvata* (che costituiscono le «tre gemme» e presumibilmente si situano tra i più antichi), *Ahirbudhnya*, *Pārameśvara*, *Sanātkumāra* (citato più di una volta da Yāmuna), *Parama*, *Pādma*, *Īśvara* e *Lakṣmī*. La data di composizione di questi testi è incerta. Alcuni possono risalire a un'epoca antica come il VI o VII secolo d.C., sebbene le citazioni risalgano a una data non anteriore al X secolo, e parecchi sono menzionati solo nel XIII o nel XIV secolo e oltre.

Formalmente, questi testi assomigliano da vicino agli *śaivāgama* (in realtà, in questo contesto, i termini *saṃhitā*, *āgama*, *tantra* e *śāstra* sono essenzialmente intercambiabili). [Vedi *LETTERATURA TANTRICA INDUISTA*]. Tradizionalmente, essi si proponevano di trattare quattro argomenti: *jñāna* («conoscenza»), *yoga* («concentrazione disciplinata»), *kriyā* («azione») e *caryā* («condotta»). In realtà, solo uno o due si avvicinano veramente a questo paradigma. La maggior parte di essi si concentra quasi esclusivamente su *kriyā* e *caryā*: prescrizioni per la costruzione e la consacrazione di templi e di «immagini» (di vari materiali) nelle quali il Bhagavān Nārāyaṇa è lieto di risiedere, e per la gestione degli appropriati servizi quotidiani e festivi. Essenzialmente, si tratta di una letteratura di sacerdoti templari, la maggior parte della quale tratta dettagli pratici. Le sezioni esplicitamente *jñāna* (*pāda*) sono generalmente brevi e limitate a narrazioni sulla creazione del mondo.

Le *saṃhitā* tràdite non concordano interamente sui dettagli della cosmogonia, ma sono d'accordo sul generale «ordine della creazione» (*sṛṣṭīkrāma*), che possiamo quindi presentare in uno schema semplificato. All'origine (di ogni età del mondo), la *śakti* («energia, forza, potere») del *parabhrahman* Nārāyaṇa-Viṣṇu si risveglia, aprendo i suoi occhi come «azione» (*kriyā*) e «divenire» (*bhūti*). Ella è Lakṣmī, inseparabile da Nārāyaṇa-Viṣṇu come la luce del sole dal sole, ma in ultima analisi distinta da lui; Lakṣmī agisce indipendentemente da Nārāyaṇa-Viṣṇu, anche se ciascuna delle sue azioni realizza semplicemente un desiderio di lui. In quanto *kriyāśakti*, Lakṣmī è identica al grande disco di Viṣṇu, Sudarśana. In quanto *bhūtiśakti*, ella è la «causa materiale dell'universo», governata dalla *kriyāśakti* come il filo governa le perle in una collana.

In questa *śuddhasṛṣṭi* («pura creazione»), compaiono i primi *guṇa* (qualità). Queste qualità del supremo Signore sono non-prakṛtiche (perché sono «preprakṛtiche»). Il loro numero è sei: conoscenza, dominio, energia, forza, virilità e splendore. I *guṇa*, in seguito, si accoppiano come segue: conoscenza/forza, dominio/virilità ed energia/splendore. Le tre coppie costituiscono i *vyūha* Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, e Aniruddha. Il Signore è interamente presente (con tutte le sue sei qualità) in ciascun *vyūha*, ma solo una coppia di qualità si manifesta esplicitamente in ciascuno di essi.

Questi *vyūha* appaiono uno dopo l'altro; in seguito agiscono insieme, ma ancora in sequenza, nella seconda creazione, o «non pura», che appare inizialmente come una potenzialità caotica, indifferenziata, simile a un bubbone sul corpo di Saṃkarṣaṇa. La dualità di *puruṣa* e *prakṛti* («spirito» e «potenzialità materiale») appare con Pradyumna. Aniruddha organizza il potenziale che egli eredita per mezzo della sua qualità di *śakti*. Egli è il *brahman* e la *māyā* (la realtà apparente) del mondo materiale, che domina le uova cosmiche da cui deriva la vita come la conosciamo noi: i *guṇa* «prakṛtici» (*sattva*, *rajas*, *tamas*), il *karman* e il tempo. Questi *vyūha* hanno importanti dimensioni morali e religiose, come anche cosmologiche: Saṃkarṣaṇa predica il vero monoteismo, Pradyumna traduce quelle dottrine in pratica, e Aniruddha dà istruzioni concrete nella dottrina pāñcarātra dell'ottenimento della liberazione.

I *vibhava* («manifestazioni») o *avatāra* («discese») del Signore sono di due tipi. Quelli che appartengono

alla *śuddhasṛṣṭi* sono *mukhya* («primari»), e le principali *saṃhitā* concordano che il loro numero è trentanove. Gli *avatāra* «secondari» (*gauṇa*) sono considerati generalmente come discendenti da Aniruddha. Gli *avatāra* primari e secondari presentano importanti differenze sia nella loro natura sia nei benefici che si ottengono attraverso la concentrazione devota su di essi. Sprigionantisi «come fiamma da fiamma» direttamente dal corpo supremo del Signore, gli *avatāra* primari devono essere venerati da coloro che desiderano il *mokṣa*. Gli *avatāra* secondari sono esseri «comuni» pervasi da un frammento della *śakti* del Signore al fine di realizzare uno scopo particolare per il mantenimento del mondo, e venerarli produce ricompense mondane come ricchezza o sovranità.

Con questa teoria degli *avatāra* secondari si giunge alle principali preoccupazioni dei compilatori delle *saṃhitā*. Non solo gli «esseri ordinari» sono ricettacoli degni della discesa del Signore. Una volta consacrata adeguatamente attraverso un rituale pāñcarātra, una rappresentazione in pietra, metallo o legno diviene un *avatāra* grazie alla discesa del Signore con una parte della sua inesauribile *śakti*. Pertanto, egli diventa pienamente presente nell'oggetto, che è allora noto come *arcā avatāra*, o «degno di venerazione». [Vedi anche *AVATĀRA*].

Il Pāñcarātra nella pratica. Al cuore del Pāñcarātra epico e posteriore vi è la forte insistenza sul fatto che la salvezza deriva solo dalla conoscenza della verità ultima, una conoscenza che è la grazia del Signore rivelata dalla devozione esclusiva. Questa conoscenza, aperta ai membri di tutti e quattro i *varṇa* (classi), dipende da una comprensione delle dottrine pāñcarātra. Tale comprensione richiede l'assistenza di un maestro qualificato (*guru*), che guida l'aspirante fino a quando non decida che lo studente è in grado di essere iniziato. L'iniziazione (*dīkṣā*) consiste di cinque cerimonie (*pañcasaṃskāra*): marchiare le spalle dell'iniziato con gli emblemi del disco e della conchiglia (Tāpa), insegnare come si applica sulla fronte il marchio cosmetico settario (Puṇḍra), assegnare un nuovo nome all'iniziato (Nāman), confidare un *mantra* segreto e spiegarne il senso (Mantra), e insegnare i dettagli del rituale esteriore (Yāga). Inoltre, l'adepto apprende uno yoga per il culto interiore, quello celebrato nel cuore.

Il servizio al Signore si unisce a una vita di purezza e inoffensività (*ahiṃsā*) al fine di realizzare «l'unione devozionale» con il Signore. Il pāñcarātrika è certo che vi saranno momenti nei quali si potrà sperimentare l'«unione assoluta» con il Signore. Ma questa non è una realizzazione di unità primordiale in qualche senso metafisico. Piuttosto, si tratta di un'esperienza attiva di devozione assorta per il Signore, nella quale gli individui non perdono mai la propria individualità. In realtà, come «parti» di Lakṣmī o Śrī, anch'essi sono eternamente distinti dal Signore. Persino durante gli intervalli tra le epoche del mondo, essi rimangono separati da lui, sebbene latenti in lui.

I pāñcarātrika hanno sottolineato in molti modi il fatto che essi sono *vaidika*, e pertanto il Pāñcarātra non è semplicemente giustapposto ai *Veda*, ma in realtà ne fa parte. Secondo loro, Nārāyaṇa-Vāsudeva è il dio delle *upaniṣad*, autore dei *Veda* e del mondo. Essi affermano, in realtà, che il mondo che conosciamo è incomprensibile sulla base del solo *karman*. Soggiacente a esso, a fondamento di tutto, deve esserci la suprema persona.

Le repliche più discrete a questa apologetica dei Pāñcarātra suggeriscono che, quanto meno, non vi è modo di provare le loro pretese vediche. La maggior parte delle risposte fu più severa. *Manusmṛti* 10,23 dichiara, per esempio, che Sātvata e *ācārya* sono discendenti di unioni spregevoli. Inoltre, i commentatori identificarono entrambi come funzionari templari. Negando che lo stile di vita dei sacerdoti templari sia conveniente, i brahmani smārta considerano sospette tutte le loro affermazioni. L'associazione con una società presumibilmente extravedica (cioè, tribale o nomade), i Sātvata-Yādava, unita all'importanza assegnata al principio femminile dinamico e creativo, Lakṣmī, senza dubbio contribuì fortemente all'affermazione (negativa) che i pāñcarātrika fossero *tāntrika* (praticanti del Tantra). Quest'affermazione, in un senso importante, è corretta; in effetti, perfino gli stessi pāñcarātrika definivano il proprio sistema un *tantra*.

Il Pāñcarātra nella storia. È nozione comunemente accettata che il Pāñcarātra storico emerse inizialmente nell'India settentrionale, probabilmente nordoccidentale. Bisogna, tuttavia, tenere ben presente che il Pāñcarātra stesso era più un insieme di speculazioni cosmologiche e di atteggiamenti e procedure devozionali sempre più dettagliato che non una setta vera e propria. Questo «sistema di pensiero» Pāñcarātra divenne il fondamento logico di un numero crescente di bhāgavata viṣṇuiti impegnati nel rituale devozionale templare e domestico. La sua influenza sembra particolarmente forte tra i Mahānubhāva del Maharashtra (a partire dalla metà del XIII secolo) e tra i Narasiṃha. [Vedi anche *MARATHI, RELIGIONI*].

Ancor più evidente del retaggio settentrionale è il fatto che il Pāñcarātra è prosperato più chiaramente nell'India meridionale che non nel nord, perlomeno durante l'ultimo millennio. Il destino del Pāñcarātra a sud è strettamente connesso alla formazione della tradizione Śrī Vaiṣṇava, nella quale la teoria e la pratica cosmologica e rituale del Pāñcarātra si combinano con la

poesia devozionale vernacolare specifica degli *ālvār*. Gli antichi «dottori» śrī vaiṣṇava – Nāthamuni, Yāmuna e Rāmānuja – divennero le personalità più eminenti associate con la propagazione e la difesa delle idee pāñcarātra. Gli sviluppi posteriori nella teologia Śrī Vaiṣṇava e l'emergere di due tradizioni distinte (Vaṭakalai e Teṇkalai) riflettono ed espandono nozioni presenti nel pensiero pāñcarātra fin dall'inizio più di quanto sia spesso riconosciuto. Attraverso gli śrī vaiṣṇava, il pensiero pāñcarātra influenzò Rāmānanda (fiorito verso la metà del XV secolo?) e il suo seguito di *bhakta* di Rāma, ritornando in questo modo nell'India settentrionale. Sempre attraverso lo Śrī Vaiṣṇavismo, le dottrine pāñcarātra influenzarono fortemente i Sātāni non brahmani in Karnataka. [Vedi anche *ŚRĪ VAIṢṆAVA*].

Le circostanze dell'introduzione del Pāñcarātra nei templi dell'India meridionale non sono del tutto chiare. Forse le procedure templari in precedenza erano state solo legate agli usi locali e generalmente informali. In quel caso il Pāñcarātra introdusse sistematicamente ordine e regolarità. È anche possibile, tuttavia, che il rituale templare di Viṣṇu anticamente fosse condotto secondo i precetti vaikhānasa. Più consapevolmente legati al cerimoniale vedico, i vaikhānasa tendevano a un certo conservatorismo, e si contrapponevano all'incorporazione di materiale devozionale mutuato dagli *ālvār* (verso il quale, invece, i pāñcarātrika erano molto ricettivi). [Vedi anche *ĀḺVĀR*]. Nel contempo, i vaikhānasa sono più vicini all'antico Pāñcarātra che alla sua forma posteriore, nella loro concezione di divinità quali Rudra-Śiva come manifestazioni di Viṣṇu. Pertanto, entrambi i gruppi includevano procedure rituali che gli śrī vaiṣṇava in evoluzione spesso trovavano offensive. D'altro canto, tuttavia, i vaikhānasa attuali sostengono che sia i *tāntrika* pāñcarātra che gli śrī vaiṣṇava offendono il Signore, precisamente perché essi permettono a «santi» e maestri della tradizione Śrī Vaiṣṇava di interferire nel rituale devozionale del tempio in maniere che impropriamente limitano il culto del Signore Viṣṇu.

[Vedi anche *BHAKTI*].

BIBLIOGRAFIA

J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden 1977, è la presentazione generale più utile della letteratura e delle idee del Pāñcarātra (e di altre principali letterature e idee āgamiche). J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I-II, Stuttgart 1960-1963 (trad. it. *Le religioni dell'India*, I-II, Milano 1981), è la migliore presentazione del Pāñcarātra nel contesto della storia religiosa dell'India, e il capitolo 3 di J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A comparison*, London 1970, arricchisce significativamente la discussione della «teologia» viṣṇuita antica. Utile nel distinguere *tantra* e *āgama* è S. Gupta, D.J. Hoens e T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden 1979, specialmente la presentazione di Goudriaan, pp. 3-67. La tesi fondamentale di J.A.B. van Buitenen riguardo al senso originario del termine *pāñcarātra* è compresa nell'introduzione alla sua traduzione dell'*Āgamaprāmāṇyam* di Yāmuna, a sua volta una fonte primaria di grande importanza; cfr. J.A.B. van Buitenen (trad.), *Āgamaprāmāṇyam*, Madras 1971. Rimane importante anche J.A.B. van Buitenen, *On the Archaism of the Bhāgavata Purāṇa*, in M. Singer (cur.), *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966, pp. 23-40. W. Neevels, *Yāmuna's Vedānta and Pāñcarātra*, Missoula/Mont. 1977 (Harvard Dissertations in Religion, 10), presenta informazioni importanti specialmente sulla «nobilitazione vedāntica» del Pāñcarātra di Yāmuna. S. Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, Delhi 1967, è interessante e utile nella misura in cui le sue ricostruzioni storiche si leggano con cautela.

Naturalmente, la cosa migliore è accostarsi al Pāñcarātra attraverso fonti primarie. Per questo, il miglior punto di partenza rimane F.O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Madras 1916. H.D. Smith, *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama*, I, Baroda 1975, e *An Annotated Index to Selected Topics*, II, Baroda 1980, sono guide indispensabili. S.K. Aiyangar (trad.), *Paramasaṃhitā*, Baroda 1940, è una buona traduzione. S. Gupta, *Lakṣmī Tantra*, Leiden 1972, è un autorevole studio di una *saṃhitā* tarda e più speculativa («filosofica»). Infine, una preziosa registrazione di pratiche effettive è K. Rangachariyar, *The Sri Vaishnava Brahmans*, Madras 1931.

G.R. WELBON

VIVEKANANDA, nome religioso di Narendranath Datta, o Dutt (1863-1902), oratore carismatico dell'Induismo moderno dell'ultima parte del XIX secolo, fondatore della Vedanta Society in Occidente e della Ramakrishna Mission in India. *Vivekananda* è la forma occidentalizzata del nome sancrito *Vivekānanda* («beatitudine della conoscenza che discerne»).

Narendranath proveniva da una famiglia bengalese, di casta *kāyastha*, che si era elevata socialmente all'inizio del XIX secolo grazie al processo di occidentalizzazione. Il nonno aveva abbandonato moglie e figlio per diventare un *saṃnyāsin* («rinunciante») induista tradizionale, ma il padre, Bisvanath Dutt, era diventato un ricco avvocato della Corte Suprema di Calcutta. Venne stabilito che Narendranath avrebbe seguito le orme paterne. Egli entrò quindi all'Università di Calcutta nel 1878 e si laureò nel 1884, ma subito dopo la morte del padre si ritirò dalla professione legale per rispondere alle sue esigenze religiose.

Negli anni di studio, Narendranath aderì al Brāhmo Samāj, ne sostenne i programmi di riforma sociale e ne approvò molte delle dottrine religiose riformiste, ma non riuscì ad accettare il suo rifiuto della via del *saṃnyāsin* per la quale egli, come già suo nonno, provava molta attrazione. Nel 1881, incontrò Ramakrishna

(1836-1886), un devoto celibe della dea Kālī, un uomo che non aveva un'educazione formale, ma possedeva una grande esperienza religiosa. Narendranath fu impressionato dalla profondità della rinuncia e delle realizzazioni spirituali di Ramakrishna, ma fu oltremodo disturbato dalla sua venerazione delle immagini rivolta a Kālī e dalla sua mancanza di attenzione al sociale. Come intellettuale del Brāhmo, Narendranath credeva in un Dio senza forma; Ramakrishna lo esortò a incontrare Dio in forma personale attraverso la venerazione di Kālī. Narendranath era profondamente coinvolto nelle riforme sociali, mentre Ramakrishna rivolgeva la sua attenzione alla trasformazione spirituale individuale.

Narendranath, incapace di patteggiare con la visione di Ramakrishna, durante gli anni dell'Università si allontanò da lui per immergersi nella filosofia e nella scienza occidentale, e nella musica indiana (fu un eccellente cantante). Ramakrishna continuò a cercarlo vedendo in lui non solo un cantante capace di commuoverlo, ma un giovane dalle grandissime potenzialità. Solamente dopo la fine degli studi e la morte del padre, Narendranath cedette agli appelli di Ramakrishna. Nel 1885, lo accettò come suo guru e iniziò quindi un intenso periodo di apprendimento religioso, che si protrasse fino alla morte di Ramakrishna nell'agosto del 1886.

Prima di morire, Ramakrishna portò Narendranath ad avere un'esperienza personale di Kālī, che considerò la prova finale per il suo discepolo, e lo incaricò di guidare gli altri suoi discepoli dopo la sua morte. Narendranath accettò la responsabilità, divenne un *saṃnyāsin*, e impartì gli insegnamenti agli altri discepoli nel miglior modo possibile per diversi anni. Nel 1889, si accorse di non essere più sicuro delle sue precedenti convinzioni religiose. Lasciò i suoi seguaci nel 1890 per fare un lungo pellegrinaggio attraverso l'India, durante il quale concepì gradualmente una posizione che combinava la filosofia non dualistica della tradizione del Vedānta, la devozione interiore di Ramakrishna, e l'interesse sociale che egli riscontrava sia nel Buddha che nei riformatori moderni. Quando udì che a Chicago si sarebbe tenuto, nel 1893, un Parlamento mondiale delle religioni, studiò una strategia per cercare il sostegno materiale dell'Occidente al fine di rivitalizzare l'Induismo e, in cambio, condividere la consapevolezza spirituale induista. Dopo aver ottenuto i finanziamenti necessari per il viaggio dal maharaja di Khetri e dopo aver adottato il nome Vivekānanda, consigliato dal suo mecenate, partì per l'America.

Vivekananda non fu l'unico rappresentante induista al Parlamento mondiale delle religioni di Chicago nell'autunno del 1893, ma fu il più dinamico. In contrapposizione alle dotte dissertazioni degli altri induisti, egli argomentò con forza la verità universale dell'Induismo, il che gli fece ottenere l'attenzione della stampa e numerosi inviti a tenere conferenze. Attrasse un gruppo di seguaci occidentali, e gradualmente cambiò il suo progetto iniziale: non più trovare soldi per l'India, ma creare un movimento religioso mondiale fondato sulle verità eterne dell'Induismo. Con quest'obiettivo, e con i suoi nuovi discepoli occidentali come nucleo di base, fondò a New York la Vedanta Society nel 1895. A Londra e a Boston nacquero subito delle società affiliate, per le quali chiamò dall'India due «maestri» (*svāmī*, in sanscrito) affinché aiutassero a dirigere il lavoro. La missione di Vivekananda in Occidente stava procedendo bene alla fine del 1896, quando egli tornò in India per mettere in pratica la seconda fase del suo programma.

L'arrivo di Vivekananda in India all'inizio del 1897 con un gruppo di discepoli occidentali fu salutato dalla stampa indiana come un ritorno trionfale, anche se non tutti gli induisti approvarono il suo proselitismo aggressivo rivolto agli Occidentali o le sue idee non ortodosse. I discepoli di Ramakrishna, che Vivekandanda aveva lasciato sette anni prima, furono incerti su come accogliere Narendranath divenuto Vivekananda e i suoi discepoli occidentali. Furono ancora più perplessi quando Vivekananda rivelò i suoi progetti di farli diventare dei moderni *saṃnyāsin* dediti al servizio sociale, piano che Vivekananda sosteneva fosse stato pensato dallo stesso Ramakrishna.

Il dinamismo e il potere persuasivo di Vivekananda, tuttavia, riuscirono ad avere successo, proprio come in Occidente. Non tutti i suoi critici ortodossi furono messi a tacere, ma vinse la resistenza dei suoi discepoli riguardo al suo progetto di lavoro nel mondo. Per sviluppare questo piano, Vivekananda fondò la Ramakrishna Mission il primo maggio 1897, e organizzò i discepoli come monaci dell'Ordine di Ramakrishna per portarne avanti il lavoro di educazione e servizio. Nel 1898, venne acquistato, con i soldi provenienti dai discepoli occidentali, uno spazio vicino a Calcutta per il centro che doveva ospitare la Missione e l'Ordine. Nel 1899, Vivekananda stabilì un'organizzazione mondiale e poi lasciò l'attività nelle mani dei suoi discepoli, sia indiani che occidentali.

Dopo aver visitato gli amici in America e in Europa tra il 1899 e il 1900, Vivekananda ritornò in India per entrare in un periodo di semiritiro e morì il 4 luglio 1902. In meno di quarant'anni di vita, e in meno di dieci anni di intenso lavoro, aveva creato un duraturo legame tra l'Induismo e l'Occidente, nel quale per la prima volta l'Induismo esercitava un influsso dominante. L'insegnamento di Vivekananda non era l'Induismo ortodosso, né quello di Ramakrishna, ma con le parole dello stesso Vivekananda «Vedānta pratico», un Induismo universale che combinava devozione e lavoro pratico per il mondo con il fine ultimo dell'unione con l'Uno.

[Vedi anche *BRĀHMO SAMĀJ* e la biografia di *RA-*

MAKRISHNA. Per una discussione della tradizione induista della rinuncia, vedi *SAṂNYĀSA*].

BIBLIOGRAFIA

I discepoli di Vivekananda hanno fornito dettagliati racconti della sua carriera nelle raccolte *The Complete Works of Swami Vivekananda*, I-VIII, Calcutta 1964 (14ª ed.), e *The Life of Swami Vivekananda, by His Eastern and Western Disciples*, Calcutta 1965 (4ª ed.). Per un'accurata analisi scientifica dello sviluppo del suo pensiero religioso e filosofico, cfr. G.M. Williams, *The Quest for Meaning of Svāmī Vivekānanda*, Chico/Cal. 1974, e *Swami Vivekananda. Archetypal Hero and Doubting Saint?*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, pp. 197-226. Per un più ampio studio storico su Vivekananda e i suoi discepoli occidentali, cfr. H.W. French, *The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture*, Port Washington/N.Y. 1974. L'influenza delle idee di Vivekananda sulla Ramakrishna Mission viene discussa nel saggio di G.M. Williams, *The Ramakrishna Movement. A Study in Religious Change*, in R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981. Su Vivekananda e il suo messaggio esistono molti testi scritti dai suoi seguaci, monaci e laici; tra questi citiamo: Swami Nikhilānanda, *Vivekananda. A Biography*, New York 1953; R. Rolland, *The Life of Vivekananda and the Universal Gospel*, Calcutta 1965 (6ª ed.) (trad. it. *Vita di Ramakrsna*, Milano 1992); e C. Isherwood, *Ramakrishna and His Disciples*, New York 1965 (trad. it. *Ramakrishna e i suoi discepoli*, Milano 1997).

THOMAS J. HOPKINS

VṚNDĀVANA è sia un luogo mitico, citato nei *purāṇa*, sia una città dell'India moderna, uno dei più importanti centri di pellegrinaggio induista dell'India settentrionale e punto focale di attività religiosa. Vṛndāvana è molto antica come località sacra conosciuta nelle scritture, ma come città è relativamente moderna.

Luogo mitico. Vṛndāvana (lett., «boschetto di basilico sacro») è descritta nei *purāṇa*, e più in particolare nel *Bhāgavata Purāṇa*, come una bella terra ricca di foreste associata con il dio pastore Kṛṣṇa. Secondo il *Bhāgavata Purāṇa*, Kṛṣṇa nacque nella città regale di Mathura, ma, per evitare che fosse ucciso dal malvagio zio Kaṃsa, il padre lo portò di nascosto sull'altra riva del fiume Yamunā nel villaggio di pastori Gokula, dove trascorse i primi anni della sua infanzia. Kaṃsa scoprì presto l'accaduto e inviò vari demoni a distruggere Kṛṣṇa. Quando il pericolo divenne troppo grande, i pastori che avevano accolto il bambino si trasferirono in un nuovo posto, nella bella terra boscosa di Vṛndāvana, dove costruirono un villaggio idillico. Nella terra di Vṛndāvana, Kṛṣṇa deliziava gli adulti del villaggio con le sue marachelle e scherzava gioiosamente nella foresta badando al bestiame assieme ai suoi giovani compagni. Nella foresta di Vṛndāvana, Kṛṣṇa incontrava le giovani *gopī* («pastorelle») del villaggio per amoreggiare sotto la luna autunnale. Gli incontri amorosi di Kṛṣṇa e delle *gopī* sono stati rielaborati fin dai tempi medievali, e una pastorella in particolare, Rādhā, assunse la posizione della favorita di Kṛṣṇa. La relazione intima tra il dio e le sue amanti a Vṛndāvana venne a simboleggiare la vera relazione dell'uomo con il divino. Per la pratica viṣṇuita, Vṛndāvana è un mondo eterno, un paradiso celeste che può essere raggiunto dallo spirito che riesce a liberarsi.

Città moderna. L'odierna città di Vṛndāvana (conosciuta anche come Vrindavan o Brindavan) si trova sulla riva occidentale della Yamunā a circa 130 chilometri a sud di Delhi e 60 a nord di Agra, nel moderno Stato indiano dell'Uttar Pradesh. Vrindavan si può capire meglio se la si considera una parte del Vraja (Braj), una regione distinta culturalmente, con un suo proprio linguaggio (*vrajabhāṣa* o *brajbhāṣa*) e una propria storia, definita dalla sua associazione con il mito di Kṛṣṇa. Questa regione venne identificata, attraverso una serie di complesse vicende storiche nel corso del XVI secolo, con la terra dove effettivamente visse Kṛṣṇa molto tempo fa. La città di Vrindavan fu costruita in un luogo identificato con la foresta degli incontri amorosi notturni di Kṛṣṇa, Rādhā e delle *gopī*.

Lo sviluppo della città si deve soprattutto ai discepoli del *sant* bengalese Caitanya (nato nel 1486 d.C.), conosciuti come Gauḍīya Vaiṣṇava. [Vedi *CAITANYA*]. La «restituzione» dei luoghi che videro le gesta di Kṛṣṇa sulla terra fu un sogno inseguito da Caitanya. Il santo visitò l'area intorno a Vrindavan un'unica volta, ma inviò a precederlo un discepolo intimo, Lokanātha Ācārya, e in seguito un gruppo di teologi, detti i sei *gosvāmin* di Vrindavan. La trasformazione di Vrindavan in un importante centro religioso si deve principalmente a questi sei teologi, soprattutto ai due fratelli Rūpa e Sanātana Gosvāmin. A questi fratelli si deve l'erezione del primo dei magnifici templi di Vrindavan, costruito nel XVI secolo con l'aiuto dei ricchi *rājā* del Rajasthan. Furono anche loro a stabilire la localizzazione di molti dei luoghi associati al mito di Kṛṣṇa e a creare un centro per l'apprendimento viṣṇuita in città.

Altre tre sette viṣṇuite parteciparono allo sviluppo della cultura *vraja* e si stabilirono nei pressi di Vrindavan: i rādhāvallabha, i vallabhācārya e i nimbārka. [Per ulteriori discussioni su queste tre sette, vedi *VIṢṆUISMO*, articolo sui *Bhāgavata*]. Vrindavan continuò a crescere come importante centro viṣṇuita, e, con la costruzione del grande tempio śri vaiṣṇava, nella metà del XIX secolo, nella località vennero ad essere rappresentate tutte le principali sette viṣṇuite.

Oggi, centinaia di pellegrini giungono a Vrindavan

ogni giorno, e l'afflusso aumenta considerevolmente durante i quattro mesi del monsone durante i quali, come vuole la leggenda, tutti gli altri luoghi di pellegrinaggio convergono in questo luogo. I pellegrini vengono per camminare nei luoghi dove aveva messo piede il dio Kṛṣṇa e per vedere gli oggetti trasformati dal suo contatto. Giungono anche per vedere un altro aspetto importante di Kṛṣṇa, la sua immagine (*mūrti*) che risiede in molti templi famosi per il bene dei devoti. Durante la stagione delle piogge, i pellegrini arrivano per assistere alle numerose rappresentazioni delle storie di Kṛṣṇa e delle sue compagne, che vengono messe in scena nell'area.

Vrindavan continua a prosperare, e si costruiscono molti nuovi templi che rendono il luogo un centro vivo della cultura tradizionale dell'Induismo.

[Vedi anche *KṚṢṆA*; *RĀDHĀ*; e *TRADIZIONI RELIGIOSE INDUISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Una delle migliori introduzioni al mito di Kṛṣṇa resta tuttora il testo di W.G. Archer, *The Loves of Krishna in Indian Painting and Poetry*, New York 1957; il cap. 3, in particolare, costituisce una buona, seppur breve, descrizione delle gesta di Kṛṣṇa a Vṛndāvana. Per quanto riguarda la moderna città di Vṛndāvana, la fonte migliore, per quanto datata, è sempre l'opera di F.S. Growse, *Mathurā. A District Memoir*, Allahabad 1883 (3ª ed. riv.), che fornisce descrizioni dettagliate della storia e dei templi di questa località. L'articolo di Charlotte Vaudeville, *Braj. Lost and Found*, in «Indo-Iranian Journal, 18 (1976), pp. 195-213, è utile per comprendere la condizione culturale della regione di Vṛndāvana prima dello sviluppo promosso dai Gosvāmin viṣṇuiti. Per una buona descrizione dei drammi teatrali di Kṛṣṇa rappresentati a Vṛndāvana, cfr. N. Hein, *The Miracle Plays of Mathurā*, New Haven 1972, e J.S. Hawley, *At Play with Krishna. Pilgrimage Dramas from Brindavan*, Princeton 1981.

DAVID L. HABERMAN

VṚTRA, il cui nome forse deriva dalla radice verbale sanscrita *vṛ*, che significa «contenere, dominare, trattenere», è il serpente che Indra uccide nel *Ṛgveda*. Questa è l'impresa di Indra più famosa, la più importante e quella che si menziona più frequentemente come un suo successo, ed è anche il soggetto di numerosi inni completi del *Ṛgveda* (specialmente, 1,32 e 10,124). Vṛtra si era arrotolato sulla cima di una montagna, impedendo alle acque di scendere a valle. Indra lo colpì con un fulmine e liberò le acque. Questo gesto ha più di un parallelo simbolico: uccidere il drago, liberare le acque o le piogge, far scendere l'ambrosia *soma* dal cielo o dalle montagne (un'altra delle gesta di Indra, che rubò il nettare e lo trasportò a cavallo di un'aquila), sconfiggere i nemici degli invasori indo-arii (Vṛtra è detto un *dāsa* o «schiavo», il nome dato agli indigeni non arii), creare il mondo dal corpo del drago ucciso o salvarlo dal drago che lo ha inghiottito. Il fulmine di Indra è una nuvola che, proprio come un simbolo fallico, è fonte di seme come di pioggia. Vṛtra è una nuvola perforata nei suoi lombi o nel suo ventre; e le vacche, che spesso vengono paragonate alle acque, sono nuvole da pioggia. Vṛtra, che viene descritto come serpente o come drago a cui Indra taglia le braccia o le gambe, è il simbolo del pericolo, dell'oppressione, della siccità e della perdita. La battaglia è combattuta con armi magiche e fisiche. Indra utilizza i poteri magici per diventare sottile come un crine di cavallo, e Vṛtra per creare luci e nebbia. Indra naturalmente vince e gli inni si concludono con una dichiarazione della vittoria di Indra.

L'uccisione di Vṛtra è strettamente correlata con quella di altri nemici demoniaci, in particolare Triśira Viśvarūpa (il figlio «tricefalo» di Tvaṣṭṛ, l'artigiano degli dei), Namuci («non lasciare andare») e Ahi (il serpente, forse solo un altro nome di Vṛta). Vṛtra è il fratello minore di Triśira, creato dal padre per vendicare la morte di Triśira per mano di Indra. Questo mito viene elaborato nei *brāhmaṇa* (circa 900 a.C.), dove si racconta che quando Indra uccise Viśvarūpa gli tagliò le tre teste e queste si trasformarono in uccelli. Per generare Vṛtra, Tvaṣṭṛ fece un sacrificio. Si narra che Namuci sia stato ucciso da Indra con la spuma (*Ṛgveda* 8,14,13); più tardi, Indra uccide sia Vṛtra che Namuci con la spuma, quando il giorno si unisce alla notte (*Taittirīya Brāhmaṇa* 1,7,1-7), poiché aveva promesso a Namuci che non lo avrebbe ucciso né di giorno né di notte, né con qualcosa di asciutto né con qualcosa di bagnato (*Śatapatha Brāhmaṇa* 12,7,3,1-2). Nel *Mahābhārata* (5,9-13), Indra uccide solo Vṛtra con quest'espediente. Le implicazioni cosmogoniche dell'uccisione di Vṛtra sono esplicitate dai *brāhmaṇa*: Vṛtra giace coprendo tutto lo spazio tra il cielo e la terra prima di venir ucciso da Indra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,1,3,4-5); quando Indra lo ammazza, Vṛtra gli dice: «Tu sei ora ciò che io fui; adesso tagliami in due» (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,6,3,1-17).

L'uccisione di Vṛta, soprattutto quando è combinata con le correlate uccisioni di Triśira e Namuci, ricalca schemi che si ritrovano in altre mitologie indoeuropee. Nell'*Avesta*, Thraetaona uccide un demone a tre teste e libera le vacche che erano state imprigionate. In Grecia, Eracle elimina il tricefalo Gerione, e l'Ercole romano uccide Caco, il figlio di Vulcano (che è, come Tvaṣṭṛ, il fabbro degli dei). Þórr (Thor), il parallelo di Indra nella letteratura dell'Edda, uccide il Serpente del

Mondo. In linea generale, Vṛtra può essere assimilato a tutti i draghi uccisi dai grandi eroi, da Pitone ucciso da Apollo al drago ucciso da san Giorgio, e così via.

Quando i poteri di Indra si indebolirono, durante il periodo di transizione dal *Ṛgveda* ai *brāhmaṇa*, l'uccisione di Vṛtra smise di essere considerata possibile per mano di un solo contendente. Altri dei vengono in aiuto di Indra (*Aitareya Brāhmaṇa* 2,3,5), o egli usa il potere del sacrificio piuttosto che la forza bruta (*Śatapatha Brāhmaṇa* 2,5,4,1-9). Infine, come con Namuci, Indra circuisce Vṛtra con le parole per rompere il suo patto (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,6,3,10). Nel *Mahābhārata*, Indra è talmente sopraffatto dalla magia e dall'abilità di Vṛtra che solo grazie all'aiuto di Śiva (che fa venire la febbre al serpente) e di Viṣṇu (che dà il suo potere al fulmine di Indra) riesce a sconfiggere il demone. Inoltre, dopo avere ucciso Vṛta, Indra è così indebolito e contaminato (dalla colpa per l'omicidio di un brahmano, infatti Vṛtra è un brahmano) che corre a nascondersi in un loto. La furia (*kṛtyā*) del brahmanicidio incarnato lo afferra, ma Brahmā distribuisce la colpa tra il fuoco, l'acqua, gli alberi e le ninfe celesti, e purifica Indra con un sacrificio del cavallo (*Mahābhārata* 12,272-273).

Così l'antico mito del drago il cui corpo viene smembrato per formare il mondo (come il corpo di Tiamat nel mito mesopotamico) è trasformato in un mito epico, nel quale la «colpa» del guerriero che uccide il drago viene divisa per garantire la fertilità del mondo. In tutti i casi, il drago produce fertilità. La parte oscura della creazione e la colpa che inevitabilmente si produce nel gestirla sono la fonte della vita, non l'eroe e la sua virtù.

[Vedi anche *INDRA* e *INDIA, RELIGIONI DELL'*, articolo sui *Temi mitici*; e *SERPENTI*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

É. Benveniste e L. Renou, *Vṛtra et Verethraghna*, Paris 1934, rappresenta tuttora lo studio classico su questo mito, arricchito ed esteso dall'opera di G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris 1969 (trad. it. *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Milano 1990). Per i principali miti di Indra e Vṛtra, accompagnati da un'estesa bibliografia sulla letteratura secondaria, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Myths*, Baltimore 1975, pp. 74-90 e 320-21, e *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976, pp. 102-11. S. Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Cambridge 1970, pp. 251-59, riassume nel dettaglio l'argomento.

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

YAMA. Nei primi inni del *Ṛgveda*, Yama è un dio benefico che sorveglia il benestare dei morti, mantenendoli con cibo e riparo. La sua dimora e il suo ambiente sono piacevoli e comodi. I vivi lo supplicano affinché abbia cura dei loro parenti deceduti.

Yama è il figlio di Vivasat e di Saraṇyū; ha una sorella gemella, Yamī. Secondo il *Ṛgveda*, Amṛta («ambrosia») è sua figlia, ma, nell'*Atharvaveda*, Yama è padre di un figlio, Duḥsvapna («cattivo sogno»), avuto con Varuṇānī. Nella letteratura epica e nei *purāṇa*, gli Aśvin sono suoi fratelli, e Śani e Manu sono suoi fratellastri. Gli Aṅgirasa sono i suoi compagni.

Il nome *Yama* deriva da una radice tematica che significa «gemelli»; il latino *gemini* e i nomi avestici *Yima* e *Yimeh* hanno la stessa origine. In un inno del *Ṛgveda*, Yamī implora il fratello di unirsi a lei, ma egli rifiuta le sue proposte. L'inno finisce in modo brusco, senza una conclusione. Nella letteratura buddhista, Yama viene identificato con Kāma («desiderio») e Māra («morte»). Nella letteratura vedica, Yama ha relazioni strette con Rudra, Soma, Agni, Kāla, e Nirṛti. Yama ha anche legami remoti con Varuṇa.

Nei *Veda*, Yama fu il primo mortale a morire. Andò quindi in cielo, dove divenne il governante dei morti. Verso la fine del periodo vedico cominciarono a manifestarsi in lui dei sinistri sintomi, che andarono aggravandosi con il tempo. Yama divenne così il dio della morte e il Signore dell'inferno. Nella *Kaṭha Upaniṣad*, come personificazione della morte, tiene un lungo discorso al ragazzo Naciketas, che inizia ai misteri della vita, della morte e dell'immortalità. A Yama si offrono preghiere per la longevità e la liberazione dalle morti ricorrenti. Yama garantisce anche la libertà dalla fame (*aśanāyā*). In molti rituali del culto degli antenati, vengono a lui offerte oblazioni e preghiere per evitare le morti ricorrenti. Nei *Gṛhyasūtra*, vengono offerte oblazioni agli uomini di Yama, forse i suoi compagni, nel regno dei morti.

Nella tarda escatologia vedica delle due vie, *devayāna* e *pitṛyāṇa*, la seconda è quella dei padri e degli spiriti destinati a rinascere. Questi spiriti passano attraverso Soma, la luna, e sono giudicati da Yama. Nelle epiche e nei *purāṇa*, Yama ha un palazzo, Śubhāvatī, nel mondo inferiore. Il regno di Yama inizia, nella letteratura buddhista, a spostarsi dal cielo degli dei finché, nelle epiche e nei *purāṇa* induisti, assume chiaramente aspetti sinistri. Come dio della morte e Signore dell'inferno, Yama è nero e malevolo, ma ancora elargitore di favori.

La regione di Yama è il Sud (come è quella dell'avestico Yima), regione della morte. Yama possiede due cani, Śyāma e Śabala, che sono collegati al giudizio finale delle anime, così come il cane di Ade, Cerbero, l'egizio Anubis, e i quattro cani di Yima. Yama è anche associato all'olio, alla colomba, all'aquila e al corvo (che hanno tratti sinistri). Lo Yama epico e purāṇico ha come cavalcatura il bufalo. Mostri terribili (*rākṣasa*), semidivini *yakṣa*, demoni, messaggeri crudeli, gli Aṅgirasa, e le anime dei morti popolano il suo regno. Le offerte rituali che gli spettano nel culto degli antenati sono orrende e cattive. I simboli associati alle sue varie manifestazioni come Kāla, Mṛtyu e Antaka sono immagini ripugnanti, crudeli e deformi. Nella descrizione di Yama predominano i colori nero e rosso.

Nell'ultima fase della sua evoluzione, Yama condivide con Śiva due caratteristiche significative: è Kāla («tempo») e Dharmarāja («Signore della giustizia»). In

quanto Kāla, è anche Antaka («colui che pone fine», cioè, la morte). Come Dharmarāja, assume il compito di Varuṇa come giudice morale e punisce, con l'aiuto dei suoi assistenti che torturano i malvagi nell'inferno. In questo stadio, il suo nome ha una diversa derivazione, dalla radice *yam* («controllare»), dalla quale derivano *yantraṇa* («oppressione») e *yantraṇā* («tortura»). In funzione di Dharmarāja, può anche essere clemente con i supplicanti e revocare i suoi ordini (come fece con Sāvitrī) o modificarli (come fece con Pramadvarā nel *Mahābhārata*).

Numerosi episodi nelle epiche e nei *purāṇa* contribuiscono a costruire un'immagine potente e sinistra di Yama. Questa immagine contrasta con il suo aspetto nei più antichi *Veda* come un dio minore che era semplicemente un «raccoglitore di uomini». Un gruppo di inni nel decimo e ultimo libro del *Ṛgveda* lo presenta come una divinità benevola, come tutte le altre del pantheon. Ma a partire dallo *Yajurveda* (soprattutto nel sacrificio *puruṣamedha*), dove vengono prescritte le diverse offerte per ognuno dei vari aspetti di Yama, la sua personalità subisce un cambiamento radicale: da dio benevolo dei morti diviene il terribile dio della morte. La teofania di Yama come Kāla, Antaka e Dharmarāja lo rende molto simile a Śiva.

BIBLIOGRAFIA

P.R. Barua, *The Conception of Yama in Early Buddhism*, in «Journal of the Asiatic Society», 9 (1964), Pakistan, pp. 1-14.

S. Bhattacharji, *The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas*, Cambridge 1970, pp. 48-64. Il capitolo dedicato a Yama cerca di tracciare l'evoluzione della divinità dal periodo vedico a quello epico-purāṇico e la sua trasformazione da divinità benevola dei defunti ad assistente di Śiva.

N.G. Chapekar, *Pitārāḥ and Yama*, in *Belvalkar Commemoration Volume*, Benares 1957, pp. 36-42. Traccia le relazioni tra Yama e gli spiriti ancestrali.

R.N. Dandekar, *Yama in the Veda*, in D.R. Bhandarkar (cur.), *B.C. Law Commemorative Volume*, Calcutta 1945. Analisi critica completa.

G. Dumézil, *La sabhā de Yama*, in «Journal asiatique», 253 (1965), pp. 161-65.

J. Ehni, *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, Leipzig 1896. Uno degli studi più antichi sull'argomento.

H. Heras, *The Personality of Yama in the Ṛgveda*, in G.H. Ram (cur.), *Jadunath Sarkar Commemoration Volume*, I-II, Hoshiarpur 1958. Esamina gli antecedenti vedici di Yama.

A.P. Karmarkar, *Yama. The God of Death of the Dravidians*, in «Indica», 4 (1967), pp. 7-10.

M. Varma, *Yama*, Allahabad 1939. Uno studio dettagliato su alcuni importanti aspetti della personalità di Yama.

Wayman, *Studies in Yama and Māra*, in «Indo-Iranian Journal», 3 (1959), pp. 44-73, 112-131. Trattazione critica e comparativa dello Yama vedico e della sua trasformazione nel Māra della letteratura buddhista.

SUKUMARI BHATTACHARJI

YĀMUNA (attivo intorno al 1022-1038 d.C.), conosciuto in *tamil* come Āḷavandār, filosofo induista, teologo, e poeta devozionale. Yāmuna visse nell'area della parlata *tamil* dell'India meridionale e apparteneva a una famiglia colta di brahmani, che svolse un ruolo fondamentale nella formulazione della tradizione dello Śri Vaiṣṇava e della scuola Viśiṣṭādvaita del Vedānta, associata solitamente al nome di Rāmānuja. Lo Śri Vaiṣṇava contribuì allo sviluppo della religione induista, essendo il primo movimento di brahmani a integrare in modo completo all'interno della tradizione classica vedica un movimento religioso popolare, tendenzialmente non brahmano, la devozione estatica (*bhakti*) dei compositori di inni sacri in *tamil*, detti *āḻvār*. Questa sintesi di elementi popolari o vernacolari e di elementi vedici o sanscriti fornì un modello altamente influente per i successivi movimenti settari teisti induisti.

Yāmuna è riconosciuto come il quarto dei maestri, *ācārya*, che furono le guide intellettuali della setta dello Śri Vaiṣṇava, ed è il primo di cui abbiamo molte opere. Il *corpus* letterario, parzialmente conservato, fornisce il punto di partenza per lo studio della formulazione di questo importante movimento e della sua scuola di teologia filosofica, il Viśiṣṭādvaita Vedānta. Il nome di Yāmuna è indissolubilmente legato a quello del nonno Nāthamuni (circa X secolo), riconosciuto come primo maestro della linea dello Śri Vaiṣṇava. Nāthamuni, oltre a proporre un sistema di logica e di epistemologia (*nyāya*), fu il capo di una famiglia di prestigiosi brahmani bhāgavata devoti di Kṛṣṇa e a lui viene attribuita la sistemazione degli inni in *tamil* degli *āḻvār*, in una raccolta intitolata *Divyaprabandha*. Anche se la prova di questa attribuzione è non convincente, i due inni devozionali di Yāmuna rivolti a Viṣṇu e a Śrī, *Stotraratna* e *Catuśślokī*, riflettono l'influenza dello stile estatico devozionale degli *āḻvār*.

Secondo la tradizione, il maggior merito di Yāmuna fu di avere attirato verso la setta Śri Vaiṣṇava Rāmānuja (XI-XII secolo), il sesto maestro e l'esponente classico dello Viśiṣṭādvaita. Benché i due non si siano mai incontrati, le testimonianze letterarie indicano chiaramente che Yāmuna è stato il pensatore influente che ispirò in origine Rāmānuja a scrivere le sue opere maggiori del Vedānta. La struttura base del commentario di Rāmānuja sulla *Bhagavadgītā* fu fornita dai sunti in versi di Yāmuna, il *Gītārthasaṃgraha*. Nei suoi altri scritti, Rāmānuja fa spesso dei riferimenti e delle citazioni a

passi dei maggiori scritti filosofici vedānta di Yāmuna, come il *Siddhitraya*, una triade di opere critiche (*Ātmasiddhi*, *Saṃvitsiddhi* e *Īśvarasiddhi*) di cui abbiamo solo alcuni frammenti, essendo stato oscurato dalle opere definitive dello stesso Rāmānuja.

L'opera maggiore più largamente e completamente conservata di Yāmuna, l'*Āgamaprāmāṇya*, testimonia un altro grande contributo lasciato dal pensatore: la sua difesa della rivelazione o scritture (*āgama*) *Pañcarātra* a cui egli attribuisce la stessa autorità dei *Veda*. Questi *Pañcarātra Āgama*, conosciuti anche come *tantra* o *saṃhitā*, sono le scritture su cui si fondò la prima tradizione tantrica postvedica nel I millennio d.C. L'equivalenza che Yāmuna sostiene tra questi testi di rituali, che sono orientati verso il tempio, i *Veda* e il Vedānta, facilitò un'apertura e un arricchimento radicali delle scritture alla base dell'Induismo, come l'incorporazione degli inni in *tamiḻ* degli *āḻvār*.

[Vedi anche *ĀḺVĀR*; *ŚRI VAIṢṆAVA*; e *TAMIḺ, RELIGIONI DEI*].

BIBLIOGRAFIA

Opere di Yāmuna

Gitārthasaṃgraha, in J.A.B. van Buitenen (ed. e trad.), *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*, Delhi 1968, pp. 177-82.

R. Ramanujachari e K. Srinivasacharya (edd. e tradd.), *Siddhitraya*, Annamalainagar 1943.

R. Ramanujachari (ed.), *Sri Yamunacharya's Siddhi Traya*, Madras 1972. Contiene i tre maggiori, ma frammentari, lavori vedāntici di Yāmuna: *Ātmasiddhi* (pp. 1-151), *Īśvarasiddhi* (pp. 153-74), e *Saṃvitsiddhi* (pp. 175-213): «Le determinazioni definitive del sé, del Signore e della coscienza».

J.A.B. van Buitenen (trad.), *Yāmuna's Āgama Prāmāṇyam or Treatise on the Validity of Pañcarātra*, Madras 1971. Testo in sanscrito e in inglese.

Opere su Yāmuna

La più completa rassegna del *corpus* letterario ancora esistente di Yāmuna, da una prospettiva tradizionale, è quella di M. Narasimhachari, *Contribution of Yāmuna to Viśiṣṭādvaita*, Madras 1971. Il saggio critico più completo è quello di W.G. Neevel, Jr., *Yāmuna's Vedānta and Pañcarātra. Integrating the Classical and the Popular*, Missoula/Mont. 1977.

WALTER G. NEEVEL, JR.

YANTRA. I diagrammi geometrici conosciuti come *yantra* costituiscono una classe speciale di simboli religiosi nell'Induismo. Le loro forme e le loro funzioni all'interno della tradizione variano a seconda del loro uso. I più importanti sono quelli che vengono usati quotidianamente nelle preghiere rituali e quelli utilizzati nella meditazione per stimolare la visualizzazione interiore; altri trovano impiego nell'astrologia e nei riti dei templi; alcuni si usano nelle arti occulte e molti di questi fungono da talismani.

Gli *yantra* della meditazione sono indispensabili componenti della pratica tantrica e sostituiscono l'immagine iconografica della divinità. Fondamentalmente, uno *yantra* usato in questo contesto è un'icona astratta di una qualche personificazione o di qualche aspetto della divinità. Alla maggioranza delle divinità indiane sono stati assegnati simboli aniconici nei loro specifici *yantra*. L'immagine antropomorfa è una presentazione statica, mentre lo *yantra* è un simbolo dinamico della totalità del cosmo. Viene rappresentato quindi come una forma in espansione che emana dal nucleo centrale, un punto senza dimensione, il *bindu*. Lo *yantra* è una configurazione lineare che ha solitamente diverse forme concentriche primarie attorno al centro, come triangoli, esagoni, cerchi, ottagoni e corone di petali di fiori di loto. La periferia dell'immagine è costituita invece da una cornice quadrata con quattro aperture sacre verso le quattro direzioni cardinali. Gli *yantra* centrifughi sono considerati come abitazioni sacre, all'interno delle quali prendono dimora le divinità principali con il loro seguito. Il posto della divinità principale è nel centro, mentre quelli delle sue emanazioni, o *parivāra devatā*, si trovano nei successivi circuiti concentrici, detti *āvaraṇa* («veli») perché nascondono il luminoso splendore della divinità nel centro.

A un livello più sottile, gli *yantra* traducono in termini visivi la teoria della cosmogenesi. Devono essere letti come grafici dinamici del processo creativo dell'evoluzione e dell'involuzione cosmica, che inizia dal centro e si espande. Il processo creativo è rappresentato dall'unione del principio maschile e di quello femminile, che, discendendo nel mondo del molteplice, sono simboleggiati dai circuiti geometrici concentrici. Il miglior esempio di questo tipo di *yantra* è lo *śrīcakra* del culto della dea Tripurasundarī. E' formato dall'incrocio di due serie di triangoli: quattro con i vertici rivolti verso l'alto, che rappresentano Śiva, il principio maschile, e cinque con i vertici rivolti verso il basso, che rappresentano Śakti, il principio femminile. Lo *śrīcakra* è concepito per dare una visione della totalità dell'esistenza, cosicché l'adepto possa interiorizzarne i simboli per ottenere la consapevolezza ultima della propria unità con il cosmo. Ogni *yantra* della meditazione è, in essenza, un'improvvisazione psichica in cui i circuiti concentrici chiusi di varie forme geometriche, dalla periferia al centro, corrispondono ai livelli di consapevolezza dell'adepto (vedi figura 1).

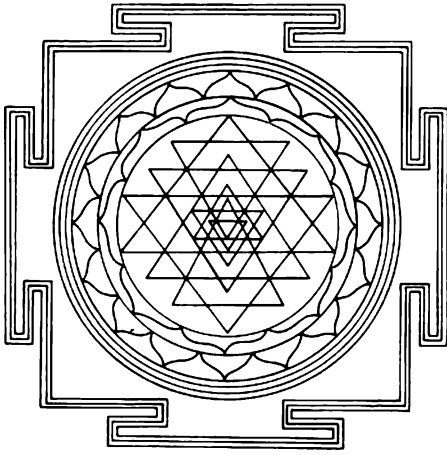



FIGURA 1. *Śrīcakra*, secondo il *Nityaṣoḍaśikārṇava*.

Gli *yantra* architettonici contribuiscono in modo sostanziale alle basi concettuali del tempio induista. Un esempio antico è costituito dal *vāstupuruṣamaṇḍala*, di cui i manuali induisti di architettura forniscono trentadue varianti (vedi figura 2). Il *maṇḍala* rappresenta il diagramma del cosmo ordinato. Nei riti dei templi tantrici, degli *yantra* venivano messi nelle fondamenta della cella interna e nelle statue di culto poste nelle teche. Gli *yantra* erano anche usati come diagrammi di composizione nell'esecuzione delle immagini scolpite che adornavano le pareti del tempio. Gli *yantra* architettonici funzionano come ideogrammi, mentre il tempio è la materializzazione dei concetti che esso racchiude. [Vedi *TEMPIO INDUISTA*].

Gli *yantra* occulti differiscono da tutti gli altri per le loro applicazioni pratiche. Servono infatti come potenti diagrammi per ottenere potenza magica, vengono utilizzati prevalentemente nella medicina preventiva, come portafortuna, per l'esorcismo, per allontanare le calamità, e così via. Le immagini occulte non sono stereotipate, il loro disegno varia a seconda dell'oggetto di venerazione. Uno dei più popolari è il *dhāraṇa yantra*; portato come amuleto protettivo, questo *yantra* viene dato a una persona dopo che un sacerdote lo ha consacrato con una cerimonia per dargli la vita. Il quadrato magico adempie allo stesso compito. L'efficacia effettiva di questi *yantra* è spiegabile in termini psicologici. Per coloro che indossano uno *yantra* come talismano o amuleto, il diagramma costituisce una fonte di potere, attraverso la quale poter invocare la presenza divina quando si vuole. L'efficacia dello *yantra* è quindi dovuta alla forza di volontà dell'adepto stesso, veicolata dalla fede (vedi figura 3).

FIGURA 2. Quattro tipi di *vāstupuruṣamaṇḍala*.

Comunemente, gli *yantra* vengono tracciati su carta o intagliati su metallo o cristallo, ma si può utilizzare qualsiasi superficie piana, come un pavimento o un muro. Gli *yantra* si usano sempre unitamente ai *mantra*, unità mistiche di suono che corrispondono alla forma più sottile del divino. I *mantra* caricano di energia la forza latente inerente allo *yantra* della divinità. Si dice infatti che uno *yantra* senza il suo *mantra* seme è privo di vita come un cadavere.

[Vedi *MANTRA* e *MAṆḌALA*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti in sanscrito e in *hindī*

Per una panoramica della teoria e del significato cultuale degli *yantra*, cfr. i seguenti volumi ad opera di R. Kaulācāra, *Śilpa Prakāśa*, Alice Boner e S.R. Śarmā (tradd.), Leiden 1966; *Yantra Saṁskārapaddhiti*, Moradabad 1899; *Yantracintāmaṇi*, B.P. Misra (trad.), Bombay 1967, in *hindī*; e *Yantrasāra Tantram*, in R. Chattopadhyaya (cur.), *Tantrasāra*, Calcutta 1922. Cfr. anche A. Avalon (trad.), *Kāmakalāvilāsa*, Madras 1953 (2ª ed.), una traduzione dell'opera di Puṇyānanda e del commentario di Naṭanānanda dal titolo *Cidvallī*.

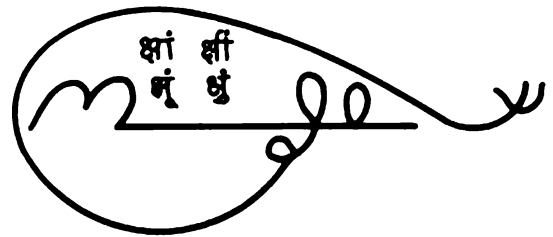



FIGURA 3. *Yantra* curativo.

Fonti secondarie in inglese

Alice Boner, S.R. Śarmā, R.P. Das (curr. e tradd.), *New Light on the Sun Temple of Koṇārka*, Varanasi 1972.

S. Cammann, *Islamic and Indian Magic Squares*, in «History of Religion», 8 (1969), pp. 275-86, e 8 (1969), pp. 271-99.

Madhu Khanna, *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*, London 1979 (trad. it. *Yantra. Il simbolo tantrico dell'unità cosmica*, Roma 2002).

Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, 1946, rist. Columbia/Mo. 1980.

MADHU KHANNA

YOGA. La parola sanscrita *yoga* deriva, da un punto di vista etimologico, dalla radice *yuj*, che significa «unire», «tenere saldamente a freno» o «soggiogare», e che ha dato origine anche ai latini *iungere* e *iugum*, al francese *joug*, e così via. Nella religione indiana, il termine *yoga* è utilizzato, in genere, per designare qualsiasi tipo di tecnica ascetica e qualsiasi tipo di metodo meditativo. Lo *yoga-darśana* («visione, dottrina», di norma tradotto, anche se in modo improprio, come «sistema di filosofia»), esposto da Patañjali nei suoi *Yoga Sūtra*, costituisce la forma classica dello yoga, ed è da questo «sistema» che dobbiamo partire se vogliamo comprendere la posizione che lo yoga occupa nella storia del pensiero indiano. Accanto allo yoga classico ci sono innumerevoli forme di yoga, settarie, popolari (magiche) e non brahmaniche, come quelle buddhiste e jainiste.

Patañjali non è il creatore dello *yoga-darśana*. Come egli stesso ammette, si è limitato a organizzare e a mettere per iscritto, integrandole, le tradizioni dottrinali e tecniche dello yoga (*Yoga Sūtra* 1,1). Invero, le pratiche yogiche erano note nelle cerchie esoteriche degli asceti e dei mistici indiani ben prima di Patañjali. Tra queste pratiche Patañjali mantenne quelle che secoli di esperienza avevano sufficientemente verificato. Per quanto riguarda l'impianto teoretico e il fondamento metafisico di queste tecniche, l'apporto che Patañjali fornì è dei minori. Egli si limitò a rimaneggiare a larghe linee la filosofia del Sāṃkhya, adattandola a un teismo piuttosto superficiale ed esaltando il valore pratico da essa attribuito alla meditazione. Lo *yoga-darśana* e il *sāṃkhya-darśana* sono così simili che la maggior parte delle asserzioni fatte da un sistema valgono anche per l'altro. Li distinguono due differenze essenziali: 1) mentre il Sāṃkhya è ateista, lo yoga è teista, in quanto postula l'esistenza di un «Signore» (Īśvara); 2) laddove il Sāṃkhya considera la conoscenza metafisica come il solo cammino possibile verso la liberazione finale, lo yoga accorda alle tecniche di purificazione e di meditazione un'importanza notevole. [Vedi *ĪŚVARA*].

Grazie a Patañjali, lo yoga, tradizione ascetica e mistica arcaica, divenne un «sistema di filosofia» organizzato. Non si conosce nulla dell'autore degli *Yoga Sūtra*, nemmeno se egli sia vissuto nel III o II secolo a.C. o piuttosto nel V secolo d.C., sebbene siano state affermate e difese vigorosamente entrambe le ipotesi di datazione. Il commentario più antico a noi noto è lo *Yogabhāṣya* di Vyāsa (VII-VIII secolo d.C.), chiosato da Vācaspatimiśra (IX secolo) nella sua *Tattvavaiśāradī*. Queste due opere, indispensabili per comprendere gli *Yoga Sūtra*, sono integrate da due testi successivi. Agli inizi dell'XI secolo, il re Bhoja compose un commentario intitolato *Rājamārtaṇḍa*, scritto molto utile per l'analisi profonda di alcune pratiche yogiche, e, nel XVI secolo, Vijñānabhikṣu chiosò il testo di Vyāsa nel suo notevole trattato *Yogavārttika*. [Vedi *PATAÑJALI*].

Ignoranza e Sofferenza. «Tutto è sofferenza per il saggio», scrive Patañjali (*Yoga Sūtra* 2,15), ripetendo un *Leitmotiv* di tutta la speculazione indiana postupaniṣadica. La scoperta del dolore come legge dell'esistenza ha un valore positivo, stimolante. Ricorda perpetuamente al saggio e all'asceta che l'unica via per attingere la liberazione e la beatitudine è il ritrarsi dal mondo, l'isolamento radicale. Liberare il sé dalla sofferenza è lo scopo di tutte le filosofie e le pratiche magiche e mistiche indiane. In India, la conoscenza metafisica ha sempre un fine soteriologico, dal momento che è proprio la conoscenza della realtà ultima che permette all'uomo, liberatosi dalle illusioni del mondo fenomenico, di risvegliarsi e scoprire la vera natura dello spirito (*ātman*, *puruṣa*). Per il Sāṃkhya e per lo yoga, la sofferenza ha origine nell'ignoranza dello spirito, ovvero nel confondere lo spirito con gli stati psichici, i prodotti più raffinati della natura (*prakṛti*). Di conseguenza, la liberazione, la libertà assoluta, può essere attinta solo qualora tale confusione sia eliminata. Poiché la struttura e il dispiegarsi della natura, e il modo paradossale di essere del sé (*puruṣa*) saranno discussi altrove, qui verranno esaminate solamente le pratiche yogiche. [Vedi *SĀṂKHYA* e *PURUṢA*].

Il punto di partenza della meditazione yogica è la concentrazione su un oggetto singolo: un oggetto fisico (lo spazio tra le sopracciglia, la punta del naso, qualcosa di luminoso, ecc.), un pensiero (una verità metafisica), o Dio (Īśvara). Questa concentrazione voluta e continua, chiamata *ekāgratā* («concentrazione in un sol punto»), è ottenuta unificando il flusso dei pensieri, *sarvārthatā* («attenzione diretta in direzioni molteplici, discontinua, diffusa»; *Yoga Sūtra* 3,11). Questa è la definizione precisa della tecnica yogica, chiamata *cittavṛtti-nirodha*, «arresto delle funzioni mentali» (*Yoga Sūtra* 1,2). La pratica di *ekāgratā* permette di controllare le due fonti della vita psichica e mentale: l'attività dei sen-

si (*indriya*) e l'attività dell'inconscio (*saṃskāra*). Uno *yogin* è in grado di concentrare la propria attenzione su un punto singolo e divenire insensibile a qualsiasi altro stimolo sensoriale o mnemonico. È inutile dire che si può giungere a padroneggiare *ekāgratā* solo attraverso la pratica di esercizi e tecniche numerosi. Non è possibile praticare *ekāgratā* se, per esempio, il corpo è in tensione o in posizione scomoda, oppure se la respirazione non è resa regolare e ritmica. Ecco perché la tecnica yogica implica categorie molteplici di pratiche fisiche e di esercizi spirituali, dette *aṅga*, «membra» o elementi. Le otto «membra» dello yoga classico possono essere considerate sia come un gruppo di tecniche sia come le tappe del cammino ascetico e spirituale che conduce alla liberazione finale. Queste sono: 1) astinenze (*yama*), 2) osservanze (*niyama*), 3) attitudini e posture fisiche (*āsana*), 4) ritmo di respirazione (*prāṇāyāma*), 5) emancipazione dell'attività sensoriale dalla dominazione degli oggetti esterni (*pratyāhāra*), 6) concentrazione (*dhāraṇa*), 7) meditazione yogica (*dhyāna*), e 8) enstasi (*samādhi*; *Yoga Sūtra* 2,29).

Oltre allo yoga classico che comprende otto *aṅga*, esiste un certo numero di *ṣaḍaṅgayoga*, ovvero sistemi yogici a sei membra. La loro caratteristica principale è l'assenza dei primi tre *aṅga* (*yama*, *niyama*, *āsana*) e l'introduzione di uno nuovo, *tarka* («la ragione, la logica»). Attestati già nella *Maitrāyanī Upaniṣad* (II secolo a.C.-II secolo d.C.), i *ṣaḍaṅgayoga* sono specialmente connessi ad alcune sette dell'Induismo e ai *tantra* buddhisti (Grönbold, 1969, 1983).

Astinenze e osservanze. I primi due gruppi di pratiche, *yama* e *niyama*, costituiscono i preliminari inevitabili del percorso ascetico. Ci sono cinque «astinenze», vale a dire *ahiṃsā* (l'astensione dalla violenza), *satya* (l'astensione dalla menzogna), *asteya* (l'astensione dal furto), *brahmacarya* (l'astensione dall'attività sessuale), e *aparigraha* (l'astensione dall'avarizia). La pratica delle astinenze non determina uno stato yogico particolare ma induce nell'adepto uno stato purificato superiore a quello di un non iniziato. Insieme agli *yama*, lo *yogin* deve praticare i *niyama*, ovvero una serie di osservanze che riguardano il corpo e la mente. «La pulizia, la serenità, l'ascesi [*tapas*], lo studio delle Scritture che fondano lo yoga, e lo sforzo di fare di Īśvara [Dio] la ragione di tutte le proprie azioni costituiscono le osservanze», scrive Patañjali (*Yoga Sūtra* 2,32). Ovviamente, sorgono difficoltà e ostacoli durante la pratica di questi esercizi, la maggior parte dei quali causati dal subconscio. La perplessità che sorge dal dubbio è la più pericolosa. Patañjali raccomanda, al fine di superarla, di fissare l'attenzione sul pensiero opposto (*Yoga Sūtra* 2,33). Vincere una tentazione significa realizzare una conquista autentica, positiva. Permette allo *yogin* non solo di riuscire a dominare gli oggetti ai quali ha rinunciato, ma anche di ottenere una forza magica infinitamente più preziosa di tutti quegli oggetti. Per esempio, colui il quale pratica con successo l'*asteya* «viene in possesso di tutte le gemme» (*Yoga Sūtra* 2,37).

***Āsana* e *prāṇāyāma*.** Le tecniche specificatamente yogiche iniziano con gli *āsana*, le ben note posture corporee degli asceti indiani. Gli *āsana* conferiscono al corpo una stabilità fissa pur riducendo, allo stesso tempo, lo sforzo fisico al minimo fino a eliminarlo completamente. Gli *āsana* costituiscono il primo passo concreto verso l'eliminazione di quelle modalità peculiari alla condizione umana. Gli *āsana* corrispondono all'*ekāgratā* sul piano corporeo; il corpo è «concentrato» in una sola posizione. In tal modo si arriva a neutralizzare l'azione dei sensi; la coscienza non è più distratta dalla presenza del corpo. Inoltre, la tendenza all'«unificazione» e alla «totalizzazione» è tipica di tutte le pratiche yogiche. Il loro scopo è di trascendere (o di abolire) la condizione umana, attraverso il rifiuto di sottostare alle inclinazioni naturali.

Tra i diversi modi di negare la condizione umana ordinaria, il più importante e sicuramente il più specificatamente yogico è il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), il rifiuto di respirare come la maggior parte dell'umanità, ovvero in modo aritmico. Patañjali definisce questo rifiuto come segue: «*Prāṇāyāma* è l'arresto [*viccheda*] dei movimenti di inspirazione ed espirazione, e si ottiene dopo aver realizzato gli *āsana*» (*Yoga Sūtra* 2,49). Egli parla di «arresto», di sospensione della respirazione; in ogni caso, il *prāṇāyāma* ha inizio riducendo al minimo il ritmo respiratorio, e questo è il suo primo obiettivo.

La nota di Bhoja a *Yoga Sūtra* 1,34 che troviamo nel suo commentario rivela il significato più profondo di *prāṇāyāma*: «Dal momento che tutte le funzioni degli organi sono precedute da quella respiratoria – essendoci sempre un collegamento tra la respirazione e la coscienza nelle loro rispettive funzioni – la respirazione, quando tutte le funzioni degli organi sono sospese, permette la concentrazione della coscienza su un singolo oggetto». La speciale relazione che lega il ritmo di respirazione a stati particolari di coscienza, relazione che è stata senza dubbio osservata ed esperita dagli *yogin* sin dai tempi più antichi, è servita loro come strumento per «unificare» la coscienza. Rendendo ritmico il respiro e rallentandolo sempre di più, gli *yogin* possono penetrare – in perfetta lucidità – certi stati di coscienza inaccessibili in condizione di veglia, in modo particolare quegli stati di coscienza che sono peculiari al sonno.

La psicologia indiana riconosce quattro modalità della coscienza (oltre all'enstasi): la coscienza diurna, la coscienza dello stato di sonno con sogni, la coscienza del sonno senza sogni, e «la coscienza catalettica». At-

traverso il *prāṇāyāma*, ovvero prolungando in modo progressivamente crescente l'inspirazione e l'espirazione (dal momento che il fine di questa pratica è permettere un intervallo il più lungo possibile tra le due fasi della respirazione), lo *yogin* può fare esperienza di tutte le modalità della coscienza. Per i non iniziati c'è discontinuità tra le diverse modalità; si passa dallo stato di veglia allo stato di sonno inconsciamente. Lo *yogin* deve mantenere la continuità della coscienza; in altre parole, deve penetrare ognuno di questi stati con determinazione e consapevolezza.

Il fine immediato del *prāṇāyāma* è in realtà più modesto; esso induce una respirazione ritmica attraverso l'armonizzazione dei tre «momenti» del respiro: l'inspirazione (*pūraka*), la ritenzione (*kumbhaka*) e l'espirazione (*recaka*) dell'aria inspirata. Questi tre momenti devono durare lo stesso lasso di tempo. La pratica rende lo *yogin* in grado di prolungarli in modo considerevole. Egli inizia trattenendo il respiro per sedici secondi e mezzo, poi per trentatré secondi, per cinquanta secondi, tre minuti, cinque minuti, e così via. (Tecniche respiratorie simili erano familiari ai taoisti, agli esicasti cristiani e ai contemplativi musulmani; cfr. Eliade, 1969, pp. 59-65).

Concentrazione e meditazione yogica. Rendere ritmica la respirazione e, per quanto possibile, sospenderla favorisce notevolmente la concentrazione (*dhāraṇā*; *Yoga Sūtra* 2,52-53). Lo *yogin* può verificare la qualità della propria concentrazione attraverso il *pratyāhāra*, termine che viene di solito tradotto con «ritrazione dei sensi» o «astrazione», anche se l'espressione che ne rende al meglio il significato è «capacità di liberare l'attività sensoriale dalla dominazione degli oggetti esterni». Secondo gli *Yoga Sūtra* (2,54) e i suoi chiosatori, i sensi, invece di dirigersi verso un oggetto, «riposano in loro stessi» (Bhoja, a *Yoga Sūtra* 2,54). Qualora l'intelletto (*citta*) desideri conoscere un oggetto esterno, non deve utilizzare l'attività sensoriale; esso è in grado di conoscere l'oggetto attraverso i propri poteri. Questo tipo di conoscenza, ottenuta direttamente grazie alla contemplazione, è, dal punto di vista yogico, più efficace della conoscenza normale. «Allora lo *yogin*, grazie al proprio discernimento [*prajñā*], conosce tutte le cose come esse sono» (Vyāsa, a *Yoga Sūtra* 2,45). Da quel momento in poi, lo *yogin* non verrà più distratto o disturbato dall'attività dei sensi, dal subconscio e dalla «sete di vita»; ogni tipo di attività è sospeso. Questa autonomia dell'intelletto non ha come risultato una soppressione dei fenomeni. Al posto di conoscere attraverso le forme (*rūpa*) e gli stati mentali (*cittavṛtti*) come in precedenza, lo *yogin* contempla ora l'essenza (*tattva*) di tutti gli oggetti direttamente.

Tale autonomia permette allo *yogin* di praticare una triplice tecnica che i testi chiamano *saṃyama*. Il termine designa le ultime tre «membra» dello yoga (*yogāṅga*), vale a dire la concentrazione (*dhāraṇā*), la meditazione yogica (*dhyāna*) e la stasi (*samādhi*). Esse non implicano nuove pratiche fisiche. *Dhāraṇā*, dalla radice *dhṛ*, significa «sostenere in modo fermo», è infatti un *ekāgratā*, praticato al fine della comprensione. La definizione di *dhāraṇā* data da Patañjali è «fissazione del pensiero su un singolo punto» (*Yoga Sūtra* 3,1). Secondo alcuni autori (cfr. Eliade, 1969, pp. 66-68), un *dhāraṇā* occupa il tempo di dodici *prāṇāyāma* (cioè, dodici respirazioni controllate, uguali e ritardate). Prolungando questa concentrazione su un oggetto dodici volte, si ottiene la meditazione yogica, *dhyāna*. Patañjali definisce *dhyāna* come «una corrente di pensiero unificato» (*Yoga Sūtra* 3,2) e Vyāsa aggiunge alla definizione la glossa che segue: «un continuo di sforzo mentale per assimilare l'oggetto della meditazione, libero da ogni altro sforzo per assimilare altri oggetti». Non è necessario aggiungere che questa meditazione yogica è assolutamente differente da qualsiasi tipo di meditazione profana.

Il *samādhi* e il Signore degli *yogin*. L'enstasi yogica, *samādhi*, è il risultato finale e il coronamento di tutti gli sforzi ed esercizi spirituali ascetici. Il termine è utilizzato innanzitutto in un senso gnoseologico: *samādhi* è lo stato in cui il pensiero afferra l'oggetto direttamente. C'è in tal modo una coincidenza effettiva tra la conoscenza dell'oggetto e l'oggetto della conoscenza. Questo tipo di conoscenza costituisce una modalità enstatica di essere che è peculiare allo yoga. Patañjali e i suoi commentatori distinguono generi, o stadi, molteplici di *samādhi*. Quando è ottenuto con l'aiuto di un oggetto o di un'idea (ovvero, fissando il pensiero su un punto nello spazio o su un'idea), è chiamato *samprajñāta samādhi*, «enstasi con sostegno». Quando, dall'altro lato, il *samādhi* è ottenuto in assenza di relazione con l'esterno, quando è semplicemente una comprensione piena dell'essere, esso è *asamprajñāta samādhi*, «stasi indifferenziata».

Poiché è perfezionabile e non realizza uno stato assoluto e irriducibile, «l'enstasi differenziata» (*samprajñāta samādhi*) comprende quattro stadi, chiamati *bīja samādhi* («*samādhi* con seme») o *sālambana samādhi* («*samādhi* con sostegno»). Realizzando questi quattro stadi, uno dopo l'altro, si ottiene «la facoltà della conoscenza assoluta» (*ṛtambharāprajñā*), che è, in sé, un'apertura verso il *samādhi* «senza seme», *samādhi* puro, perché la conoscenza assoluta svela lo stato di pienezza ontologica nel quale l'essere e la conoscenza non sono più separati. Secondo Vijñānabhikṣu, l'*asamprajñāta samādhi* distrugge le «impressioni [*saṃskāra*] di tutte le funzioni mentali antecedenti» ed è in grado, inoltre, di arrestare le forze karmi-

che già poste in movimento dalle attività passate dello *yogin* (cfr. Eliade, 1969, p. 84).

La coscienza (*citta*), immobile in *samādhi*, può a questo punto avere la rivelazione diretta del sé (*puruṣa*). Per gli *yogin* che percorrono il sentiero della devozione, è a questo stadio che ha luogo la rivelazione del Sé Supremo, Īśvara, il Signore. A differenza del Sāṃkhya, lo yoga afferma l'esistenza di un Dio, Īśvara. Non è un Dio creatore, perché il cosmo, la vita e l'uomo si originano dalla sostanza primordiale, *prakṛti*. Ma nel caso di alcuni uomini (cioè, gli *yogin*), Īśvara può affrettare il processo di liberazione. Īśvara è un sé (*puruṣa*) da sempre e per sempre libero. Patañjali dice che Īśvara è il guru dei saggi da tempo immemorabile (*Yoga Sūtra* 1,26) e che può portare al *samādhi* a condizione che lo *yogin* pratichi *īśvarapraṇidhāna*, ovvero la devozione a Īśvara (*Yoga Sūtra* 2,45). Ma abbiamo visto che il *samādhi* può essere ottenuto senza esercizi mistici di questo tipo. Nello yoga classico di Patañjali, Īśvara svolge un ruolo piuttosto minore. È solo con i commentatori successivi, come Vijñānabhikṣu e Nīlakaṇṭha, che Īśvara otterrà l'importanza di un Dio vero e proprio.

I poteri yogici; la liberazione. Praticando il *saṃyama* – e cioè attraverso la concentrazione, la meditazione e la realizzazione del *samādhi* – lo *yogin* acquisisce i «poteri miracolosi» (*siddhi*) ai quali il terzo libro degli *Yoga Sūtra*, a partire dal *sūtra* 16, è dedicato. Questi poteri sono, in gran parte, connessi a generi diversi di conoscenza sopranormale o mistica. Così lo *yogin*, praticando il *saṃyama* nei confronti dei propri residui subconsci (*saṃskāra*), giunge a conoscere le sue esistenze precedenti (*Yoga Sūtra* 3,18). Attraverso il *saṃyama* praticato sulle «nozioni» (*pratyaya*), egli conosce gli stati mentali degli altri uomini (3,19). Il *saṃyama* praticato sul plesso ombelicale (*nābhicakra*) produce la conoscenza del sistema del corpo (3,28), sul cuore la conoscenza della mente (3,33), e così via. [Vedi *CAKRA*]. «Qualsiasi cosa lo *yogin* desideri conoscere, dovrebbe eseguire il *saṃyama* riferendosi a quell'oggetto», scrive Vācaspatimiśra (a *Yoga Sūtra* 3,30). Secondo Patañjali e l'intera tradizione dello yoga classico, lo *yogin* utilizza le *siddhi* innumerevoli al fine di ottenere la libertà suprema, *asamprajñāta samādhi*, e non con lo scopo di ottenere il controllo sugli elementi (*Yoga Sūtra* 3,37). Troviamo una dottrina simile nel Buddhismo (cfr. Eliade, 1969, pp. 177-180; Pensa, 1969, pp. 23-24).

Attraverso l'illuminazione (*prajñā*) ottenuta spontaneamente nel momento in cui raggiunge l'ultimo stadio del suo itinerario, lo *yogin* realizza «l'isolamento assoluto» (*kaivalya*), che altro non è se non la liberazione del sé (*puruṣa*) dal predominio della natura (*prakṛti*). Ma questa modalità di essere dello spirito non è un «vuoto assoluto»; essa costituisce uno stato paradossale perché incondizionato. L'intelletto (*buddhi*), invero, avendo realizzato la propria missione, si ritira distaccandosi dal *puruṣa* e ritornando nella *prakṛti*. Il sé rimane libero, autonomo; ciò equivale all'attingimento della liberazione da parte dello *yogin*. Come un uomo morto, egli non ha più alcuna relazione reale con la vita; è un *jīvanmukta*, un «liberato in vita». Egli non vive più nel tempo e sotto la dominazione del tempo, bensì in un eterno presente. [Vedi *JĪVANMUKTI*].

Per ricapitolare, il metodo raccomandato dallo yoga classico racchiude un certo numero di tecniche differenti (fisiche, mentali, mistiche) che distaccano gradualmente lo *yogin* dai processi della vita e dalle regole del comportamento sociale. L'uomo mondano vive nella società, si sposa, crea una famiglia; lo yoga prescrive solitudine e castità. In contrasto al movimento continuo, lo *yogin* pratica gli *āsana*; in contrasto a una respirazione agitata, aritmica e incontrollata, pratica il *prāṇāyāma*; si oppone al flusso caotico della vita psichica e mentale «fissando il pensiero su un singolo punto», e così via. Lo scopo di tutte queste pratiche rimane sempre lo stesso – reagire contro le inclinazioni normali, secolari e umane. Il risultato finale è un modo di essere grandioso seppur paradossale. *Asamprajñāta samādhi* realizza «il possesso della conoscenza» da parte del Sé autonomo (*puruṣa*); in altre parole, offre la liberazione, la libertà e, più specificatamente, la coscienza della libertà assoluta.

BIBLIOGRAFIA

Gli *Yoga Sūtra* di Patañjali, con il commentario (*Yogabhāṣya* o *Yogasūtra-bhāṣya*) di Vyāsa e la glossa (*Tattvavaiśāradī*) di Vācaspatimiśra, sono stati tradotti in inglese da J.H. Woods (trad.), *The Yoga System of Patañjali*, Delhi 1966 (3ª ed.), e da R. Prasād (trad.), *Patanjali's Yoga Sutras*, Allahabad 1910. Un elenco delle edizioni e delle traduzioni di altri commentari successivi si può trovare nel mio *Yoga. Immortality and Freedom*, Princeton 1969 (2ª ed. ampl.), pp. 372, 437-480, 533-555 (ed. or. *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1968, 2ª ed. riv.; trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982).

Sulle *upaniṣad* dello yoga, cfr. A.M. Sāstrī (trad. e cur.), *Yoga Upaniṣads with the Commentary of Srī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, Madras 1920. Tra le molte opere sullo yoga, scritte da prospettive differenti, si potrebbero citare R. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, Strassburg 1896; S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, 1924, rist. Calcutta 1973; e *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Thought*, 1930, rist. Delhi 1974; H. Jacobi, *Über das ursprüngliche Yogasystem*, in «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften», 29 (1929), pp. 581-627; S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, Lund 1932; e *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*, Uppsala 1935; H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926; J.W. Hauer, *Der Yoga, als Heilweg. Nach den indischen*

Quellen dargestellt, Stuttgart 1958 (2ª ed.); J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, Paris 1973; G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980.

Su Īśvara, cfr. il mio *Yoga...*, Princeton 1969, pp. 68ss.; e specialmente J. Gonda, *The Īśvara Idea*, in *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, pp. 131-63.

Sui diversi tipi di meditazione yogica, l'opera migliore è G. Oberhammer, *Strukturen yogische Meditation*, Wien 1977. Cfr. anche A. Janáček, *The 'Voluntaristic' Type of Yoga in Patañjali's Yoga-Sūtras*, in «Archiv Orientální», 22 (1954), pp. 69-87; C. Pensa, *On the Purification Concept in Indian Tradition, with Special Regard to Yoga*, in «East and West», 19 (1969), pp. 1-35. Per quel che concerne le recenti osservazioni scientifiche sugli aspetti fisici e psicologici della tecnica yogica, cfr. Thérèse Brosse, *Études instrumentales des techniques du Yoga. Expérimentation psychosomatique*, Paris 1963.

Sui *ṣaḍaṅgayoga*, cfr. A. Zigmund-Cerbu, *The Ṣaḍaṅgayoga*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 128-34; G. Grönbold (ed.), *Ṣaḍaṅga-yoga*, München 1969, edizione e traduzione tedesca della *Guṇabharaṇī-nāma-Ṣaḍaṅgayogatippanī* di Raviśrījñāna; e *Materialen zur geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga* I-III, in «Indo-Iranian Journal», 25 (1983), pp. 181-90, anche pubblicato in «Zentralasiatische Studien», 16 (1982), pp. 337-47; e inoltre *Der sechsgliedrige Yoga des Kālacakra-Tantra*, in «Asiatische Studien/Études asiatiques», 37 (1938), pp. 25-45.

Il mio *Yoga*, citato sopra, contiene una trattazione delle differenti forme di pratiche yogiche nel Brahmanesimo, nell'Induismo, nel Buddhismo e nel Tantrismo (cfr. pp. 101-274, 384-414), e dello yoga dei jainisti (cfr. pp. 209-210, 404-405). Sullo yoga dei jainisti, cfr. anche R.H.B. William, *Jaina Yoga. A Survey of the Medieval Śrāvā kā caras*, London 1963.

MIRCEA ELIADE

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI
DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.